

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Предисловие.

До последнего времени Л. Толстой никогда, собственно, не был нашим духовным вождем – в полном смысле этого слова, «учителем». Почему? – вот вопрос. Между силою бессознательного творчества, тем, что мы называем «гением», с одной стороны, и силою сознания, ума – с другой, существуют различные степени соразмерности, согласованности, точно так же, как между физическим объемом тела, ростом человека и его мускульною силою. В существе Пушкина, Гёте соблюдена высшая степень этой соразмерности; духовное строение их подобно строению прекрасного человеческого тела: удивительно согласованно, пропорционально во всех своих частях и членах; вот почему такая легкость и свобода в их движениях: они управляют ими в совершенстве; свободно и легко носят себя, ходят, «точно летают». Этой-то соразмерности у Л. Толстого нет, или она у него есть только в низшей степени. Он недостаточно умен для своего гения, или слишком гениален для своего ума. Мускульная сила, которая легко носит людей среднего роста, оказалась бы недостаточной для великана: умствующий Л. Толстой и есть такой слабый великан, Голиаф, которого, рано или поздно, маленький Давид убьет камнем из пращи.

Эту неспособность к быстрым и легким движениям, эту неповоротливую тяжесть, грузность ума заметил в нем первый, как и многое другое, никем не замеченное, Достоевский. Толстой, говорит Достоевский, «несмотря на свой огромный художественный талант, есть один из тех русских умов, которые видят ясно лишь то, что стоит прямо перед их глазами, а потому и прут в эту точку. Повернуть же шею направо или налево, чтоб разглядеть и то, что стоит в стороне, они, очевидно, не имеют способности: им нужно для того повернуться всем телом, всем корпусом. Вот тогда они, пожалуй, заговорят совершенно противоположное, так как, во всяком случае, они всегда строго искренни». Далее называет он эту прямолинейность «исступленную» («Дневник Писателя» 1877 г.) И по другому поводу, о свойственной не только Л. Толстому, но и русскому уму вообще, склонности к чрезмерному упрощению, «опрощению» всего: «Простота, – замечает Достоевский, – прямолинейна и сверх того высокомерна. Простота – враг анализа. Очень часто кончается ведь тем, что в простоте своей вы начинаете не понимать предмета; даже не видите его вовсе, так что происходит уже обратное, то есть ваш же взгляд из простого сам собою и невольно переходит в фантастический».

Когда Л. Толстой доказывает «ничтожность знаний опытных» (Сочин. 1898, XV, стр. 230); когда утверждает он, что все открытия современной науки, от Ньютона до Гельмгольца, все эти, как он выражается, «исследования протоплазм, форм атомов, спектральные анализы звезд» – совершенные «пустяки» (XV, 224), «ни на что не нужная чепуха» (XIII, 193), «труха для народа» (XIII, 181), по сравнению с истинною наукой «о благе людей» и о том, «каким топоричем выгоднее рубить», «какие грибы можно есть» (XIII, 175); что «вся наша наука, искусство – только огромный мыльный пузырь» (VI, 264); что «ни в какое время и ни в каком народе наука не стояла на такой низкой степени, на какой стоит теперешняя» (XV, 256); что она нечто вроде «талмуда», на изучении которого современные люди «вывихивают себе мозги» (XIII, 168); – когда Л. Толстой все это утверждает, то он именно «прет в одну точку», не умея повернуть шею «ни направо, ни налево». Во всем этом есть, конечно, простота и прямолинейность; но простота «фантастическая» и прямолинейность «исступленная». После таких отзывов о науке никого уже не могло особенно удивить то, что Шекспир оказывался «дюжинным талантом» (Левенфельд о Толстом, стр. 113); что крестьянский мальчик Федька превзошел в своих сочинениях не только самого Л. Толстого, но и Гёте (IV, 205); что в произведениях Боккаччо нет ничего, кроме «размазывания половых мерзостей» (XV, 89); что Наполеон – дурачок, а древние греки – «полудиккий рабовладельческий народец, очень хорошо изображавший наготу человеческого тела и строивший приятные на вид здания», «но мало нравственно развитый»; что всякая женская нагота, хотя бы Венеры Милосской – «безобразна» (XV, 192); что все «картины, статуи, изображающие обнаженное женское тело и разные гадости» (это вероятно, но я не преувеличиваю: сравните с подлинником – XV, 205), что все «существующее искусство, которое имеет только одну определенную цель – как можно более широкое распространение разврата» следовало бы «уничтожить», – «лучше пускай не будет никакого искусства» (XV, 206), ибо надо же, наконец, когда-нибудь избавиться от заливающего нас «грязного потока этого развратного, блудного искусства»

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) (XV, 211). Образованные русские люди, вообще довольно терпеливые и ко всему легко привыкающие – за сорок лет с лишком, в течение которых прислушивались к подобным отзывам Л. Толстого, успели привыкнуть к ним и обтерпеться. Только чересчур наивные или невоздержанные противники его все еще спорили, горячились; прочие давно уже поняли, что бесполезно спорить о том, есть ли книгопечатание, как утверждает Л. Толстой – «сильнейшее орудие невежества» (VIII, 2 часть, стр. 150), и можно ли сравнивать музыку Бетховена с песнями деревенских баб.

Всего менее сердились, кажется, именно те, на кого направлена была отрицательная проповедь Л. Толстого: слишком чувствовалось, что, хотя отрицает он все основы культурного мира – науку, искусство, собственность, государство, церковь – с такою «неистовою прямолинейностью», что, казалось бы, мир должен рушиться, – вся сила этого отрицания идет все-таки мимо жизни, прочь от жизни, и что, если Великая Революция зажглась от гораздо менее дерзкого вольнодумства XVIII века, то все же из толстовского анархизма никогда никакой революции не выйдет; – недаром же все у него кончается буддийским «неделанием», «непротивлением»: жестко стелет, мягко спать. Оглушительные холостые выстрелы, исполинские хлопучки.

«Я совсем озлился тою кипящею злобою негодования, которую я люблю в себе, возбуждаю даже, когда на меня находит, потому что она успокоительно действует на меня и дает мне хоть на короткое время какую-то необыкновенную гибкость, энергию и силу всех физических и моральных способностей», – признается один из очень юных и очень искренних героев Л. Толстого, герой наивнейшего, во вкусе Жан Жака Руссо, но вместе с тем уже толстовского анархического бунта. «Я думаю, что если бы кельнеры и швейцар (дело происходит в заграничном отеле) не были так уклончивы, я бы с наслаждением подрался с ними, или палкой по голове прибил бы беззащитную английскую барышню. Если бы в эту минуту я был в Севастополе, я бы с наслаждением бросился колоть и рубить в английскую траншею». Еще недавно, по поводу злобного возражения на одну из его последних статей, семидесятилетний Л. Толстой признавался с тою же простодушною искренностью: «Статья эта доставила мне удовольствие. Так и чувствуешь, что попал в самую середину кучи муравьев, и они сердито закопошились». Иногда, впрочем, он и сам опоминается и, устав «переть в одну точку», поворачивается, наконец, «всем телом, всем корпусом» и вдруг, замечая, вместо предполагаемой ярости, добрую усмешку на человеческих лицах, признается все с тою же трогательною откровенностью: «Им всем стало неловко; как будто они взглядами говорили мне: ведь вот смазали из уважения к тебе твою глупость, а ты опять с ней лезешь!» (XIII, 60). Да, есть что-то бесконечно трогательное в этой способности великого старика быть вечным ребенком: по бессознательной мудрости, по глубочайшему прозрению в тайны животной жизни, ему как будто не семьдесят, а семьсот лет; а по уму, по сознанию – все еще семнадцать или даже семь лет; как будто и донныне он тот же самый Левушка, который, желая лететь и бросившись из окна классной комнаты, едва не сломал себе шею.

И вот все вдруг изменилось: игра становится трагической; заветная мечта его исполняется: он – пророк и учитель, ну, если не всего русского народа, то, по крайней мере, культурного общества.

Положение дел таково: соединившись под знаменем Л. Толстого, образованные русские люди восстали во имя свободы мысли и совести на мертвую догматику и схоластику, на дух тьмы и невежества, сказавшиеся, будто бы, в определении Синода, принятом всеми, как утверждает, по крайней мере, сам Л. Толстой, не за простое «свидетельство об отпадении», а за настоящее, хотя и скрытое «отлучение от церкви», за своего рода церковную «анафему».

Дабы такое положение дел оказалось не мнимым, а истинным, необходимо соблюдение одного условия: единомыслие учителя и учеников в понимании того, во имя чего собственно и соединились они под общим знаменем, то есть в понимании истинного просвещения. Судя по одному, правда, довольно скользкому намеку, в «Ответе Л. Толстого Синоду», можно бы подумать, что подобное единомыслие существует и всегда существовало: «Постановление Синода, – говорит он, – произвольно, потому что обвиняет одного меня в неверии во все пункты, выписанные в постановлении, тогда как не только многие, но почти все образованные люди разделяют (надо подразумевать: разделяют со мною) такое неверие и беспрестанно выражали и выражают его и в разговорах, и в чтении, и в брошюрах, и в книгах» (Отв. Л. Т. Син. Листки Свободн. Слова, № 22, стр. 2). Для того, чтобы слова эти имели решающую силу искренности в наших глазах, – или нам должно забыть всю сорокалетнюю

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) литературную и проповедническую деятельность Л. Толстого, или ему отречься от главного смысла всей этой деятельности. Мы ведь знаем, что до сей поры для него вся наша образованность, наука, искусство были только «мыльным пузырем», «ни на что не нужную чепуху» и что мы сами, образованные люди, «жрецы науки и искусства», всегда казались ему «дрянными обманщиками, имеющими на свое положение гораздо меньше прав, чем самые хитрые и развратные жрецы» (XIII, 198). Если это так, – а ведь Л. Толстой от этого не отрекается, – то как же не побрезгал он соединиться с нами против церкви, с одними обманщиками – против других? Отрицание православия, как одной из культурно-исторических форм христианства, понятно в общем ходе мыслей Л. Толстого: это отрицание – только звено целой цепи его отрицательных выводов относительно всей вообще современной европейской культуры; здесь церковь отрицается не как нечто стоящее вне культуры и ей противоположное, а именно как часть всей этой ложной культуры, другие части которой суть наука, искусство, собственность, государство.

Соединяясь так безвозвратно с тем, кто отрицает сущность культуры, не подвергается ли и русское культурное общество опасности отречься от своей собственной сущности, от своего единственного права на существование?

Люди могут вступать в прочный внутренний союз только во имя какого-нибудь утверждения, во имя какого-нибудь «да»; но союз во имя одного отрицания, без всякого утверждения – всегда внешний, случайный и временный: из ничего ничего не выходит. Из какого-нибудь общего «да» возникает и общее «нет»; но из «нет» не может возникнуть общего «да». Люди ненавидят одно, если они любят одно; но если они любят разное, то и ненавидеть могут только разное, даже тогда, когда им кажется, что они ненавидят одно. В союзе русских людей с Л. Толстым есть общее «нет» – отрицание православия – без всякого общего «да» – утверждения новой формы христианства; есть единство в отрицании без всякого единства в утверждении. А потому и самый союз этот – внешний, случайный и временный, не столько союз, сколько встреча. Кажется, сам Л. Толстой сознает это, по крайней мере, чувствует; кажется, даже проговаривается об этом. В «Ответе Синоду» есть одно слово ужасающей искренности, в котором вдруг сказывается весь прежний, истинный Л. Толстой, узнается «лев по когтям», великий язычник, дядя Ерощка: «Мне надо самому одному жить, самому одному и умереть» (стр. 11). Чем больше вдумываешься в это слово, тем оно кажется неимовернее. Он – христианин, по крайней мере, считает себя «христианином», сущность христианства для него в любви к людям: любить людей значит быть вместе с ними в жизни и в смерти – жить и умереть для них. И вот, однако, оказывается, что ему этого вовсе не надо; ему надо жить не с людьми, а «одному» – «одному самому жить, одному самому умереть». «Ты царь живи один» – он исполнил этот завет. Он жил один, один умрет; «этот человек никогда никого не любил», и его никто не любит. Не любовь к людям, не соединение с людьми, а уединение, «могущество и уединение» – вот истинный смысл его жизни. И ведь нельзя было, кажется, выбрать времени, более неудобного для такого признания: именно теперь, когда окружает его такая слава, такая любовь людей, какой никогда еще не был он окружен, когда почти все образованные люди не только России, но и всего мира теснятся вокруг него, как ученики вокруг учителя, как овцы вокруг пастыря, именно теперь он вдруг почувствовал, что он один и что ему надо быть одному. О, тут уже не игра, не притворство: тут последняя правда всей его жизни, последняя суровость к себе и другим, тут его истинное величие. Он знает, что вся любовь, слава мира – только обман и призрак: знает, что никто не любит его самого, что никому нет дела до него самого, до его подлинной жизни и смерти, до его вечного спасения или вечной гибели, до его христианства или нехристианства, до христианства вообще – никому ни до чего и ни до кого нет дела, никто никого и ничего не любит, потому что никто ни с кем не любит единого. Среди общей пустоты и одиночества, в бунте Л. Толстого против церкви померещилось нам что-то забытое, далекое, какой-то призрак общения, какая-то тень, – и мы, как панургово стадо, кинулись за этой тенью; но она рассеется, потому что все-таки из ничего ничего не выйдет, из общего «нет» не выйдет общего «да» – и мы останемся еще в большей пустоте, еще в большем одиночестве. Тут нет ни истинного отрицания, ни истинного утверждения, ни веры, ни безверия – а только лукавое равнодушие, вялое шатание, расшатанность, распущенность, страшная общеевропейская консервативно-либеральная середина, ни то, ни се, или, еще более страшное, русское «наплевать на все» – русский нигилизм. Именно здесь, в нигилизме не 70-х годов, а в нашем современном толстовском нигилизме, завершается великий раскол, отпадение русского культурного общества от народа; завершается исторический путь русской культуры, начавшийся с Петровской реформы; «дальше нельзя идти, да и некуда; нет

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) дороги, она вся пройдена», как выразился Достоевский; «здесь Петровская реформа дошла, наконец, до последних своих пределов» и до самоотрицания. Следуя за Л. Толстым в его бунте против церкви, как части всемирной и русской культуры, до конца – русское культурное общество дошло бы неминуемо до отрицания своей собственной русской и культурной сущности; оказалась бы вне России и вне Европы, против русского народа и против европейской культуры; оказалось бы не русским и не культурным, то есть ничем. В толстовском нигилизме вся послепетровская культурная Россия, опять-таки по выражению Достоевского, «стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездной». Думая, что борется с церковью, то есть с историей, с народом, за свое спасение, – на самом деле борется она за свою гибель: страшная борьба, похожая на борьбу самоубийцы с тем, кто мешает ему наложить на себя руки.

И всего страшнее то, что борьба эта происходит глухо, немо. Высказалась церковь, высказался Л. Толстой. Но два главных противника – русский народ и русское культурное общество – безмолвствуют. Народ безмолвствует как всегда; безмолвие же культурного общества имеет особый смысл: тут своего рода «заговор молчания». Нельзя говорить за Л. Толстого: значит, нельзя говорить и против него, нельзя даже говорить о нем. И вот молчат. Но «когда молчат – вопиют». Как это всегда случается в России, образовалась вторая цензура, более действительная, более жестокая, чем первая – цензура «общественного мнения» – совершенно точное, хотя и обратное, как в зеркале, отражение первой. Русская мысль оказалась между двумя цензурами, как между двумя огнями, – и Л. Толстой замкнулся в магический круг. В настоящее время в России упоминать о христианстве Л. Толстого все равно, что упоминать о веревке в доме повешенного.

В конце концов оказывается, ну, хоть на «одну десятитысячную долю» вероятия (а ведь в таких подозрениях самые гомеопатические доли – самые сильные), что перед лицом «почти всех» образованных русских людей не быть за Л. Толстого значит быть против него. Положение не только безвыходное, но и бессмысленное, как в бреду: со всех сторон – призрачные чудовища; надо от них бежать, спастись, а ноги не двигаются, нельзя сделать шагу. Нельзя говорить о христианстве Л. Толстого; но ведь нельзя и молчать. Не каждый ли из нас имеет право сказать, подобно ему, хотя, конечно, в другом, более скромном, смысле: «Мне надо самому одному жить, самому одному умереть; соблазняют ли кого-нибудь, мешают ли кому-нибудь мои верования, – я не могу их изменить, не могу иначе верить, как так, как я верю, готовясь идти к тому Богу, от которого исшел». Если есть то, перед чем моя жизнь и смерть имеют такой же вечный смысл, как жизнь и смерть Л. Толстого, – я не могу молчать.

У меня два главных вопроса, два сомнения. Вся книга, для которой строки эти служат предисловием, – есть только опыт постановки на живом, самом близком и наглядном для нас примере одного из этих вопросов – именно вопроса отвлеченного, мистического, о возможном соединении двух противоположных полюсов христианской святости – святости Духа и святости Плоти. Сознаю все недостатки, недомолвки и неточности моего изложения; но поправлять и пояснять их здесь не буду: это завело бы меня слишком далеко, ибо уже самая постановка подобного вопроса с желательной ясностью, и точностью есть труд, превышающий не только мои, но и вообще какие бы то ни было силы одного человека: тут потребна общая преемственная работа целых поколений. Здесь же повторю лишь вкратце и сведу в одно основание мои положения, тезисы, смысл коих, надеюсь, все-таки открывается с большею ясностью из самой книги.

Историческое христианство усилило один из двух мистических полюсов святости в ущерб другому – именно полюс отрицательный в ущерб положительному – святость духа в ущерб святости плоти; дух был понят, как нечто не полярно противоположное плоти, и, следовательно, все-таки утверждающее, а как нечто совершенно отрицающее плоть, как бесплотное. Бесплотное и есть для исторического христианства духовное и, вместе с тем, «чистое», «доброе», «святое», «божеское», а плотское – «нечистое», «злое», «грешное», «дьявольское». Получилось бесконечное раздвоение, безвыходное противоречие между плотью и духом, то самое, от которого погиб и дохристианский мир, с той лишь разницей, что там, в язычестве, религия пыталась выйти из этого противоречия утверждением плоти в ущерб духу, а здесь, в христианстве, наоборот – утверждением Духа в ущерб плоти.

Итак, я спрашиваю: не есть ли, по учению Христа, аскетизм, умерщвление плоти – только средство, цель которого – очищение, просветление и, наконец,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
воскресение плоти? Не подменило ли историческое христианство цель средством до такой степени, что, наконец, средство сделалось единственным, всепоглощающей и самодовлеющей целью? Воскресение плоти отодвинулось в недостижимую, мистическую даль, почти ничем не связанную с реальной, земной, исторической и органической действительностью христианства. Воскресение плоти, святость плоти приняты были отвлеченно, догматически, холодно и неподвижно; умерщвление – действительно, жизненно, пламенно, так что в конце концов умерщвление возобладало над воскресением. Историческое христианство поставило как бы знак равенства между умерщвлением и воскресением плоти. В учении Христа этого знака равенства нет: там отрицание низшего состояния плоти, только будучи соединено с утверждением высшего состояния плоти, есть путь к воскресению:  $a \times b = c$ . В историческом христианстве  $a = c$ ; умерщвление и есть воскресение, смерть есть жизнь, и жизнь есть смерть; смерть для смерти, и жизнь для смерти – ничего, кроме смерти. Отрицание жизни и есть бессмертие; отрицание плоти и есть дух; отрицание для отрицания; одно чистое отрицание, без всякого утверждения. Вместо живого диалектического развития, которое дано в учении Христа: тезис – плоть, антитезис – дух, синтез – «духовная плоть», в историческом христианстве получилось только мертвое логическое тождество – получилась бесплотная святость вместо святой плоти, бесплотная духовность вместо духовной плоти. В учении Христа все отдельные радужные цвета жизни, достигая высшей степени яркости, сливаются, наконец, в один белый цвет Воскресения, т. е. высшего утверждения плоти и духа; в историческом христианстве эти радужные цвета постепенно слабеют, потухают и, наконец, совсем уничтожаются в одном черном цвете смерти, умерщвления, последнего отрицания плоти и духа: пост, скорбь, боль, страх – вот постепенно сгущающиеся тени, которые сливаются в один сплошной черный монашеский цвет исторического христианства. Весь древний многоцветный, многоязычный мир, со всеми своими сокровищами науки, искусства, общественности, мудрости – все «язычество», которое, если и не нашло, то ведь не даром же все-таки искало «святой плоти», – хотя и принято, впитано историческим христианством стихийно, бессознательно, но христианским сознанием, разумом, Логосом отвергнуто, как «мир, лежащий во зле» – слишком светлый «светский». Таким образом в христианстве человечество как бы само на себя восстало и само себя отринуло, по крайней мере, сознательно, в целой половине своих высочайших, уже достигнутых религиозных ценностей. В жизни не только каждого отдельного человека, но и всего человечества произошло бесконечное раздвоение, безвыходное трагическое противоречие.

Итак, вот опять-таки мой вопрос: не указан ли в учении Христа выход из этого противоречия? Не утверждает ли учение это в посюсторонней полярной противоположности потустороннего мистического единства Духа и Плоты? Другими словами, не утверждает ли Христос равноценности, равносвятости Духа и Плоты? Ежели это так, то и дух есть «плоть» – иная, преображенная, высшая – но все еще «плоть», даже более «плоть», чем когда-либо; – дух есть плоть плоти, самое твердое, нетленное, реальное и, вместе с тем, самое мистическое во плоти – то, чем вся она крепнет и держится. Дух есть не только отрицание низшего, но и утверждение высшего состояния плоти; дух есть непрерывное движение, устремление плоти от низшего состояния к высшему – «от света к свету», до последнего белого света Преображения, Воскресения, в котором уже все отдельные радужные цвета жизни сливаются в один. Дух не есть бесплотная святость, а Святая Плоть. В самом деле, учение Христа если не открывает до конца («теперь вы еще не можете вместить»), то указывает с достаточной ясностью три пути к этому единству Святого Духа и Святой Плоты в трех главных исчерпывающих моментах бытия: в моменте начала – через тайну Рождества, Воплощения – «Слово стало плотью»; в моменте продолжения – через тайну приобщения, таинство Плоты и Крови; в моменте конца – через тайну воскресения Плоты. Во всех трех моментах бытия указана не бесплотная святость, а Святая Плоть. Историческое христианство не отвергло этих трех сокровенных путей, но и не пошло по ним, по крайней мере, жизненно, действительно; оно остановилось перед ними и замерло в отвлеченной догматике, в бездейственном таинстве; все три тайны о святой плоти остались именно только тайнами, т. е. нераскрытыми истинами, тогда как весь смысл таинства заключается в том, чтобы раскрывать нераскрытую истину, чтобы из таинства делать откровение. «Слово Мое не вмещается в вас». Всего менее вместились в нас именно это слово Его о Святой Плоты. Слышали, но не услышали; сказали: плоть святая, но не сделали ее святою, а сделали и делают именно так, как будто плоть никогда не может быть и не будет святою, как будто «бесплотное» значит духовное, а «плотское» – бездушное. На словах принимаем и благословляем, на деле проклинаям плоть, боимся, стыдимся, ненавидим, умерщвляем и не воскрешаем ее. Вся живая реальная плоть европейского

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) человечества – вся его культура, искусство, наука, общечеловечность – остается не святою, или не христианскою. Никогда еще плоть не была более грешною, грубою, бездушно-плотскою, чем в наше время, в переживаемое нами мгновение исторического христианства. Даже в язычестве она более реально святая, светлая, «духовная»: недаром же все, от Рафаэля до Гёте, кто не на словах, а на деле искал святой плоти, соскальзывали с христианства в язычество.

Во всем этом я вижу не какую-либо случайную или роковую, непоправимую ошибку, «неудачу» христианства, а лишь историческую (именно только историческую, отнюдь не мистическую) необходимость его развития; для того, чтобы вырасти в явление самостоятельное и равное греко-римскому язычеству, христианство должно было сначала оттолкнуться со всею доступною ему силою от язычества, как отчаливающий корабль отталкивается от берега, противопоставить себя язычеству до последней возможной крайности; в идеале одностороннего, всепоглощающего аскетизма, умерщвления плоти, бесплотной святости и нашло оно эту нужную силу отталкивания, отрицания, отвлечения от язычества. «Если не умрешь, то не оживешь». Почти два тысячелетия человечество и «умирало», чтобы впоследствии «ожить». Так и должно было быть; не могло быть иначе; это было предвидено Господом: «Блажен, кто не соблазнится о Мне». Величайший «соблазн» аскетизма дан, конечно, и в подлинном учении Христа; но этот соблазн «во спасение». Аскетизм есть нож, который с пролитием крови, с опасностью жизни отделил, отрезал христианство от язычества, как новорожденного младенца – от пуповины матери.

С человечеством происходит теперь нечто подобное тому, что должно бы произойти с телом, брошенным в мировое пространство, по направлению от Земли к какой-нибудь планете, например, к Луне: летящее тело достигает точки, где кончается сила притяжения земного, а, следовательно, и сила отталкивания становится ненужною, даже прямо задерживающею полет, ибо здесь уже начинается противоположная сила притяжения лунного. В переживаемое нами мгновение христианства человечество достигло этой именно точки в космическом пространстве между своим началом и концом, между Первым и Вторым Пришествием; точка эта – страшная, потому что кажется мертвою: почти кончилась сила отталкивания, отрицания, отвлечения от язычества, заключенная во Втором Пришествии, а противоположная сила притяжения, заключенная во Втором Пришествии, еще почти не началась. И вот нам кажется, что движение совсем прекратилось, что мы остановились навеки в этой серединной мертвой точке, что уже все силы христианства перестали в нас действовать, и что вообще «не удалось». Но это не так. Расчет сил сделан с математическою точностью Тем, Кто никогда не ошибается в своих расчетах: еще мгновение полета – и начнется сила противоположного притяжения и будет увеличиваться в непрерывно, бесконечно возрастающей прогрессии, и все вдруг изменится в нас и вокруг нас, все примет обратное положение: верхнее сделается нижним, нижнее – верхним, и мы вдруг почувствуем, что уже не летим, а падаем с ужасающею стремительностью. Кончится отрицание, умирание, умерщвление; начнется утверждение, оживание, воскрешение. От первого – скорбного, темного, тайного Лика Господня христианство обратится ко второму – радостному, светлому, славному. Этот-то величайший космический переворот и совершается ныне почти неосознано, нечувствительно, как и всегда совершаются подобные космические перевороты.

По сравнению Гоголя, церковь западная, римско-католическая есть «деятельная Марфа»: она исполнила необходимое действие – отторжение от язычества и окончательное укрепление, устройство христианства, как особого и единственного, всеобъемлющего, всемирно-исторического целого. Сестра ее, церковь восточная, находилась донныне как бы в стороне от всякого действия: подобно созерцательной Марии, сидела она у ног Господа и внимала безмолвно словам Его. Не наступает ли ныне и ее черед? Не будет ли и она призвана к некоторому великому действию, в которое, может быть, и «вместится» никем не вмещенное слово Господне о Святом Духе и Святой Плоти: «Придет Дух Истины, Он наставит вас на всякую истину». Дух истины, Дух святой не наставит ли нас на всякую истину о Плоти Святой? Не есть ли церковь не западная и не восточная, а всемирная, грядущая, в своем последнем, еще не раскрывшемся предназначении – церковь Плоты Святой и Духа Святого?

Как бы то ни было, вопрос об отношении Святого Духа к Святой Плоти, кажущийся только вопросом созерцательной мистики, имеет уже и теперь огромное жизненное, действительное значение, как это, между прочим, видно из случая с Л. Толстым. Толстовский нигилизм – один из многих симптомов болезни, охватившей весь христианский мир, – болезни бесплотной духовности,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) которая есть только личина бездушной плотскости, – болезни спиритуализма, который есть только личина материализма.

Во имя чего, собственно, восстал Л. Толстой на церковь? Во имя бесплотной духовности – против Духа и Плоты. Он отрицает все три тайны Святой Плоты, заключенные в христианских таинствах и догматах: тайну Воплощения, тайну Приобщения (Евхаристии), тайну Воскресения Плоты. Он отрицает их, потому что усматривает в них чудовищный религиозный материализм, «колдовство», «магию», кощунственное «обогащение плоти», как он в высшей степени знаменательно выражается в своем «Ответе Синоду». Он восстал на церковь, потому что восстал на плоть, потому что не хочет никакой плоти, гнушается всякою плотью, как чем-то грубым, грешным, грязным, мертвым, бездушным, потому что не верит в Святую Плоть, а верит только в бесплотную святость. Бог есть дух – это он понял, только это одно он и понял из всего исторического христианства, но зато в этом он даже как будто более историчен и более «христианин», чем само историческое христианство. Да, как это ни странно, в своем восстании на церковь Л. Толстой, конечно, в узком, ограниченном смысле, более церквен (клерикален), чем сама церковь. Аскетизм исторического христианства, отрицание плоти, бесплотную духовность доводит он до последнего логического предела и до самоотрицания, до бессмыслицы. Бог есть совершенное отрицание плоти; плоть – мир, плоть – все; Бог есть совершенное отрицание мира, отрицание всего – чистый дух, чистое ничто. Как вино, вследствие особого брожения, превращается в уксус, так христианство Л. Толстого превращается в буддийский нигилизм, в религию небытия, нирваны, обожественного ничто Л. Толстой страшен тем, что его крайний спиритуализм, который служит лишь маскою для бессознательного крайнего материализма и нигилизма, есть неизбежное следствие одностороннего аскетизма исторического христианства. Этот соблазн охватившего Европу буддийского нигилизма – соблазн бесплотной духовности, чистого духа, как чистого «Ничто» и воли к этому «Ничто» («wille zum Nichts», по гениальному выражению Ницше) христианство может преодолеть, только вернувшись от аскетического противоположения «чистого духа» «нечистой плоти» к основной своей идее – к идее о мистическом единстве, равноценности, равносвятости Духа и Плоты.

Тот же самый вопрос, который перед церковью ставит мнимое христианство Л. Толстого отрицательно, – ставит и положительно подлинное анти-христианство всей западноевропейской культуры – с особенною силою именно в наше время, в лице последнего и совершеннейшего выразителя этой антихристианской культуры – в лице Ницше. Ницше, со своими откровениями нового оргазма, «святой плоти и крови», воскресшего Диониса – на Западе; а у нас, в России, почти с теми же откровениями – В. В. Розанов, русский Ницше. Я знаю, что такое сопоставление многих удивит; но когда этот мыслитель, при всех своих слабостях, в иных прозрениях столь же гениальный, как Ницше, и, может быть, даже более, чем Ницше, самородный, первозданный в своей антихристианской сущности, будет понят. То он окажется явлением, едва ли не более грозным, требующим большего внимания со стороны церкви, чем Л. Толстой, несмотря на всю теперешнюю разницу в общественном влиянии обоих писателей.

Так, со всех сторон, всеми своими явлениями сама жизнь ставит этот вопрос ребром перед церковью; не следовало ли бы и ответить на него столь же прямо, как он ставится? Слишком легко обойти его, уклониться, ответить опять, как уже столько раз отвечали, на вопрос о деле словами – словами о словах – неподвижными догматами, нераскрытыми таинствами. Но для ответа на этот вопрос нужны не слова, а дела – нужны чудеса, нужны явления Святой Плоты, откровения Святого Духа. Не следовало бы забывать, какая огромная преобразующая сила, подобная силе взрыва и силе чуда, заключена в возможном ответе на этот вопрос. Черту, которая отделяет меня и таких, как я (нас мало, но с каждым днем все больше), от исторического христианства, я не считаю непереступаемой: я готов ее переступить, но не хотел бы, чтобы для ложных, легких соглашений стирали эту черту: она очень тонкая – «как волосок», – но и очень резкая, и, может быть, не для меня одного опасная. Мне самому, признаюсь, иногда становится страшно: что, если это та самая черта, которая отделяет огонь от пороха и правую веру от ереси? Я сознаюсь, что в моем вопросе заключена опасность ереси, которую можно бы назвать, в противоположность аскетизму, ересью астартизма, т. е. не святого соединения, а кощунственного смешения и осквернения духа плотью. Если это так, то пусть предостерегут меня стоящие на страже, ибо, повторяю, я не учу, а учусь, не исповедую, а исповедуюсь. Я не хочу ереси; не хочу взрыва; я хотел бы только подлинного огня для возжжения тех светильников, о коих сказано: «свет Христов просвещает всех».

Таков один из моих вопросов – более созерцательный, чем действенный; а вот и второй, связанный с первым – более действенный, чем созерцательный – вопрос о бессознательном подчинении исторического христианства не святой плоти – языческому Imperium Romanum – об отношении Церкви к Государству.

Русская «церковь в параличе с Петра Великого. Страшное время». Это говорит не человек, подобно Л. Толстому, ненавидящий церковь, отрешенный от исторической и народной действительности русского христианства, а человек, убежденный в том, что «православие для народа все», что от судеб церкви зависят судьбы России, – это говорит Достоевский (Записная книжка Ф. М. Достоевского, изд. 1883 г., стр. 356). И ведь уж он, конечно, знал, что говорит; не сказал бы такого слова на ветер: в его устах оно имеет страшный вес.

Что же это значит? Что, собственно, сделал Петр с русской церковью?

Я читаю в Духовном Регламенте или Уставе Духовной Коллегии, коим учрежден по воле Петра тот самый Святейший Синод, чьим голосом и засвидетельствовала русская церковь об «отпадении» Л. Толстого:

«Простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от Самодержавной; но, великою Высочайшего пастыря (т. е. патриарха) честью и славой удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй государь, Самодержцу равносильный, или и больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее Государство, и се сам собою народ тако умствовати обыкл. Что же, егда еще и плевельные властолюбивых духовных разговоры приложатся, и сухому хврастию огонь подложат? Толико простые сердца мнением сим развращаются, что не так на Самодержца своего, яко на Верховного пастыря (т. е. опять-таки на патриарха) в коем-либо деле смотрят. И когда услышится некая между оными распря, вси духовному паче, нежели мирскому правителю, аще и слепо и пребезумно, согласуют и за него поборствовати и бунтоватися дерзают, и льстят себе окаянии, что они по Самом Бозе поборствуют, и руки свои не оскверняют, а освящают, аще бы и на кровопролитие устремились. – Изрещи трудно, коликое отсюда бедствие бывает. Самою вещью не единожды во многих Государствах сие показалось: вникнуть только во Историю Константинопольскую, ниже Юстиниановых времен, и много того покажется. Да и Папа не иным способом толико превозмог: не точию Государство Римское полма пресече (т. е. пополам рассек) и себе великую честь похити, но иные Государства едва не до крайнего разорения не единожды потрясе. Да не вспомнятся подобные и у нас бывшие замахы. Таковому злу в Соборном духовном Правительстве (т. е. в Синоде) несть места».

Так вот что сделал Петр, вот откуда «паралич» русской церкви.

Москва, «третий Рим», от Рима второго, Византии, унаследовала, вместе с православием и самодержавием, всемирно-исторический вопрос об отношении «кесарева» к «Божьему», царства от мира к царству «не от мира сего», государства к церкви, то есть все тот же, хотя и в иной области, вечный вопрос об отношении духа к плоти. В христианском самодержце идея римского кесаря, обладателя вселенной, Августа, Александра Великого, Кира, и еще глубже в сказочную древность – до библейского царя Навуходоносора, человека, который назвал себя Богом и велел поклоняться себе как Богу – идея Человекобога встретилась с идеей Богочеловека. И в русском самодержавии скрывалась возможность этого же самого противоречия, которого Рим второй не разрешил, от которого он и погиб. «Да не вспомнятся подобные и у нас бывшие замахы» – эти слова Духовного Регламента относятся, конечно, к борьбе патриарха Никона, русского «папы», с тишайшим царем Алексеем из-за преимущества духовной власти перед светскою. Победа Алексея над Никоном была чисто внешняя, политическая. Внутренний религиозный вопрос, поставленный в этой борьбе, остался неразрешенным, совесть царя – неуспокоенной. Вся внутренняя культурная жизнь России, и после падения Никона, заключалась все-таки в церкви – по Домострою строилась, как церковь.

И вот одним росчерком пера под Духовным Регламентом «в 25 день Генваря 1721 году» Петр разрубает этот гордиев узел, решает этот всемирно-исторический вопрос, подчиняет церковь государству, православие – самодержавию. Одним ударом и «обезглавил» он русскую церковь, уничтожив патриаршество, и «обмиршил» русское государство, сняв с него церковный облик, разорив церковное домостроительство древней России. Отныне деятельность церкви



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) становится лишь «духовною политикой», по выражению Регламента, частью более обширной и важной политики государственной; сама церковь становится одним из колес огромной машины – «пальцем от ноги» железного колосса. Существуют берг-, юстиц-, комерц-коллегии; среди них – и коллегия духовная; в ней точно такие же чиновники, члены-советники, «асессоры», «вице-президенты» и «президенты», как во всех остальных коллегиях. Настоящий глава этого «соборного правления» – конечно, не президент Синода, «блюститель патриаршего престола», какой-нибудь Стефан Яворский, а сам Петр. «Делать сие (в сущности, делать все) должна Коллегия Духовная не без нашего соизволения» (то есть государева), сказано в Регламенте. Петр соединил в себе власть русского царя с властью русского патриарха – «кесарево» с «Божьим».

«В коих правилах писано царю церковью владеть», – спрашивал протопоп Аввакум царя Алексея и с гораздо большим правом мог бы спросить Петра Алексеевича. Это и есть глубочайший, в сущности, единственно жизненный вопрос всех трех веков раскола. Ну, конечно, тут дело шло не о пустяках – не о хождении по-солонь, не о двуперстном знамении, а о чем-то действительно важном, всемирно-историческом: раскол есть бессознательный бунт русского христианства – «крестьянства» против языческого и господского «обмирщения» России в «петербургском периоде» русской истории. – «А ты, миленькой, посмотри-тко в пазуху-то, царь христианский!.. Ты ведь, Михайлович, русак... Говори своим природным языком, не унижай его и в церкви, и в дому. Как нас Христос научил, так подобает говорить». Россия «петербургского периода» заговорила не христианским и не крестьянским, не «природным» языком своим. Вот что верно понял и высказал раскол – насколько ранее, насколько сильнее, чем славянофилы, может быть, даже сильнее, чем Достоевский. Что, в самом деле, увидел бы «христианский царь» Петр, если бы заглянул в свою «пазуху» в ту минуту, когда подписывал Регламент, или давал подписывать членам Духовной Коллегии смертный приговор царевичу Алексею? Говоря о неправославном величании царей в никонианской церкви: «помолимся о державном святом государе», – «от века несть слыхано, возмущается все тот же неистовый протопоп, кто бы себя велел в лицо „святым“ звать, разве Навуходносор вавилонский! Да, досталось ему, безумному! Семь лет быком походил по дубраве, траву ядыше, плачучи. Хорошо; слава Богу о сем... А то приступу не было: Бог есмь аз! Кто мне равен? Разве небесный! Он владеет на небеси, а я на земли равен ему! Так-то и ныне близко того». Ежели «близко того» было при отце, то сделалось еще ближе при сыне.

«Он бог твой, бог твой, о, Россия!» – несколько лет спустя после смерти Петра пел о нем тоже человек из крестьянства – Ломоносов; это сравнение царя с Богом только обычная в одах риторика, идущая, впрочем, из подлинного языческого *imperium Romanum*: «*divus imperator*», «Кесарь Божественный», «Кесарь – Бог». В одной из проповедей своих сочинитель Духовного Регламента, Феофан Прокопович, еще при жизни Петра называл его в лицо и всенародно «Христом»; – конечно, и это тоже риторика второго христианского *imperium Romanum*, Византии: «христос» тут с маленькой буквы, в смысле «помазанника Божьего». Но под этою несколько жуткою для нас игрою слов не скрывается ли очень глубокая, старая для Европы, новая для России религиозно-политическая мысль о совершенном подчинении «Кесареву» «Божьего», церковного государственному – та самая мысль, которую проникнут и Духовный Регламент? Раскольники XVIII века вспомнят этот стих Ломоносова о «боге России» и с ужасающе искренностью, до мученических кровей, до самосожжений в срубах, поверят, будто бы Петр действительно, подобно «нечестивейшему из царей Навуходносору», делал себя Богом, говорил: «Бог есмь аз!» и что, следовательно, тот, кого сочинитель Духовного Регламента, только играя словами, называл «христом», уже без всякой игры слов, в самом страшном, точном смысле, есть Антихрист. И в этой чудовищной легенде о Петре-Антихристе выразит народная мистика свой самый глубокий, испытующий вопрос об отношении русского самодержавия к русскому православию – идеи «Человекобога» к идее «Богочеловека».

Страшен удар, нанесенный церкви Петром, и то состояние, в которое он поверг ее, действительно, похоже на состояние «паралича». Но в том-то и обнаружилась уже не историческая, а сверх-историческая, мистическая крепость церкви, что и этот удар был для нее спасителен, что и Петр, думая, сделать церковь орудием своим, сам оказался лишь орудием Высшей воли.

Недаром сравнивает Духовный Регламент «замаху» Никона с властолюбивыми происками пап: идея патриаршества, как понимал его Никон, доведенная до конца, есть идея папства, идея духовного самодержавия, противопоставленного

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) самодержавию светскому, идея церкви, которая поглощает в себе государство и сама становится государством. Если бы удалось то, чего хотел Никон, то русский патриарх сделался бы русским папою; православие изменило бы своей самой внутренней сущности, и восточная половина христианского мира пошла бы по тому же пути, как западная.

Два пути указаны Господом церкви. Первый – путь Петра. «Симон Ионин! любишь ли ты меня больше, нежели они?! – Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. – Иисус говорит ему: паси агнцев Моих. – Еще говорит ему: паси овец моих» (Иоанна XXI). *Passe oves meos* – недаром слова эти начертаны на куполе римского Петра. «Един пастырь, едино стадо». Начало всемирного единства, объединения и есть то начало, которое осуществляет в веках и народах церковь Римская, церковь Петра. «Ты – Петр (камень), и на сем камне я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Матфея XVI). Начало непоколебимой, каменной крепости, твердости, стойкости предания и есть опять-таки по преимуществу начало церкви западной. Но Петр, постигнув раньше всех тайну Воплощения, тайну Первого Пришествия, и раньше всех ответив Господу на вопрос Его:

«– А вы за кого почитаете Меня?»

«– Ты Христос, Сын Бога Живого», – не постиг тайны Воскресения, тайны Второго Пришествия. Когда Иисус открыл ученикам Своим, что должно Ему пострадать, умереть и воскреснуть – «Петр, отозвав Его, начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! Да не будет этого с Тобой! – Он же, обратившись, сказал Петру: отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн, потому что думаешь не о том, что Божье, но что человеческое» (Матфея XVI). И самый сильный оказался все-таки слабым, и Петр – камень – недостаточно твердым: «Прежде, нежели пропоет петух, отречешься от Меня трижды». Сколько раз и церковь Петра отрекалась от Господа в веках и народах, думая «не о том, что Божие, но что человеческое», смешивая царства от мира и не от мира сего. Последнее, самое страшное и еще неведомое отречение Петра не предсказано ли в этом, столь таинственном, пророчестве в последних на земле словах Иисусовых, сказанных тотчас же после завета: «паси овец моих»: «Истинно, истинно говорю тебе: когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел; а когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя и поведет, куда не хочешь» (Иоанна XXI). Что это значит? Не есть ли это то самое, о чем говорит Великий Инквизитор Достоевского: «Мы не с тобой, а с ним», – то есть с дьяволом, с Антихристом. Недаром Господь те самые слова, которые сказал некогда дьяволу во время искушения в пустыне, повторяет, обращаясь к Петру: «Отойди от Меня, сатана!» Старый западноевропейский христианский мир есть этот «состарившийся Петр», который простирает руки свои, и уже не Христос, а «другой» препоясывает его и насильно ведет. Дух не-святой плоти, дух язычества, которым пропитана вся западноевропейская культура, наука, искусство, общественность, даже сама церковь, от Возрождения до Революции, от Макиавелли до Наполеона, от Гёте до Ницше, – и есть этот «другой», препоясывающий дряхлого Петра и ведущий его, куда не хочет он – прочь от Христа, против Христа, к последнему отступлению. Не ошибся ли, однако, Достоевский, считая это последнее отступление не временным, а вечным. Пропоет петух – и Петр покается и горько заплачет, и вернется к Господу, и все-таки пойдет за ним. «Иди за Мною» – недаром же это сказано ему после пророчества о том, что он пойдет «за другим» (Иоанна XXI). Так, в судьбе апостола Петра предрены всемирно-исторические судьбы церкви Западной.

А вот и другая судьба, другой путь.

«Господи! а он что?» – обратившись и увидев Иоанна, спрашивает Петр уходящего навеки Господа. – «Иисус говорит ему: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду, что тебе до того? Ты иди за Мною. – И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду, что тебе до того?» (Иоанна XXI). Словами этими и кончается Евангелие. В судьбе Иоанна не предрены ли судьбы церкви, «пребывающей» до Второго Пришествия? Как Петр постиг тайну воплощения – Плоти рождающейся, так Иоанн постиг тайну воскресения – Плоты воскресающей. Как Петр исповедал раньше всех: Ты пришел, Ты Христос, Сын Бога Живого, – так Иоанн исповедует раньше всех: Ты приидешь; «и Дух, и невеста говорят: прииди! – Ей, гряди, Господи Иисусе!» Церковь Петра обращена лицом к прошлому – к Первому – церковь Иоанна – к будущему – ко Второму Пришествию. Иоанн, любимый ученик Господа, возлежавший на груди Его, один из всех учеников услышал и передал нам это

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) самое таинственное слово Учителя о «невмещенной» истине и о Духе, который откроет нам истину: «не оставляю вас сиротами, пошлю вам Духа Своего». Церковь Петра есть церковь «вмещенной», церковь Иоанна – «невмещенной» истины. В церкви Петра – тайны Плоты Святой; в церкви Иоанна – откровение Духа Святого. В церкви Петра – водное; в церкви Иоанна – огненное крещение. В церкви Петра – начало единого Пастыря; в церкви Иоанна начало соборное; «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их». Наместник Христа, видимый глава, папа, не нужен ей, ибо Сам Христос – ее Глава невидимый, пребывающий в ней до скончания века: «И се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Матфея XXVIII). Петр – камень; и в церкви Петра – неподвижная каменность, крепость, верность Пришедшему. Иоанн – «Сын Громов»; и сам он весь – как «стремящийся гром, как молния, которая исходит от востока и видна бывает даже до запада»; и церковь его вся – движение, устремление, молния от Востока до Запада, от Пришедшего ко Грядущему, от таинства Плоты Святой к откровению Духа Святого. Ежели церковь Петра есть Церковь Западная, то Восточная, или, вернее, Западно-Восточная, всемирная, не настоящая, а будущая, по преимуществу «соборная» в своем последнем, еще не раскрывшемся предназначении, есть церковь Иоанна, церковь Духа Святого и Второго Пришествия. Тайна эта еще не раскрылась, ибо не исполнились времена и сроки; церковь Восточная, в противоположность Западной, как бы все еще не обрела своего Апостола, еще не явился он, пребывающий в ней, по слову Господа, до Второго Пришествия; и все еще остается она безыменной, бездейственной во всемирной истории, колеблясь только в отклонениях своих между Петром и Павлом – между католичеством – от Иосифа Волоцкого до Стефана Яворского, и протестантством – от Феофана Прокоповича... до современного «культурного» русского священника, хотя бы, например, моего почтенного возражателя в философском Обществе о. Григория Петрова. Но время близко; тайна уже открывается: когда начнет совершаться Второе Пришествие (а оно уже невидимо начало совершаться), когда сила отталкивания, отрицания, умерщвления плоти заменится силою притягивания, утверждения, воскресения плоти, тогда и будущая Церковь Западно-Восточная обретет, наконец, свое всемирно-историческое имя и действие – явится как церковь Иоанна, рядом с церковью Петра и Павла; – тогда-то кончится отступление Петра, и Петр соединится с Иоанном, и примирит Иоанн Петра с Павлом; православие – свобода Христова – в любви примирит католичество с протестантством – веру с разумом. В камень Петра, в скалу предания ударит молния откровения, и потечет из камня ключ воды живой. И в этом окончательном соединении церковей трех Верховных Апостолов – Петра, Павла, Иоанна – во единую соборную и апостольскую, уже, действительно, вселенскую Церковь Святой Софии, Премудрости Божьей, коей глава и первосвященник Сам Христос, совершатся последние судьбы христианского мира.

На Западе, под сенью церкви Петра, «состарившегося», ведомого «другим», совершилось первое подготовительное Возрождение, которое принято было за возрождение «языческое», потому что от Рафаэля до Гёте и Ницше, бессознательно искало оно «Святой Плоти» в язычестве, не найдя ее в старом христианстве, с его бесплотной святостью. Не совершится ли на Востоке второе и окончательное, не языческое, а христианское Возрождение, которое найдет Святую Плоть, потому что будет сознательно искать ее уже в самом христианстве? Кажется, второе Возрождение это и начинается, действительно, ежели не в самой русской церкви, то около нее и близко к ней, именно в русской литературе, до такой степени проникнутой веяниями нового таинственного «христианства Иоаннова», как еще ни одна из всемирных литератур.

Вот почему Определение Синода о Л. Толстом имеет такое огромное и едва ли даже сейчас вполне оцененное значение: это ведь, в сущности, первое, уже не созерцательное, а действенное и сколь глубокое, историческое соприкосновение русской церкви с русской литературой пред лицом всего народа, всего мира. И хотя соприкосновение это пока лишь обоюдно отрицательное, но уже и теперь, кажется, предвидима возможность иных, гораздо более глубоких и действенных, обоюдно утверждающих соприкосновений.

До какой степени я убежден, что свидетельство церкви о неверии Л. Толстого, как мыслителя, в христианского личного живого Бога-Отца и в Единородного Сына Божьего, а следовательно, и свидетельство об его отпадении от христианства есть истина, – видно из того, что многие страницы предлагаемого исследования, написанные еще до Определения Синода, посвящены были доказательству этой истины. Но вот вопрос: исчерпывает ли религиозная мысль, сознание Л. Толстого всю глубину его подлинного религиозного существа?

«Можно многое знать бессознательно», – говорит Достоевский. Кажется, слово это ни на ком не оправдалось в большей мере, чем на Л. Толстом: вот кто бесконечно многое «знает бессознательно». Уже не отдельными страницами, а всю книгу мою я ведь только и старался показать, до какой степени слабо, скудно, мимолетно все, что Л. Толстой сознает, во что он верит или не верит, как мыслитель, – по сравнению с тем, что он «знает бессознательно», как вещей «тайновидец плоти»; всю книгу мою я старался показать, что в Л. Толстом живут и всегда жили два не только отдельные, но иногда и совершенно друг другу противоположные, враждебные существа, «два поочередно сменяющиеся характера», как бы два человека; маленький мыслитель, лже-христианин, «старец Аким», и великий подлинный язычник, дядя Ерощка. Что обманчивый «двойник», призрачный «оборотень», «самозванец» Л. Толстого, не столько даже «мыслящий», сколько «умствующий» старец Аким, отпал от Христа и в своем бесплотном и бездушном, всеотрицающем «христианстве» дошел до почти совершенного безбожья, буддийского нигилизма, – в этом, повторяю, сомнения быть не может. Но истинный Л. Толстой, великий язычник, дядя Ерощка, не отпадал, да и не мог бы отпасть от христианства, уже по той причине, что он и не был никогда христианином. Язычество истинного Л. Толстого есть нечто первородное, первозданное, никакими водами крещения не смываемое, не растворимое, потому что слишком стихийное, бессознательное. Говоря грубо, но точно, Л. Толстого христианство «неймет»; вода крещения с него – «как с гуся вода». Не то чтобы он не хотел христианства; напротив – он только и делал всю жизнь, что обращался в христианство. Но когда он говорит о христианстве, чувствуется, что он говорит совсем «не о том», – все равно, верно или неверно, но главное – «не о том». Это ему не дано. Как, за что, почему все дано, только не это? малейшим из малых дано, а ему отказано? – мы не знаем: тут какая-то великая тайна Божья, какое-то мистическое непризвание или призвание к иному, какие-то особые пути спасения, которых мы пока не ведаем. И все-таки утверждать, будто бы Л. Толстой – не двойник, не оборотень, не самозванец, а подлинный граф Лев Николаевич Толстой, великий писатель земли русской, – не верит в «живого Бога», было бы слепую и вопиющую несправедливостью. Не только он верит в Бога, но даже верит в Него так, как немногие из пребывающих в христианстве. Ему ли не верить в Бога, когда «всю жизнь Бог мучил» его, «только это одно и мучило?» Ему ли не верить в Бога, когда вся его трагедия именно в том, что он всю жизнь старался не верить в своего собственного «живого Бога», желая обратить Его в мертвую, отвлеченную формулу, математический значок  $x$  для уравнений нравственных польз – и не мог этого сделать и никогда не сделает? О, конечно, это не христианский Бог, не Отец Единородного Сына! Это Бог древнего языческого и ветхозаветного ужаса, того самого, который поверг Израиля перед дымящимся в огне Синаем. «Мне отмщение и Аз воздам» – как прозвучали слова эти в душе Л. Толстого, так и остались в ней навеки – и уже никакие слова человеческие не могут их заглушать: они звучат в ней, подобные грому, все грознее, все немолчнее. Это Бог Адонаи – безымянный, имя которого слишком страшно, чтобы произнести его на языке человеческом; Бог у которого нет еще Слова, сознания, Логоса, нет Сына Единородного; Бог, которому все равно дети – все живое, животное, хотя бы даже бессловесное – вся ерощкина «Божья тварь», вся многоязычная «многоочитая плоть», возносящая на крыльях своих престол Его и вопиющая свят, свят, свят Господь Саваоф.

У Достоевского старец Зосима отвечает на вопрос одного юноши: «Да неужто и у них (то есть у зверей) Христос?» – Как же может быть иначе, – ибо для всех Слово, все создание и вся тварь (конечно, и ерощкина толстовская «Божья тварь»), «каждый листик устремляется к слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие». И Л. Толстой тогда именно, когда всего менее думает о христианстве, всего менее сознает себя христианином, – всего ближе ко Христу; там, в своем глубочайшем, первозданном язычестве, он так же, как вся «Божья тварь», вся еще бессловесная, но уже многоочитая плоть, «устремляется к слову, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие».

Надо же понять раз навсегда: язычество, по крайней мере, на своих последних высших пределах, например, в эллинстве (Софокл, Сократ, Платон) не есть нечто навеки противоположное христианству, а лишь дохристианское и, вместе с тем, неизбежно ведущее к христианству; преображенное язычество включается в христианство, как преображенная плоть включается в дух. Идея эта до такой степени родственна православной церкви, что наши старинные московские иконописцы в церквах рядом со святыми изображали Гомера, Гесиода, Еврипида,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Платона и прочих, «их же в неверии касаешься благодать Духа Св.» – сказано в Иконописном Подлиннике.

Одно из таких бессловесных касаний Л. Толстого к христианству есть Платон Каратаев. Тут нет «Слова», сознания, Логоса, нет даже имени Христа; но тот, кто создал подобный образ, может быть, и не дошел и никогда не дойдет до Христа, все-таки несомненно шел и если бы дошел, то не ближе ли оказался бы к Нему, чем многие уже пребывающие с ним?

Недаром же и Достоевский, который ведь кое-что разумел в христианстве, свидетельствуя об «отпадении» Л. Толстого от «русского всеобщего и великого дела», то есть от исторического народного христианства, в то же время утверждает прямо, что глубочайшая, хотя, конечно, бессознательная, мысль христианская выражена в примирении Вронского с Карениным над умирающей Анною. Я старался показать в моем исследовании, что Достоевский есть как бы «противоположный близнец» Л. Толстого, и что одного нельзя понять без другого, к одному нельзя придти иначе, как через другого. Язычество Л. Толстого – прямой и единственный путь к христианству Достоевского. Тайновидение духа у одного отражается и углубляется тайновидением плоти у другого, как бездна неба бездною вод. Они перекликаются, разными голосами говорят об одном и том же. Если бы не было дяди Ерошки с его «Божьей тварью», то не было бы и старца Зосимы с его сознанием, что у «всей твари – Христос», по слову самого Слова: «идите и проповедуйте Евангелие всей твари» (Марка XVI, 15). Л. Толстой чувствовал, что Достоевский – «самый близкий, самый нужный ему человек». И чувство это оправдалось. Никогда не встречаясь в жизни, они все-таки вместе жили, вместе творили, черпая противоположные струи из одного источника. Будем же надеяться, что они встретятся там, вместе предстанут и вместе оправдаются перед Высшим Судом: язычество Л. Толстого оправдывается христианством Достоевского.

Нельзя требовать от русской церкви художественной критики. Но тут и совсем без критики, кажется, не обойдешься. Тут для последнего суда нужно последнее знание, которое может дать только любовь. Критика и есть это последнее знание любви. Без критики тут слишком легко промахнуться и попасть не в того, в кого цель: целить в «двойника», в христианского «оборотня», «старца Акима» – мыслителя Л. Толстого, а попасть в настоящего и ни в чем неповинного «дядю Ерошку» – художника Л. Толстого. Неуклюжий, слепой великан попадет, а зоркий, маленький оборотень ускользнет, как он всегда ускользает.

Главное, следует помнить, что со стороны Л. Толстого в его отпадении от христианства не было злого умысла, злой воли: кажется, он сделал все, что мог, – боролся, мучился, искал. У него было здесь, на Земле, великое алкание Бога; просто не верится, чтобы это ему и там не зачлось. У кого из нас было большее алкание? Страшно за него, что он все-таки не насытился. Но ведь и за нас тоже страшно, пожалуй, даже страшнее, чем за него: если и такой, как он – «соль земли», – оказался «не соленую солью», то чем же окажемся мы? Мы ведь мерим его ужасною мерою, которая «шире вселенной». Как бы и нам не отмерились эту же самую мерю, и чем-то мы окажемся по ней? Да, говоришь иногда о Л. Толстом (потому что нельзя, повторяю, молчать – камни возопиют), доказываешь, что он не христианин – и вдруг подумает: ну, а кто же ты сам? так ли ты уверен в своем собственном христианстве? Кое-что ты твердо знаешь; но есть знание, которое обязывает к действию, а где твое действие? И страшно станет. Страшно, Господи! не суди нас всех и его не суди – «прости, пропусти мимо, без суда Твоего!»

Между таким писателем, как Л. Толстой, и всеми его читателями есть чувство взаимной ответственности, как бы тайная круговая порука: ты за нас – мы за тебя; не можем мы тебя покинуть, если бы даже ты сам покинул нас: ты слишком нам родной; ты – мы сами в нашей последней сущности. Мы не можем, не хотим спастись без тебя: вместе спасемся или вместе погибнем. Так нам кажется, потому что мы любим его. Ну, а что, если мы все-таки недостаточно любим его? Вот он сам говорит: «Мне нужно одному самому жить и одному самому умереть». Какое это для нас жестокое слово! Мы-то думали, что мы вместе с ним и в жизни, и в смерти, а он чувствует, что он – один и что никто его не любит. Не потому ли это, что мы, действительно, мало любим его, не умеем любить как следует, любим не его самого, а кого-то другого, вместо него? Может быть, и в этом случае с церковью, если бы мы больше любили и окружили, обступили его с действительною мольбою к нему, молитвою за него, с действительною верою в невозможное – в чудо его обращения, – то он не устоял бы, содрогнулся бы, что-то понял бы, если и не то, о чем мы

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) молим, то понял бы, по крайней мере, что он чего-то не понимает, что не все так просто, как ему кажется, и что нельзя отталкивать нас с такой жестокостью; язык не повернулся бы у него для этого невероятного слова о том, что он – один; рука не поднялась бы для такого кровавого оскорбления церкви, как обвинение в «клевете» и в «подстрекательстве» к убийству.

Нельзя было церкви не засвидетельствовать об отпадении Л. Толстого, как мыслителя, от христианства. Но, может быть, это не последнее слово церкви о нем; может быть, она когда-нибудь засвидетельствует и то, что, подобно языческому слепцу «Омиру», чей лик изображен рядом с ликами православных святых в Московском Благовещенском соборе, – и этот новый слепец христианства, в своем ясновидении всей «Божьей твари», касается «Духа Святого», «устремляется к Слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего совершая сие».

С Петра Великого за церковь – государство, за жезлом духовным – меч гражданский, по незабвенному слову Духовного Регламента: «Делать сие должна Коллегия не без Нашего соизволения». Надо же быть исторически справедливым, мало того, исторически милосердным и к русскому образованному обществу. Нельзя обвинять его за этот слишком естественный вопрос, который шевелится в уме: в данном случае, относительно Л. Толстого, у которого бунт против церкви так неразрывно связан с бунтом против государства, – насколько и самодействие церкви независимо от внушений государственных? Насколько вообще является бывшая Духовная Коллегия подлинным, не только историческим, но и мистическим представителем русской церкви? Но тут-то и возникает поставленный мною раньше вопрос о действительности того «паралича», в котором, по мнению Достоевского, находится вся русская церковь с Петра Великого, вследствие ее внешнего механического подчинения государству? Что, собственно, произошло: параличный ли, исцеленный по слову Господа, встал и поднял руку для своей защиты, или же он все еще лежит в параличе, и это кто-то другой, стоящий за ним, поднял омертвевшую руку расслабленного, чтобы ударить ею своего собственного врага? И этот «другой» не есть ли «Христос» Феофана Прокоповича, Христос с маленькой буквы? «Когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел; а когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя и поведет, куда не хочешь». Что, если это пророчество относится не только к церкви Западной, но и к Восточной? Да, здесь опять возникает и вдруг обостряется до последней остроты своей не решенный, а лишь отсроченный Петром I вопрос об отношении Самодержавия к Православию.

## Глава первая

«Древний Рим первый родил идею всемирного единения людей и первый думал (и твердо верил) практически ее выполнить в форме всемирной монархии. Но эта формула пала перед христианством – формула, а не идея. Ибо идея эта есть идея европейского человечества, из нее составилась его цивилизация, для нее одной лишь оно и живет. Пала лишь идея всемирной римской монархии и заменилась новым идеалом всемирного же единения во Христе». Это говорит Достоевский в «Дневнике писателя».

Фридрих Ницше в своем «Антихристе» также подходит, хотя и с другой стороны, к неразрывной связи и как будто неразрешимому противоречию между всемирно-объединяющей идеей христианства и Римской Империи. «Христианство, – говорит он, – разрушило то, что стояло перед людьми вековечнее меди – *aere perennius* – живое тело *imperium Romanum*, самую великую связующую форму в самых трудных условиях, когда-либо донине достигнутую, по сравнению с которой все, что было прежде и после, – только куски, обломки, неудачные попытки, – разрушило ее, так что не осталось камня на камне, так что германцы и прочая сволочь могли овладеть ею. Невероятное дело римлян, завоевание почвы под великую культуру, для которой время терпит (*die Zeit hat*), христианство уничтожило за ночь. – Неужели этого все еще не понимают? *Imperium Romanum*, с которым нас все больше и больше знакомит история римской провинции, – изумительнейшее художественное произведение великого зодчества – было только началом, строением, рассчитанным на тысячелетия, которые должны были доказать его прочность. До сих пор никогда так не строили, никому в голову не приходило строить в подобных размерах – *sub specie aeterni!*»

Едва ли здесь Ницше прав и даже справедлив к христианству; едва ли было оно единственной причиной разрушения, а не последним толчком, от которого завалилось и без того уже, вследствие внутренних причин, расшатанное здание

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) imperium Romanum. И уж, во всяком случае, главной религиозно-культурной идеи Рима – идеи «всемирного единства» не уничтожило христианство: оно приняло, впитало ее в себя, действительно «высосало» эту живую кровь, этот дух живой из полумертвого римского тела. И вместе с тем дало ей новую плоть, новую жизнь. Тогда лишь именно, когда от исполинского здания империи, казавшегося «вековечнее меди», «не осталось камня на камне», – обнажился перед людьми его не исполненный замысел, внутренний остов; тогда лишь заключенная в этом замысле идея получила все свое значение, приобрела в глазах людей всю свою силу. Перестав быть настоящим, Рим стал не только прошлым, но и будущим, стал «вечным городом»; перестав быть вещественным, сделался духовным – умер для того, чтобы постоянно воскресать и преследовать европейское человечество в течение всех Средних веков, как призрак, как самая великая культурно-религиозная мечта.

«И вот, – говорит Достоевский, – началась опять попытка всемирной монархии совершенно в духе древнеримского мира, но уже в другой форме». – «Римским папством было провозглашено, что христианство и идея его, без всемирного владения землями и народами не духовно, а государственно, другими словами, без осуществления на земле новой всемирной римской монархии, во главе которой будет уже не римский император, а папа, – осуществимо быть не может».

Здесь-то открывается связь всякой политики, доведенной до своих последних пределов – с религией: «устроиться всемирно» человечество не может помимо Бога, без Бога – так, как будто вопроса о Боге вовсе нет, а может только с Богом или против Бога. Вместе с тем здесь же обнаруживается какой-то некончающийся поединок в самой глубине христианства, какое-то неразрешимое или, по крайней мере, неразрешенное противоречие, которое еще в первые века религиозная мысль выразила в сказании о борьбе Христа и Антихриста; начало же этой борьбы восходит до самого Евангелия: «И возвед Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое. – Иисус сказал ему в ответ: отойди от меня, сатана; написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи».

«Мы не с Тобой, а с ним, вот наша тайна! – говорит у Достоевского Великий Инквизитор. – Мы давно уже не с Тобой, а с ним, уже восемь веков... Мы взяли от него то, что Ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал Тебе, показав Тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч Кесаря и объявили лишь себя царями земными. – Мы будем кесарями и тогда уже помыслим о всемирном счастье людей. – Потребность всемирного соединения есть последнее мучение людей. Всегда человечество в целом своим стремилось устроиться непременно всемирно. Много было великих народов с великою историей, но чем выше были эти народы, тем были и несчастнее, ибо сильнее других сознавали потребность всемирности соединения людей. Великие завоеватели, Тимур и Чингисханы пролетели, как вихрь по земле, стремясь завоевать вселенную, но и те, хотя и бессознательно, выразили ту же самую великую потребность человечества ко всемирному и всеобщему единению. Приняв меч и порфиру кесаря, Ты основал бы всемирное царство и дал всемирный покой. Ибо кому же и владеть людьми, как не тем, которые владеют их совестью, и в чьих руках хлебы их? Мы и взяли меч Кесаря, а, взяв его, конечно, отвергли Тебя и пошли за ним».

Здесь Достоевский без всяких оговорок противопоставляет идеал всемирного единения в Западной церкви идеалу Восточной: утверждает, что на Западе осуществлялось это единение против Христа в исключительно языческом духе, что Западная церковь претворялась в государство, шла от царства небесного к земному, от духа к плоти; тогда как на Востоке уже не церковь стремилась сделаться государством, а наоборот – государство церковь; здесь только, будто бы, шла она по истинному пути, указанному Христом, от царства земного к небесному, от плоти к духу.

Едва ли, однако, такое противоположение оправдывается исторической действительностью: стоит лишь вспомнить отношения церкви и государства, патриархов и кесарей второго Рима – Византии; или ближе, спор нашего русского святителя Нила Сорского с Иосифом Волоцким о монастырских имуществях, о праве церкви на «владение землями» – т. е., на приобщение к «царству земному»; или еще ближе, спор патриарха никона с Алексеем и окончательное «обмирщение» духовной власти, ее совершенное поглощение государством в Духовном Регламенте Петра Великого («со времени Петра

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org), русская церковь в параличе», – говорит сам Достоевский), Петра, который, уничтожая патриарший сан и встречая поддержку в таких представителях церкви, как Феофан Прокопович, объявил себя единым главою светской и духовной власти и тем самым, по выражению раскольников, увидевших именно в этом одно из знамений Антихристового пришествия, «обезглавил» русскую церковь; – стоит вспомнить все это и сколь многое другое для того, чтобы понять, что борьба «могучего и умного Духа пустыни» с духом Христовым совершалась не только на Западе, и что судьбы восточного христианства так соответствуют судьбам западного, что противопоставлять их одно другому, по крайней мере, столь безоглядно, не для одного будущего, но и для прошлого, как это делает Достоевский, – невозможно, неисторично. В действительности, великая борьба двух царств – от мира и «не от мира сего» – нигде не окончена, ни на Западе, ни на Востоке. И здесь, и там, одинаково, на всем протяжении всемирно-исторического развития христианства, продолжалось и продолжается второе искушение Христа земными царствами, мечом Кесаря. И дух Великого Инквизитора мог бы сказать Христу от лица не только римско-католической церкви: «Мы исправили подвиг Твой; мы взяли меч Кесаря, а взяв его, конечно, отвергли Тебя и пошли за ним. Мы не с Тобой, а с ним, вот наша тайна!»

Тайна эта и донныне совершается: и донныне идея всемирного царства земного, *imperium Romanum*, государства, поглощающего церковь, второго Рима, которому дана власть от «князя мира сего» – «ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее» – идея римского Кесаря, Человека-Бога, или Бога-Зверя – «кто подобен зверю сему и кто сразится с ним?» – не уничтожена, а только противопоставлена христианством идее царства Божьего, идее третьего Рима, церкви, торжествующей над государством, идее Агнца и Первосвященника небесного Иерусалима – идее Богочеловека. И каждый раз, когда, все равно на Востоке или на Западе, возникает в человечестве мысль о всемирном единении, происходит и новое столкновение этих двух, как выражается Достоевский, «величайших идей из всех, какие когда-либо существовали на земле».

«Попытка римской монархии шла вперед и изменялась непрерывно, – говорит он далее. – С развитием этой попытки, самая существенная часть христианского начала почти утратилась вовсе. Отвергнув, наконец, христианство духовно, наследники древнеримского мира отвергли и папство. Прогремела страшная французская революция, которая, в сущности, была не более, как последним видоизменением и перевоплощением той же древнеримской формулы всемирного единения». Достоевский и здесь не договаривает: французская революция выразила одну лишь республиканскую сторону Рима, преувеличила отрицательные идеи свободы и разрушения в ущерб положительным идеям объединяющей власти и всемирного зодчества. В действительности, последним и донныне величайшим, хотя все еще не совершенным, неокончательным воплощением этой древнеримской идеи была не сама революция, а «выброшенное на берег океаном революции чудовище» – Наполеон.

«О, Наполеон, в тебе нет ничего современного, – ты весь как будто из Плутарха!» – воскликнул однажды корсиканец Паоли, товарищ молодого Бонапарте. «Наследником древних Кесарей» называет его Тэн, сравнивая Наполеоновскую монархию с монархией Диоклетиана и Константина Великого. Наполеон и сам не только чувствовал, но и сознавал связь свою с Древним Римом. Когда был он еще первым консулом, современники уже угадывали его замысел – «изменить лицо Европы и воскресить Западную Римскую Империю – „changer la face de l'Europe et ressusciter l'empire de l'Occident“.» – «Я хочу, – говорит Наполеон, – господствовать на море так же, как на земле, владеть Востоком и Западом». Смысл всех Наполеоновских войн – основание всемирной монархии, возрождение древней римской культуры в новых, более сознательных и величественных формах для того, чтобы «утвердить, освятить, наконец, господство разума и полное проявление, совершенное торжество всех человеческих сил – d'etablir, de consacrer enfin l'empire de la raison et le plein exercice, l'entiere jouissance de toutes les facultes humaines». – «Посредством мирского, Император будет иметь в своей власти духовное и посредством Папы – совесть, – par le temporel l'Empereur tiendra le spirituel et par le Pape les consciences». – «Париж сделался бы столицей христианского мира, и я управлял бы миром религиозным так же, как политическим». Не напоминает ли это слово Великого Инквизитора: «Приняв меч и порфиру Кесаря, Ты основал бы всемирное царство и дал бы всемирный покой. Ибо кому же владеть людьми, как не тем, которые владеют их совестью и в чьих руках хлеба их?» – «Папа будет в Париже, – продолжает Наполеон, – ибо где же и быть главе христианской церкви, как не в столице христианского мира, рядом с главою государства?»



Конечно, все это мечты, хотя кое-что из этих мечтаний успел он воплотить и в реальнейших действиях; оценивать, однако, культурное значение Наполеона, как предзнаменующего всемирно-исторического образа, следует не только по тому, что он сделал, но и по тому, что он хотел и, при иных условиях, мог бы сделать.

На острове Св. Елены в своих воспоминаниях рассказывает он «один из своих вечных снов» – «un de ses rêves perpétuels» – свою главную мечту, такую заветную, тайную, странную, даже как будто безумную, что едва смеет сам себе признаться в ней и, может быть, нарочно облакает ее в свойственное тому времени романтическое, кажущееся в устах такого великого реалиста, как он, шутливым, преувеличение: «Я создавал религию. Je créais une religion. Я видел себя по дороге в Азию, верхом на слоне, с тюрбаном на голове и с новым Алкораном в руках, написанным по воле моей». В Азию влекло Наполеона, кроме «вечного сновидения», и реальное чутье исторической действительности. Еще в Италии 18-го Фруктидора говорил он Бурриену: «Европа – нора для кротов; нигде, кроме Востока, с его шестьюстами миллионов людей, не было великих империй и великих переворотов». По выше приведенным словам о создании новой религии можно догадываться, что и здесь разумеет Наполеон не одни политические, но и религиозные перевороты. Только там, на Востоке, казалось этому бывшему ученику Жан-Жака Руссо, почувствует он себя окончательно «сбросившим пути стеснительной цивилизации» – «debarasse des freins d'une civilisation gênante»; только там будет пустынный простор, нужный силам его для завершения начатого исполинского здания.

В этих думах о Востоке не подходит ли Наполеон к сокровенной стороне «последнего мучения людей», потребности всемирного единства? Не касается ли, хотя еще как будто ошупью, теперь все более и более открывающейся нам необходимости последнего соединения – двух духовно противоположных и вечно друг к другу тяготеющих миров – Запада и Востока, Европы и Азии – дневной культурной полусферы сознания, разума, личности и ночного, бессознательно-стихийного религиозного творчества?

«В конце концов, этот длинный путь есть путь в Индию», – говорил он за несколько месяцев до похода в Россию. – «Александр Македонский отправлялся из такой же дали, как Москва, чтобы достигнуть Ганга... С крайнего конца Европы мне нужно теперь приняться за Азию... Это будет предприятие гигантское, я согласен, но возможное в XIX веке...» В ноябре 1811 года говорил он Прадту с порывом сильного чувства: «Через пять лет я буду владыкой мира: остается только Россия, но я раздавлю ее. Il ne reste que la Russie, mais je l'écraserai».

Действительно ли, однако, взвесил он возможности «гигантского предприятия»? Отдал ли себе ясный отчет в трудностях неимоверного замысла – «раздавлив России», перешагнуть через нее в Азию? Или шел слепо, даже, может быть, преднамеренно слепо, закрыв глаза, увлекаемый силами, которые казались другим и ему самому «роковыми»? Знал ли с точностью, достойною «великого реалиста», как из глубочайшей древности, под сенью византийских преданий, в самодержавии московских великих князей и царей подземно росла идея всемирной монархии, «третьего русского Рима» («Москва есть третий Рим, – писал еще в XVI веке Савва Спиридон, – четвертому же Риму не быть вовеки») – идея, хотя менее сознательная, но зато более исторически жизненная, более цепкими корнями уходящая в землю и потому, может быть, более несокрушимая, чем его собственная идея?

Предчувствовал ли он также, что в этом небывалом поединке Восточного и Западного Кесаря суждено ему, Наполеону, стать лицом к лицу не только с императором Александром I, но и с более таинственным противником – русским народом?

Сколько бы ни говорили нам о голоде, снегах и морозах, как единственной, будто бы, причине поражения великой армии, остается открытым вопрос: была ли и внутренней причиной этого поражения только не принятая в расчет гениальным полководцем стихия русской природы или также и стихия русского духа? Во всяком случае, нам слишком хорошо известно, что чем-то существенным война Двенадцатого года отличается от всех прежних русских войн, что война эта действительно в памяти и сознании всего народа – народная – первое и единственное, со времени Петра Великого, – всемирно-историческое русское действие. Все прежние войны, от Полтавы до Суворовских походов, были, более или менее, блестящими, разумными или

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) произвольными действиями верховной власти, которая вела за собою народ; только здесь, впервые, власть и народ идут вместе, и даже в некоторых случаях власть идет за народом; мысль и воля народа становятся верховною властью. Здесь произошло нечто, с нашей внутренней русской точки зрения, почти невероятное, подобное чуду: бездна, вырытая преобразованиями Петра, как будто на мгновение исчезла, и весь русский народ встал как один человек. Какая-то новая, еще темная, едва пробуждавшаяся мысль и воля русского Востока встретилась с лучезарно-ясною, завершившеюся мыслью и волею величайшего из героев Запада, воскресителя древнеримской идеи, из которой, по выражению Достоевского, «составилась вся цивилизация европейского человечества», для которой «одной оно и живет». И эта невидная, скрытая, как молния в тучах, но, вместе с тем, как молния, всю Россию пронизавшая мысль была: Наполеон – Антихрист; эта воля была: восстать на Антихриста, спасти себя от беспощадного вывода западноевропейской культуры – не быть раздавленным, как мертвое тело, «дванадцатью языками».

Наполеон – Антихрист. И патриарх Никон, боровшийся с царем Алексеем, подобно римским папам, из-за мирской власти церкви, тоже – Антихрист. И Петр I, который, продолжая дело Московских царей и сознавая себя «наследником древних Кесарей», присвоил себе древнеримский титул «Императора», который так же, как Бонапарте, по следам Александра Великого стремился в Индию и мог бы повторить по поводу духовного регламента слова Наполеона: «Посредством светского я буду управлять духовным», – для самой чуткой, религиозной части русского народа – Антихристом. Что значит это, ни у одного из других народов с такою силою никогда не проявлявшееся, кажущееся столь нереальным, по своим источникам, и, однако, столь реальное, по своим историческим действиям, ожидание русским народом Антихриста, ожидание конца мира, Второго Пришествия? Что значит эта напряженная, как бы напуганная чуткость, эта вековая и ежеминутная готовность на борьбу со «зверем, выходящим из бездны», с тем, кто сказал Христу: «Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее»? Есть ли это только «тьма непросвещения», признак средневекового варварства, из которого и донныне Россия не вышла, или же нечто большее, более тонкое, сложное, загадочное, какая-то еще младенческая, недодуманная, но уже могущественная мысль – первые фантастические тени какого-то чуть брезжущего утра?

Во всяком случае, Наполеону оказана была в России чрезмерная честь, такая, какой и в Европе ему никто не оказывал, этим названием «антихрист». Но вместе с тем, может быть, именно здесь-то и почувствовал русский народ последнее величие в замыслах того, кто и Пушкину недаром являлся, как

Посланник Провидения,  
Свершитель роковой безвестного  
веления, –

почувствовал неизбежную связь наполеоновской всемирной монархии, «всемирного единения» – с религией. Да, что-то было здесь понято, угадано Россией в этом «сумасшедшем» («L'Empereur est fou, complètement fou», – говорил Дёкрэ Мармону), чего и в Европе никто не понял; как будто подслушана самая тайная, дерзкая, безумная мечта его: «Я создавал религию».

Наполеон не «раздавил» России: он ею сам был раздавлен, и вместе с тем, по выражению Пушкина, –

Он русскому народу  
Высокий жребий указал.

Удар Петра разбудил лишь тело, удар Наполеона – душу России. И ответом на страшный удар было не только великое всемирно-историческое действие Двенадцатого года, но и великое, всемирно-историческое созерцание – современная русская литература от Пушкина до Л. Толстого. Недаром же, именно в это время, то есть после Двенадцатого года, зародилась муза Пушкина. И молодого Пушкина и Лермонтова – первые, еще неясные, отроческие думы русской поэзии привлекал образ Наполеона.

Этот же самый образ сделался средоточием и тех двух великих произведений, которые окончательно дали русской литературе всемирное значение: Наполеон, как исторический, реальный образ в «Воине и мире» Л. Толстого, как воплощение нравственной идеи, как предмет психологического исследования об отношении героя к добру и злу – в «Преступлении и наказании» Достоевского.

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
На вопрос, поставленный русскому народу западноевропейской культурой в лице Наполеона, Россия ответила дважды: войной Двенадцатого года – во всемирно-историческом действии – и «Войной и миром», «Преступлением и наказанием» – во всемирно-историческом созерцании.

Глубокое и верное духу народа чутье указало Л. Толстому на изображение борьбы России с Наполеоном, как на самую великую задачу для современного русского художника. Трудность ее соответствовала величю, главным образом, потому, что трудность эта была двойная – требовала взаимодействия двух равных и противоположных сил, из которых каждая в отдельности встречается редко, – двух направлений философского и художественного созерцания: предстояло изобразить не только океан стихии народной во всей широте его, до последних горизонтов, но и самую уединенную, обособленную вершину, острие человеческой личности, сознание и волю героя, во всей высоте их, до последней высшей точки, до обожествленного я, ибо в изображаемой трагедии было два главных действующих лица, два борющихся противника – Россия и Наполеон. И только из совершенного созерцания этих обоих действующих лиц могло проистекать совершенное созерцание самого трагического действия; только по силе удара можно было судить о силе сопротивления, по размаху молота, уже занесенного, чтобы «раздавить Россию», – о твердости камня, о который страшный молот разбился вдребезги, по величю Наполеона – о величии России. Одно нельзя было понять, нельзя было изобразить без другого.

И вместе с тем за внешнею, реальною, историческою картиною было скрыто здесь нечто более глубокое, внутреннее, таинственное и все-таки в высшей степени реальное – если не для настоящего, то для будущего реальное: в этой, по-видимому, столь безумной, фантастической и, однако, неизбежной мысли Наполеона о создании новой религии, о завершении всемирной культуры новым религиозным откровением, «Алкораном», с одной стороны, – в легенде русского народа о Наполеоне «Антихристе» – с другой, сказалась не только стихийная, но и культурная борьба Востока с Западом, «произошло столкновение двух величайших идей из всех, какие когда-либо существовали на Земле», по преимуществу – восточной, хотя и на Западе проявлявшейся идеи «всемирного единения во Христе» или только в том, что доньше людям открылось в первом явлении Христа, Богочеловеке – с идеей, по преимуществу западной, хотя опять-таки и на Востоке проявлявшейся – идеей всемирного единения в Кесаре, в Человекобоге, в том, что доньше людям открывалось, как начало, противоположное Христу, и последний неожиданный смысл чего, может быть, откроется только во втором явлении Христа.

Да, великая задача предстояла Л. Толстому в «Войне и мире», достойная такого художника, как он, – можно сказать даже, что в современной русской литературе не было большей задачи.

Как же он исполнил ее? И прежде всего, как исполнил одну из ее половин? Каково у него одно из двух главных действующих лиц этой трагедии – Наполеон?

«Быстро отворились обе половинки двери, все затихло, и из кабинета зазвучали другие твердые, решительные шаги: это был Наполеон. Он только что окончил свой туалет для верховой езды. Он был в синем мундире, раскрытом над белым жилетом, спускавшимся на круглый живот, в белых лосинах, обтягивавших жирные ляжки коротких ног, и в ботфортах. Короткие волосы его очевидно только что были причесаны, но одна прядь волос спускалась книзу над серединой широкого лба. Белая, пухлая шея его резко выступала из-за черного воротника мундира: от него пахло одеколоном. На млажавом, полном лице его с выступающим подбородком было выражение милостивого и величественного императорского приветствия. – Он вошел, быстро подрагивая на каждом шагу и откинув несколько назад голову. Вся его потолстевшая короткая фигура с широкими толстыми плечами и невольно выставленным вперед животом и грудью имела тот представительный, осанистый вид, который имеют в холе живущие сорокалетние люди».

В сущности, это явление Наполеона – первое, хотя только в предпоследней части «Войны и мира»: раньше мелькал он в тумане исторической дали, в пороховом дыму сражений, как «маленький человек с белыми руками». Зато здесь, как и всегда в подобных случаях у Л. Толстого, мы видим, с поразительною ясностью, с необыкновенным, даже как будто несколько пресыщающим обилием чувственных подробностей, внешний облик, главным образом, тело, именно живое тело, но не живое лицо Наполеона – а если и лицо, то как часть, как продолжение, а не одухотворяющее завершение тела,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) не выражение личности. Внешнему, так сказать, анатомическому строению тела – «выступающий круглый живот, короткие ноги, жирные ляжки, широкие толстые плечи» – соответствует и внешнее анатомическое строение лица – выступающий подбородок, широкий лоб, – и очень искусная черточка, которая закрепляет связь этого образа с исторически-приглядевшимся портретом Наполеона – отдельная «прядь волос», которая спускается «по середине лба»! Да, все внешнее наглядно, ясно, точно, но, вместо утреннего выражения – только опять-таки внешнее, условное, застывшее «императорское приветствие».

Не довольствуясь тем, что показал нам тело Наполеона в одежде, Л. Толстой раздевает и показывает его голым. Утром, накануне Бородин, когда император оканчивает свой туалет, и один из двух камердинеров растирает его щеткой, а другой брызгает одеколоном, мы видим опять «выхоленное тело императора», «толстую спину», «обросшую жирную грудь», «жирные плечи», как будто каждую выпуклость мускулов и мышц этого голого тела, словно опять-таки в превосходнейших анатомических рисунках.

Далее, как всегда у Л. Толстого, черточка прибавляется к черточке, подробность к подробности, соединяясь в один живой, животный образ. Уже и здесь нам чувствуется какое-то особое, хотя еще едва уловимое, направление, наклонение этих подробностей. Мы еще не знаем, но угадываем, что они ведут куда-то. Не намекает ли, например, «постоянный запах одеколона» на неизменную, даже во всех трагических случайностях войны, заботливость императора о своем «выхоленном теле»? «Кавалерийский глаз Ростова» заметил, что Наполеон «дурно и не твердо сидит на лошади». Недостаток в верховой езде, общая ленивость и неподвижная грузность тела, склонность к ожирению сорокалетнего человека, желтый цвет опухшего лица не напоминают ли о сидячей, нездоровой, телесно-праздной, исключительно умственной жизни, так же, как знаменитое «дрожание левой икры», по поводу которого Наполеон говорил впоследствии: «Дрожание моей левой икры есть великий признак!» – о несдержанности, неспособности владеть собою, своими чувствами, даже своими нервами и, вместе с тем, о привычке, свойственной избалованным людям, видеть в слабостях своих силу? Недаром так пристально следит художник и за «маленькой, красивой, белой ручкой», в которой Бонапарте держит судьбы мира, и которой посылает на смерть сотни тысяч людей, как «мясо для пушек». Особое значение имеет и насморк Наполеона. «На этих людях не тело, а бронза», – говорит Раскольников о Наполеоне. Но мы уже видели голое тело героя, такое же тело, как у всех людей, такое же «человеческое мясо», которое только у других считает он «мясом для пушек». И вот опять этот, в самую торжественную минуту жизни его, накануне Бородин, «от вечерней сырости усилившийся насморк», эта крошечная реалистическая подробность о том, как «посланник Провидения», «наследник древних Кесарей», «сверхчеловек» «громко сморкается», – не напоминает ли, что и «на этих людях» все-таки не «бронза», а тело, «тело смерти», для которого достаточно насморка, чтобы почувствовать в себе «человеческое, слишком человеческое»?

Но как для нас ни ясен и ни жив, по крайней мере, животно жив этот внешний образ, он пока еще не связан с внутренним – не прозрачен. Мы видим только движения тела: в лице еще нет движения, нет выражения; как будто изваянное, «не шевелится оно ни одним мускулом»; мы узнаем об одном лишь изменении лица Наполеона от Аустерлица до Бородин: сначала оно «худое, бледное», потом «опухшее, желтое»: вот все, что с ним произошло в течение этой потрясающей всемирно-исторической трагедии. И здесь опять-таки маленькая, едва уловимая, но в высшей степени знаменательная черточка: при описании наружности других действующих лиц никогда не забывает Л. Толстой показать нам глаза их, выражение глаз; великий художник тела слишком хорошо знает, что именно в выражении глаз сосредоточена вся высшая животность и духовность тела: светом глаз освещается оно и только от этого света становится прозрачным. Как живы и памяты для нас «твердый» взор князя Андрея и Вронского, «кроткие лучистые глаза» княжны Марьи, тусклые рыби глаза Каренина, необыкновенно блестящие, полные «избытком чего-то», глаза Анны; лицо и тело Позднышева в «Крейцеровой сонате» почти совсем не различаемы в темноте вагона: он весь – «один взор лихорадочно горящих глаз». Но вот о глазах Наполеона как будто и забыл Л. Толстой. На всем протяжении «Войны и мира» упоминается лишь раз, и то мимоходом, с равнодушием, о том, что у Наполеона «большие глаза»: он взглянул в лицо Балашева «своими большими глазами». Но не только о выражении – даже о цвете этих «больших глаз» мы так ничего и не узнаем, так и не видим этого, по словам Пушкина, «чудного взора», который –

...живой, неуловимый,

То вдаль затерянный, то вдруг

неотразимый,

как боевой перун, как молния, сверкал.

Не странно ли, в самом деле? Художник как будто нарочно не смотрит в глаза своему герою, как будто избегает взора его. На теле этом, столь живом, столь совершенно изваянном, лицо так и остается недоконченным – безглазым, безвзорным, как лица мраморных статуй со слепыми белыми зрачками.

Два раза в первых частях романа внешний облик Наполеона несколько оживляется внутреннею жизнью: первый раз во время Аустерлицкого сражения; и тут, впрочем, лицо и глаза неподвижны: «Лицо его не шевелилось ни одним мускулом: блестящие глаза были неподвижно устремлены на одно место. На холодном лице его был тот особый оттенок самоуверенного, заслуженного счастья, который бывает на лице влюбленного и счастливого мальчика». Второй раз – во время свидания Бонапарта с императором Александром I в Тильзите, Николая Ростова, «как неожиданность, поразило то, что Александр держал себя, как равный, с Бонапарте, и что Бонапарте совершенно свободно, будто эта близость с государем естественна и привычна ему, как равный, обращался с русским царем». «Малый ростом, Бонапарте снизу, прямо глядел Александру в глаза». Александр «приятно улыбается». На лице Наполеона «неприятно-притворная улыбка». «Он отчеканивает каждый слог, с возмутительным для Ростова спокойствием и уверенностью». Но, может быть, это – впечатление не самого Л. Толстого, а только Николая Ростова, человека не умного, не тонкого и к тому же слепо влюбленного в своего государя?

как бы то ни было, для нас остается все еще загадкой «маленький человек с белыми руками»: что значит эта совершенная неподвижность его в самом средоточии всемирно-исторического водоворота и столкновения разрушительных сил, которые, в конце концов, мы это слишком чувствуем, от него идут и к нему возвращаются?

Именно эта не живая, но ведь и не мертвая же, неподвижность, это «холодное», точно каменное, лицо, которое «не шевелится ни одним мускулом», с глазами без выражения, без взора, устремленными вдаль, «на одно место», с глазами статуи – мало-помалу становятся волнующими, грозными. Мы следим за ними с тревогою и ждем, не вспыхнет ли искра жизни в этих глазах, не заглянут ли они нам прямо в глаза своим «чудным взором», «неотразимым», «сверкающим, как молния».

И вот, наконец, внутренний образ Наполеона впервые открывается перед нами – в третьей части «Войны и мира», в сцене с Балашевым.

Наполеон «кивнул головою», отвечая на низкий и почтительный поклон Балашева, и, подойдя к нему, тотчас же стал говорить, как человек, дорожающий всякою минутою своего времени и не снисходящий до того, чтобы приготавливать свои речи, а уверенный в том, что он всегда скажет хорошо и что нужно сказать. – «Здравствуйте, генерал! – сказал он. – Я получил письмо императора Александра, которое вы доставили, и очень рад вас видеть». Он взглянул на лицо Балашева своими большими глазами и тотчас же стал смотреть мимо него. – Очевидно было, что его не интересовала нисколько личность Балашева. Видно было, что только то, что происходило в его[1] душе, имело интерес для него. Все, что было вне его, не имело для него значения, потому что все в мире, как ему казалось, зависело только от его воли.[2] Когда Балашев упомянул о неизменном со стороны русского императора условии мира – отступлении французских войск за Неман, – «лицо Наполеона дрогнуло – (наконец-то дрогнуло!) – левая икра ноги начала мерно дрожать». Он стал возвышать голос, и дрожание икры «тем более усиливалось, чем более Наполеон возвышал голос». «И чем больше он говорил, тем менее он был в состоянии управлять своею речью. Вся цель его речи теперь уже очевидно была в том, чтобы только возвысить себя и оскорбить Александра, то есть, именно сделать то самое, чего он менее всего хотел при начале свидания». Балашев пытается ответить. «Но Наполеон не дал ему говорить. Ему, видно, нужно было говорить одному самому, и он продолжал говорить с тем красноречием и невоздержанием раздраженности, к которому так склонны балованные люди». Он говорил, «едва успевая словами поспевать за беспрестанно возникающими соображениями, показывающими ему его правоту и силу (что в его понятии было одно и то же)». Балашев с трудом следит за этим «фейерверком слов». Наполеон дает честное слово, что у него 530 тысяч человек по сю сторону Вислы, «забывая, что его честное слово никак не могло иметь значения». «Наполеон находился в том состоянии раздражения, в котором нужно говорить, говорить и говорить только для того, чтобы самому себе доказать свою

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) справедливость. Балашеву становилось тяжело; он, как посол, боялся уронить свое достоинство и чувствовал необходимость возражать; но, как человек, он сжимался нравственно перед забытьем беспричинного гнева, в котором находился Наполеон. Он знал, что все слова, сказанные теперь Наполеоном, не имеют значения, что он сам, когда опомнится, устыдится их». «Видно было, что уже давно для Наполеона в его убеждении не существовало возможности ошибок, и что в его понятии все то, что он делал, было хорошо не потому, что оно сходилось с представлением того, что хорошо и дурно, но только потому, что он делал это».

Наполеон – из беседы его с Балашевым это ясно прежде всего – не умен; он ведет себя, как человек, не имеющий понятия об искусстве политики, самообладании, скромности, лжи, и об еще высшем искусстве обходиться без политики, быть правдивым, быть искренним, предаваться всем порывам чувств, но, конечно, лишь тогда и постольку, когда и поскольку это выгодно. Не потому Наполеон здесь кажется неумным, что предается до самозабвения «беспричинному гневу» – иногда страсть в политике бывает полезнее, чем бесстрашие – а потому, что гнев его бесцелен, что он ослабляет его, делает не страшным, а почти смешным, жалким в глазах Балашева – следовательно, и в глазах императора Александра.

Далее, во время и после обеда, за кофеем, Наполеон обнаруживает отсутствие уже не только высших, но и самых низших умственных способностей, отсутствие первобытного инстинкта животной хитрости, свойственного даже в большей мере глупым, нежели умным людям, и порождаемого в них чувством самосохранения, которое, с точки зрения самого Л. Толстого, именно у Наполеона, при его опасном положении и безмерном себялюбии, должно быть в высшей степени развито. С беспомощною откровенностью, с простосердечною болтливостью, обнажает он перед послом русского императора все свои слабости, так сказать, выдает ему себя головой. Убежденный, что «Балашев после его обеда сделался его другом и обожателем», он говорит ему вещи, оскорбительные для русского государя и России, «не сомневаясь в том», что слова его «не могут не быть приятными его собеседнику, так как они доказывают превосходство его, Наполеона, над Александром». – «Балашев наклонил голову, видом своим показывая, что он желал бы откланяться, и слушает только потому, что он не может не слушать того, что ему говорят. Наполеон не замечал этого выражения; он обращался к Балашеву, не как к послу своего врага, а как к человеку, который теперь вполне предан ему и должен радоваться унижению своего бывшего господина». – «Ну-с, что ж вы ничего не говорите, обожатель и придворный императора Александра? – сказал он, как будто смешно было быть в его присутствии чьим-нибудь придворным и обожателем, кроме его, Наполеона».

В сущности, этот образ неумного, даже прямо глупого Наполеона так и остается неизменным до конца романа. В четвертой части, уже после Бородинского сражения, в самую роковую, решающую минуту своей жизни перед отступлением, когда он принужден просить мира, – «с своею уверенностью в том, что не то хорошо, что хорошо, а то, что ему пришло в голову, написал он Кутузову слова, первые пришедшие ему в голову и не имеющие никакого смысла», не имеющие даже, по мнению Л. Толстого, никакой политической цели. И надо помнить, что за эту глупость ровно ничего не скрывается – никакой ослепляющей страсти, никакой глубины зла: он просто и, так сказать, невинно, первобытно глуп. О величайшей культурной идее, из которой, по выражению Достоевского, «составилась цивилизация европейского человечества, для которой одной оно и живет», – об идее «всемирного единения» тут уж, конечно, не может быть речи. Ведь Л. Толстой отказывает Наполеону даже в том, в чем Великий Инквизитор Достоевского не отказывает Тимуру и Чингис-хану. Самая возможность вопроса о Наполеоне, как о возобновителе того здания, о котором Ницше говорит, что никогда ни прежде, ни после «не строили люди в подобных размерах *sub specie aeterni*», – ни одним словом не упоминается в «Войне и мире». Ни одной черты трагической, возбуждающей жалость или ужас, – в судьбе и в личности толстовского Наполеона: весь он – маленький, плоский, пошлый, комический или должен бы, по замыслу художника, быть комическим. Ходульная напыщенность или приторная, во вкусе бульварных французских мелодрам, чувствительность – вместо чувства. Перед вступлением в Москву мечтает он о том, как благодетельствует этот город. «Тот тон великодушия, в котором он намерен был действовать в Москве, увлек его самого». Между прочим, узнав, что в Москве много, богоугодных заведений, «в воображении своем решил он, что все эти заведения будут осыпаны его милостями. Он думал что, как в Африке надо было сидеть в бурнусах в мечети, так в Москве надо было быть милостивым, как цари. И чтобы окончательно

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) тронуть сердца русских, он, как и каждый француз – (Л. Толстой забывает что Наполеон, в самой тайной, бессознательной глубине существа своего, вовсе не современный француз, а корсиканец, то есть итальянец XV–XVI века) – как и каждый француз, не могущий себе вообразить ничего чувствительного без воспоминания о *ma chere, ma tendre, ma pauvre mere*, [3] он решил, что на всех этих заведениях он велит написать большими буквами: „Учреждение, посвященное моей милой матери“. – Нет, просто: „Дом моей матери“, решил он сам с собою».

Несложность и грубость Наполеона таковы, что пронизательности пьяного казака Лаврушки хватает на то, чтобы оценить и разгадать его до конца. «Лаврушка, напившийся пьяным и оставивший барина без обеда, был высечен накануне и отправлен в деревню за курами, где он увлекся мародерством и был взят в плен французами. Лаврушка был один из тех грубых, наглых лакеев, выдавших всякие виды, которые считают долгом все делать с подлостью и хитростью, которые готовы сослужить всякую службу своему барину, и которые хитро угадывают барские дурные мысли, в особенности тщеславие и мелочность. – Попав в общество Наполеона, которого личность он очень хорошо и легко признал, Лаврушка несколько не смутился и только старался от всей души заслужить новым господам. – Он очень хорошо знал, что это сам Наполеон, и присутствие Наполеона не могло смутить его больше, чем присутствие Ростова или вахмистра с розгами, потому что ничего не мог его лишить ни вахмистр, ни Наполеон». Лакейской душе Лаврушки оказывается вполне по плечу не менее лакейская душа Наполеона: рыбак рыбака чует издалека. Бессознательный русский нигилист Лаврушка чувствует даже, благодаря своей внутренней свободе и презрению к людям, некоторое нравственное и умственное превосходство над Наполеоном: в разговоре с ним о войне и политике он вышучивает, водит за нос и, прикидываясь дураком, дурачит того, кем все европейские умники одурочены.

Суждение о Наполеоне лакея Лаврушки и барина Николая Ростова совпадает с окончательным приговором самого Л. Толстого в приложенных к роману «Статьях о кампании 12-го года», где художник подводит итоги всемирно-историческим и философским взглядам, которыми, будто бы, руководствовался при создании «Войны и мира»: «Все действия его (Наполеона), – говорит Л. Толстой, – очевидно жалки и гадки». – Он совершает только «счастливые преступления». – «Нет поступка, нет злодеяния или мелочного обмана, который бы он совершил, и который тотчас же в устах его окружающих не отразился бы в форме великого деяния». – У него «блестящая и самоуверенная ограниченность». – «Ребяческая дерзость и самоуверенность приобретают ему великую славу». – У него «глупость и подлость, не имеющие примеров» – «последняя степень подлости, которой учится стыдиться всякий ребенок». – Он – «разбойник вне закона».

Так вот что скрывалось за этою волнующею, грозною неподвижностью «маленького человека с белыми руками», с «глазами, устремленными вдаль» – совершенная подлость, совершенная глупость.

Нет ли, однако, противоречия в соединении этих двух признаков, которыми Л. Толстой не только в объяснительной статье, но отчасти и в самом романе определяет личность Наполеона? Казалось бы, одно из двух: или совершенная глупость, или совершенная подлость. В самом деле, не предполагает ли известная степень злой воли – известной степени ума, по крайней мере, сообразительности, ловкости, той животной хитрости, которую обладает, например, и такой негодяй, как Лаврушка? И наоборот, известная степень глупости не предполагает ли своего рода невменяемости? Если Наполеон глуп настолько, что правой руки не умеет отличить от левой, как и представляется Л. Толстому, то может ли быть речь о каких-либо «злодеяниях»?

Но в том-то и дело, что Л. Толстой, в сущности, вовсе не определяет, не разлагает личности Наполеона, а только уничтожает ее: совершенная «подлость» – молот, совершенная «глупость» – наковальня; и личность Наполеона расплющивается между этим молотом и наковальней. «Это уж не литература, а исправительное наказание! – тут нарочно собраны все черты для анти-героя», – восклицает одно из действующих лиц Достоевского. Да, именно нарочно, искусственно собраны в этом Наполеоне все черты «анти-героя». Л. Толстой не исследует, не изображает, а просто раздевает и по голому телу, которое оказывается вовсе не «бронзою», по живому человеческому телу, «человеческому мясу», подвергает «исправительному наказанию» этого «полубога»: «Смотрите, чему вы верили! Вот он!» И, в конце концов, остается от Наполеона не маленький, но все-таки возможный, реальный человек, не гадкое и жалкое, но все-таки живое лицо, а пустота, ничто, какое-то серое,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
мутное, расплывающееся пятно: Л. Толстой раздавил Наполеона, как насекомое, так что от него – «только мокренько».

Является, однако, вопрос: каким же образом такой идиотик, такой крошечный, даже как бы несуществующий, мерзавец достиг почти сказочной власти? Или вся история Наполеона – только игра диких случайностей?

«Нет, – отвечает Л. Толстой, – смысл этого глубже и таинственнее: не случайность, а невидимая рука водила» Наполеоном. «Распорядитель», окончив драму и раздев актера – (не точно ли так же, как сам Л. Толстой, исполняющий роль «Невидимой Руки» в своем романе, «раздевает» Наполеона?) – показал его нам:

– Смотрите, чему вы верили! Вот он! Видите ли вы теперь, что не он, а Я двигал вас?

Что это значит? Самая ли это пламенная молитва или самое холодное кощунство?

Бог заставляет людей, как бездушных кукол, плясать и кривляться, совершать злодеяния, избивать друг друга, проливать реки крови только для того, чтобы в конце представления раздеть главного актера, главного шута Своего, вознесенного Им на степень божеского величия, и показать людям, злорадствуя: не он, а Я двигал вас, то есть – не он, а Я обманывал, водил за нос, дурачил вас. Смотрите, чему вы верили! – Но ведь ежели это так, ежели нет никакого порядка, никакой связи причины и действия, ничего разумного, естественного и необходимого в явлениях истории; ежели каждую минуту может вмешаться в нее «невидимая рука» «устроителя драмы» – Бога из машины, и сделать, чтобы дважды два было пять, все ниспровергнуть, все повернуть вверх дном в законах, управляющих явлениями, законах, Им же самим установленных, – то какое может быть созерцание истинного, созерцание прекрасного, какая может быть история, какая наука, какое искусство? Тогда весь мир – не вечная ли насмешка Бога над людьми, «пустая и глупая шутка», «бесовский хаос», «дьяволов водевиль», ибо не дьявол ли скорее, чем Бог – «распорядитель» такой «драмы»? Не дьявол ли корчит свои рожи из-за кулис этого кукольного театра? И подобный первобытный фетишизм, дикое обоготворение диких случайностей – воплощенного произвола и бессмыслицы выдает художник за последний вывод своей собственной и всей человеческой мудрости!

Полно, верить ли ему? Не есть ли этот вывод только дурно скрытое признание совершенной беспомощности, отчаяния собственного ума своего перед всемирно-историческими явлениями? Действительно ли уничтожил он, раздавил Наполеона?

Ведь если бы речь шла о каком-нибудь полусказочном лице, скрытом за далью тысячелетий, вроде Фалариса, сжигавшего людей живьем, или царя Навуходносора, ходившего на четвереньках, – художник, толкуя легенду по-своему, мог бы сохранить в глазах читателя положение бесстрастного изобразителя. Но личность Наполеона слишком близка, определима и, несмотря на свою загадочность, которая происходит от размеров, превышающих естественные человеческие размеры, слишком доступна нашему исследованию: мы имеем о ней точные и неопровержимые свидетельства истории.

Хотя бы вопрос о «глупости» Наполеона.

«Нам пришлось бы вернуться к Юлию Цезарю, если бы желали мы в истории отыскать ум, равный уму Наполеона», – замечает И. Тэн, которого, как мы сейчас увидим, трудно заподозрить в пристрастии или даже в излишней снисходительности к Наполеону. – «Ум его своим проникновением и полнотою превосходит все в этом отношении нам известное, даже вероятное». – «Что в особенности отличает его, – приводит исследователь слова одного из очевидцев и современников, – это сила и постоянство внимания. Он может проводить по 18 часов сряду за работой над одним и тем же или над различными предметами. Я никогда не замечал усталости или беспомощности ума его в самом сильном физическом утомлении, изнурении тела, даже в страсти». Изумительна «гибкость ума его, – свидетельствует другой современник, – которая позволяет ему мгновенно перемещать с одного предмета на другой все свои способности, все свои силы и сосредоточивать их на том, что в данную минуту требует его внимания – все равно, мошка это или слон, отдельный человек или целая армия. Пока он чем-нибудь занят, все остальное для него



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) как будто не существует: это своего рода охота, от которой ничто не может его отвлечь» (De Pradt). – «Я работаю всегда, – говорит сам Наполеон в воспоминаниях Рёдерера, – работаю за обедом, в театре. Ночью просыпаюсь, чтобы работать». – «Его сотрудники изнемогают и падают под бременем, которое он взваливает на них и которое сам несет, как будто не чувствуя тяжести». – «Нередко в Сент-Клу задерживает он членов государственного совета от десяти часов утра до пяти вечера с перерывом в четверть часа, и в конце заседания не кажется более усталым, чем в начале». – «Во время ночных собраний некоторые члены едва держатся на стульях; военный министр засыпает; Наполеон будит их, встряхивает и понукает. Он не удостаивает замечать их усталости и говорит им о трудах целого дня своего, как о забаве, которая едва успела занять его ум. Случается, что министры, отпущенные им, вернувшись домой, находят с десяток писем от него, требующих немедленного ответа, на который едва хватает работы целой ночи». – «Количество сведений, который ум Наполеона вмещает и сохраняет, количество мыслей, которые ум его производит и вырабатывает, кажется, превосходит все меры человеческих способностей, – заключает Тэн; – и этот мозг, ненасытимый, неисчерпаемый, не ослабевающий, действует, таким образом, в продолжение тридцати лет без перерыва».

«Он взглянул в лицо Балашева, – говорит Л. Толстой, – и тотчас же стал смотреть мимо него. Очевидно было, что его несколько не интересовала личность Балашева. Видно было, что только то, что происходило в его душе, имело интерес для него. Все, что было вне его, не имело для него значения». «К расчету количеств и возможностей физических, – говорит Тэн, – присоединял он расчет количеств и возможностей нравственных; он был великим психологом в той же мере, как великим стратегом. Никто не превзошел его в искусстве угадывать состояния одной души или множества душ, необходимые для известного действия побуждения, постоянные или мгновенные, которые толкают или удерживают людей вообще или таких-то и таких-то людей в частности, дружины, на которые можно давить, род и степень давления, которое должно оказывать». Эта именно психологическая способность, этот дар сердцеведения, ясновидения душ человеческих для Тэна есть «центральная способность» в Наполеоне. «Я всегда любил анализ, – признается однажды сам Наполеон, – и если бы я когда-нибудь серьезно влюбился, то, конечно, разложил бы страсть мою по ниточке. Почему и как – такие полезные вопросы, что чем чаще задаешь их, тем лучше».

Ум Наполеона – совершенно точный, ясный, по преимуществу – математический, «евклидовский» (недаром он сам себя сравнивает с Архимедом), тот чисто-арийский ум, которому последние четыре века европейской культуры обязаны своею славою – небывалым в истории человечества развитием опытных знаний. Этот самоучка, в сущности, почти «невежественный, потому что он очень мало читал и всегда с поспешностью» («au fond il est ignorant, n'ayant que tres peu lu, et toujours avec precipitation» – m-me de Remusat) питает по инстинкту неодолимое отвращение ко всему туманному, условному, не научному, ко всякой «идеологии», как он сам выражается. И, тем не менее, область отвлеченного, идеального так же доступна ему, как область реального, может быть, еще более. Никто, мы видели, в такой мере, как он, не был носителем высшего философского обобщения в политике, унаследованного современною Европою от *imperium Romanum* – идеи «всемирного единства». И здесь, не только по могуществу реального действия, но и по глубине отвлеченного созерцания, по «сверхчеловеческому величию замыслов» – *la grandeur surhumaine de ses conceptions* – Тэн ставит его наряду с такими людьми Возрождения, как Данте и Микель-Анжело. А заподозрить Тэна в пристрастии, повторяю, невозможно: ведь в конце концов произносит он приговор, хотя и не столь циничский, как приговор Л. Толстого, но, может быть, тем более беспощадный и даже почти сознательно несправедливый: Л. Толстой судит, не видя и не зная, или, по крайней мере, не желая видеть и знать, как будто нарочно закрывая глаза; Тэн видит и знает, как нельзя лучше, все, что вообще можно видеть и знать.

«Таково, – заключает он свое исследование, – дело наполеоновской политики, дело эгоизма, которому служит гений: в его общеевропейском здании, как и в здании французском, надо всем господствовавший эгоизм испортил постройку». К этому Тэн никаких оговорок не делает, не объясняет нам, что, собственно, понимает он под словом «эгоизм», как будто для него совершенно ясно и просто это, на самом деле, одно из самых темных, сложных, злоупотребляемых человеческих слов. С точки зрения какой, собственно, нравственности «эгоизм» Наполеона оказывается в глазах исследователя таким первоначальным и несложным явлением?

Во всяком случае, эта точка зрения – простодушно ли позитивной, «альтруистической», или простодушно «христианской» нравственности – находится в самом непримиримом противоречии с точкою зрения, на которой стоял Тэн в продолжение всего своего исследования, и с которой уже, конечно, всего менее можно было предвидеть этот последний, столь бесповоротный, приговор.

Вот, между прочим, какими знаменательными словами начинает он свою книгу: «Безмерный во всем, но еще более странный, не только переступает он за все черты, но и выходит из всех рамок – non seulement il est hors ligne, mais il est hors cadre; своим темпераментом, своими инстинктами, своими способностями, своим воображением, своими страстями, своею нравственностью он кажется отлитым в особой форме, из другого металла, чем его сограждане и современники».

Итак, по мнению Тэна, нравственность Наполеона есть нравственность человека, «отлитого в особой форме». Эта, как бы нечеловеческая, совесть Наполеона, невольно совершаемая им оценка или «переоценка» всех цен человеческих, будучи явлением «особого» порядка, казалось бы, и подлежит исследованию с особой точки зрения? Одно из двух: или положение Тэна об исключительности Наполеона, не только как исторического, но и психологического, нравственного явления, и есть эта особая точка зрения, став на которую и производит он все свое дальнейшее исследование; или слова эти – только ровно ничего не значащая фраза, для которой самоисследование служит риторическим развитием и распротранением: в первом случае – вывод уничтожается посылкою, во втором – внутреннее ничтожество посылки обнаруживается выводом.

Приводя слова одного из ожесточенных врагов Наполеона, m-me de Stael, Тэн, по-видимому, соглашается с этим отзывом, действительно глубоким: «Страх, внушаемый Наполеоном, – говорит m-me Stael, – происходил от особенного действия личности его, которое испытывали все, кто к нему приближался. Я встречала в жизни моей людей, достойных уважения, встречала и людей презренных; но в том впечатлении, которое произвел на меня Бонапарт, не было ничего, напоминающего тех или других. – Я скоро заметила, что личность его не могла быть определена словами, которые мы привыкли употреблять. Он не был ни добрым, ни злым, ни милосердным, ни жестоким в том смысле, как известные нам люди. Такое существо, не имеющее себе подобного, не могло, собственно, ни испытывать, ни внушать сочувствия; это был больше или меньше, чем человек: его наружность, его ум, его речи носили на себе печать какой-то чуждой природы. И страх мой не только не уменьшался, но тем более увеличивался, чем чаще я встречалась с ним. Я смутно чувствовала, что никакое движение сердца не может на него действовать. Он смотрит на человеческое существо, как на обстоятельство, или на вещь, но не как на себе подобного. У него нет ни любви, ни ненависти к людям: он один – все для себя – il n'ya que lui pour lui – остальные существа лишь цифры. – Я чувствовала в душе его глубокую иронию, которой не могло избегнуть ничто великое и прекрасное, ни даже собственная слава его, потому что он презирал народ, в котором заискивал. – Все для него было только средством или целью; ничего произвольного ни в добре, ни во зле – никакого закона, никакого отвлеченного нравственного правила».

Неотразимое впечатление «страха» производил Наполеон не только на людей внимательных, вдумчивых, которые приглядывались к нему, но и на самых легкомысленных, поверхностных, которые проходили мимо него. Так, в Альберга, генерал Ожеро, грубый и наглый, предубежденный против маленького выскочки Бонапарте, этого «уличного генерала», которого только что прислали им из Парижа, готовится встретить его дерзостью, но, когда тот появляется, Ожеро немеет; и, лишь выйдя от него и опомнившись, разражается бранью и в то же время признается Массэна, что «этот сукин сын, маленький генерал, напугал его»; он не может объяснить себе того чувства, которым он был раздавлен «при первом взгляде» на Бонапарте – l'ascendant dont il s'est senti écrasé au premier coup d'oeil. – «Это больше чем человек», – говорили Бёньо администраторы Дюссельдорфа. – «Да, – возразил Бёньо, – это – дьявол». И даже в его отсутствие продолжается это «магическое действие», этот «страх».

Как неумного Ожеро, как простодушных администраторов Дюссельдорфа, так и самого трезвого, уравновешенного из современных людей – Гёте, во время их свидания в Эрфурте 2 октября 1808 года, поразила личность Наполеона: Гёте

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) сразу в ней почувствовал нечто как бы сверхъестественное или, по его собственному выражению, «демоническое». – «Er hatte kein grosseres Erlebniss, als jenes ens realissimum, gennant Napoleon». – «Во всей жизни Гёте не было большего события, чем это реальнейшее существо, называемое Наполеон», – замечает по этому поводу Ницше («Gotzendammerung». 1899).

В так называемом «эгоизме», обыкновенном человеческом себялюбии, самолюбие, самоутверждение, самовозвеличение – инстинкт более поздний, производный – ограничиваясь более первобытными и могущественными инстинктами самосохранения, никогда не переступает за известные пределы: вот почему обыкновенный эгоизм всего чаще приводит людей не к великой трагической гибели, а к благоразумной и благополучной серединной пошлости. Вместе с тем, по самой природе своей, эгоизм – скрытен, ибо тот же инстинкт самосохранения учит его скрываться под маскою самоотречения, самопожертвования – любви к другим. И чем он сильнее, тем искуснее умеет пользоваться этою маскою не только перед другими, но и перед самим собою. Никогда не называет он себя по имени, никогда не забывает, достигая «последней степени подлости», что этой подлости «учится стыдиться всякий ребенок».

В эгоизме Наполеона или в том, что кажется у него «эгоизмом», прежде всего поражает изумительная откровенность, бесстыдная, или только нестыдящаяся нагота.

Непроизвольно (в этом именно и заключается та непроизвольность в существе Наполеона, которой в нем искала и не нашла *m-me de Stael*) он смотрит на себя, по выражению Меттерниха, «как на существо единственное в мире, созданное, чтобы властвовать». – «У меня, – признается однажды он сам Рёдереру, – нет честолюбия». И потом прибавляет с обычной ясностью самонаблюдения: «а ежели есть, то такое естественное врожденное, связанное с моим существованием, что оно как бы кровь, которая течет в моих жилах, воздух, которым я дышу». – «Я имею право на все ваши жалобы возражать вечным Я», – ответил он однажды на заслуженные упреки одного близкого ему человека и затем прибавил: «я не похож ни на кого; я не принимаю ничьих условий». – «Je suis a part de tout le monde; jen'accepte les conditions de personne». – На поле сражения, в минуту опасности обращается он к армии с неотразимым простодушием и уверенностью: «Солдаты! мне нужна ваша жизнь, и вы должны мне пожертвовать ею». Наедине с самим собою, в минуту тихого раздумья и углубления в собственную совесть, решает он спокойно: «я не такой человек, как все, и законы нравственности или общественных условий не могут для меня иметь значения». – «Je ne suis pas un homme comme les autres, et les lois de morale ou de convenance ne peuvent etre faits pour moi».

Но всего удивительнее то, что этого себялюбия, странного, ни на что не похожего, как будто самому себе противоречащего, само себя уничтожающего, не останавливают, повторяю, никакие инстинкты самосохранения – ни даже самый глубокий и цепкий из них – инстинкт продолжения рода, продолжения своего я, своей личности в будущем: для Наполеона как будто провод не будущего; один из государей, не заботится он о своих наследниках: «Замечательно, – говорит Меттерних, – что Наполеон, непрерывно, изменяя политические отношения всей Европы, до сей поры не сделал ни шага, чтобы обеспечить существование своих преемников». – «Мой брат, – говорил Иосиф Бонапарт в 1803 году, – хочет дабы люди до такой степени чувствовали потребность в нем, в его существовании, дабы оно было для них таким благодеянием, – чтобы того времени, когда его не будет, они и представить себе не могли без ужаса». Конец его – конец мира. И он постоянно чувствует в себе, в своем Я этот конец, этот вечный предел, эту переднюю высшую точку, за которой уже нет ничего: нет прошлого, нет будущего, есть только настоящее, только вечное мгновение, вечное Я, Я – одно для себя, «все для себя».

Подобное себялюбие, может быть, страшно, чудовищно и безумно, но уж, во всяком случае, не благоразумно, не серединно, не пошло – не обыкновенный человеческий эгоизм. «Он создает из идеального, из невозможного», – признается сам умеренный и позитивный Тэн. – «В замыслах его великое становится безмерным, безмерное вырождается в безумное». – «Император сошел с ума, – шепнул однажды Дёкре на ухо Мармону, – окончательно сошел с ума: он отправит нас всех к черту, и кончится все это ужасающею катастрофою».

Наполеон, как будто предчувствуя неизбежность «катастрофы», этот конец –

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) сам идет к нему, торопит его.

«Желающий сберечь душу свою потеряет ее, и потерявший ее сбережет» – с этим положением нравственности, как будто диаметрально-противоположной нравственности Наполеона, он в одной точке сходится: он ведь тоже не бережет, а теряет душу свою. Его себялюбие переступает за все естественные пределы, в которых возможно сохранение личности: он знает, что должен погибнуть, и все-таки стремится к этой гибели, без страха, без сожаления, без раскаяния.

«Конечно, я люблю власть – но я люблю ее, как художник, как музыкант любит свою скрипку: я люблю ее за звуки, созвучия, гармонии, которые я из нее извлекаю». Какое странное признание! Вот, кажется, один из ключей к самой таинственной стороне его существа. Не только герой созерцания, как Данте и Микель-Анжело, но и художник действия, как Цезарь и Александр. Герой и художник своей собственной трагедии: сочиняет и живет ею. Единственный страх, угрызение его в том, что он не успеет, не сумеет и сыграть ее и дожить до конца.

Простите, пышные мечтанья:  
Осуществить я вас не мог,  
О, умираю я, как бог  
Средь начатого мироздания!  
«Qualis artifex pereo! Какой художник во мне погибает!»

Недаром именно художников всего более притягивала к себе личность Наполеона. С такую легкостью прощают они ему все и любят его, потому что им кажется, что он похож на них. Так же, как его, обвиняют их в «эгоизме». Но тут ведь уж слишком ясно, что эгоизм Байрона и Лермонтова – не «последняя степень человеческой подлости», не грубый, низменный, животный инстинкт самосохранения, не «страх за свою шкуру» (кто вообще меньше, чем они, боялся за свою шкуру?), а нечто высшее, более сложное, одухотворенное – эгоизм какого-то особого порядка. Такую любовь к себе не отделяет ли один волосок, может быть, впрочем, для них самих и непереступимый, от величайшей любви к другим, от бескорыстного религиозного подвига, самоотречения, самопожертвования? Мы знаем, что Байрон и Лермонтов, действительно, не «берегли», а «теряли душу свою» – все горе их было в том, что они не знали, за что стоило бы потерять ее окончательно. «Солдаты! мне нужна ваша жизнь и вы должны мне ее пожертвовать», – говорит Наполеон, «как власть имеющий», и слово его действительно «со властью»; люди рады идти на смерть за этого «проходимца», «выскачку», «разбойника вне закона», потому что не только боятся, ненавидят, но и любят, может быть, сильнее любят его, чем сам он любит себя. «Такой человек, как я, плюет на жизнь миллиона людей. Un homme comme moi se f... de la vie d'un million d'hommes», – вот слова, в устах всякого другого – возмутительные, как «последняя степень человеческой подлости», а в его устах – только страшные, страшные тем, что он должен именно так говорить, не может иначе, ибо он это говорит не от себя, а как «посланник», как «свершитель роковой безвестного веления». Он только покорен этому велению, этой «Невидимой Руке», которая ведь его самого, он знает, влечет на заклятие, как жертву. Его добро, его совесть, его святость, его «категорический императив», непонятный и ужасный людям, и есть именно эта последняя покорность. – Да, в «эгоизме» Наполеона, безумном или животном с точки зрения нравственности «позитивной», не желающей быть и не смеющей не быть «христианской», скрывается, с иной точки зрения, нечто высшее, потустороннее, первоначальное, премирное – религиозное: «Я создавал религию». – Как будто не себя он любит в себе, а ему самому еще неизвестное.

И если он погиб, то не потому, что слишком, а потому, что все-таки недостаточно любил себя, любил себя не до конца, не до Бога, не вынес этой любви, ослабел, потерял равновесие и, хотя бы на одно мгновение, сам себе показался безумным, смешным: «От великого до смешного только шаг». От этого маленького сомнения в себе, а не от великой веры в себя, он и погиб.

«– Ну, а гениальные», – нахмурясь, спросил Разумихин после того, как Раскольников изложил свою теорию, «разрешающую кровь по совести». – «Вот те-то, которым резать-то право дано, те так уж и не должны страдать совсем даже за кровь пролитую?»

– Зачем тут слово должны? – возражает Раскольников. – Тут нет ни позволения, ни запрещения. Пусть страдает, если жаль жертву. – Страдание и боль всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца. Истинно

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
великие люди, мне кажется, должны ощущать на свете великую грусть.

На «неподвижном» лице «маленького человека с белыми руками», в «больших глазах» его, как будто «устремленных вдаль все на одно и то же место», кажется, есть печать этой именно «великой грусти».

– «О, Наполеон, в тебе нет ничего современного – ты весь как будто из Плутарха!» Вернее было бы сказать: «ты весь из греческой трагедии». Да, лицо Наполеона – самое древнее, роковое, трагическое из всех современных европейских лиц. «У меня душа из мрамора, ничем невозмутимая, и сердце, недоступное общим слабостям». Никто из людей, однако, может быть, не чувствовал, как он, все-таки «человеческой, слишком человеческой» слабости своей под тяжестью Невидимой Руки, под ужасом рока. И в этом «холодном» лице, точно изваянном из того же мрамора, как лицо «Дельфийского идола» – какая девственная тонкость и хрупкость, какая детская покорность и беспомощность! «Из ядущего вышло ядомое и из крепкого вышло сладкое». Ведь и он – жертва. И это лицо героя – вместе с тем, лицо жертвы, не только страшное, но и жалкое, может быть, самое жалкое из всех человеческих лиц.

Нище видел в нем последнее «воплощение бога солнца» – Аполлона.

Кажется, и перед Пушкиным носилось лицо Наполеона, когда создавал он пророческие стихи об изображении одного из двух своих «бесов».

...Дельфийский идол – лик младой –  
Был гневен, полон гордости ужасной,  
И весь дышал он силой неземной.  
И вот, рядом с этим «Дельфийским идолом» – богом или бесом? – крошечный мерзавец. Наполеон-выскочка, возмущающий Николая Ростова тем, что смеет говорить с русским законным государем, «как равный» – Наполеон-лакей, разгаданный лакеем Лаврушкой.

Что заставило великого художника так кощунственно исказить один из прекраснейших человеческих образов? Или не ведал он сам, что творит – не понял Наполеона, потому что не мог понять, потому что не было у него путей к нему?

Нет, кажется, у Л. Толстого пути к нему были, если не сознательные, то, по крайней мере, стихийные.

Князя Андрея, чистого и благородного, не менее, чем Левин, близкого сердцу Л. Толстого, пленяют судьба и личность Бонапарте; князь Андрей, правда, с романтической неопределенностью мечтает сам сделаться русским Наполеоном. «Да, завтра, – думает он ночью накануне Аустерлицкого сражения, – завтра, я это предчувствую, в первый раз мне придется, наконец, показать все то, что я могу сделать». – «И ему представилось сражение, потеря его, сосредоточение боя на одном пункте и замешательство всех начальствующих лиц. И вот та счастливая минута, тот Тулон, которого так долго ждал он, наконец, представился ему. Он твердо и ясно говорит свое мнение и Кутузову, и Вейротеру, и императорам. Все поражены верностью его соображения, но никто не берется исполнить его, и вот он берет полк, дивизию, выговаривает условие, чтоб уж никто не вмешивался в его распоряжения, и ведет свою дивизию к решительному пункту, и один одерживает победу... Следующее сражение выиграно им одним... Кутузов сменяется, назначается он... Ну, а потом?» Следует поразительное признание, которое я уже раньше приводил, потому что оно, как нельзя лучше, изображает мечты о «Георгиевском крестике», о военной славе, безумно-страстные, наполеоновские мечты самого Льва Николаевича в молодости: «Ну, а потом, – отвечает себе князь Андрей, – я не знаю, что будет потом, не хочу и не могу знать; но ежели хочу этого, хочу славы, хочу быть известным людям, хочу быть любимым ими, то ведь я не виноват, что я хочу этого, одного этого я хочу, для этого одного я живу. Да, для одного этого! Я никогда, никому не скажу этого – (ведь и Л. Толстой никогда никому этого не говорил, даже самому себе, кажется, не говорил и до конца не скажет) – но, Боже мой! что же мне делать, ежели я ничего не люблю, как только славу, любовь людскую. Смерть, раны, потеря семьи – ничто мне не страшно. И как ни дороги, ни милы многие люди: отец, сестра, жена – самые дорогие мне люди; но, как ни страшно и неестественно это кажется я всех их отдам сейчас за минуту славы, торжества над людьми, за любовь к себе людей, которых я не знал и не буду знать. – Я дорожу только торжеством над всеми ими, дорожу этою таинственной силой и славой, которая вот тут надо мною носится в тумане».

Жизнь близких людей – отца, сестры, жены – для князя Андрея не менее священна, чем жизнь «миллиона людей». И вот он, однако, не шутит – он, действительно, переступил бы через эту святую, отдал бы жизнь этих людей за минуту славы. Тут, конечно, мгновенное опьянение вином славы, которое бросилось ему в голову: но ведь «в вине – правда». И правда эта не приближает ли его к тому эгоизму, который и Наполеона заставляет воскликнуть: «Такой человек, как я, плюет (по-французски хуже, бесстыднее, чем „плюет“) на жизнь миллиона людей». Вся разница в том, что князь Андрей стыдится своих «пьяных» мыслей о славе – никогда, никому он не признается в них, а Наполеон бросает их, как вызов людям – т. е., вся разница в степени откровенности. Князь Андрей, человек нравственный, даже рыцарски-благородный. Но ведь вот есть же и для него в желании славы, в любви «любви людской», в любви к себе такая сила, кажущаяся «неестественной» и, однако, естественная, кажущаяся преступною и, однако, невинная («я не виноват, что хочу этого, одного этого!»), которая способна смести, как былинку, не только все грубые инстинкты самосохранения, продолжения рода, но и высочайшие инстинкты человеческой совести, долга, веры.

В самой жизни так и не находит князь Андрей ничего, что могло бы противиться этой силе. Нужна внешняя случайность – шальная пуля, рана, потеря крови, ослабление мозга, телесные страдания, близость смерти для того, чтобы «пьяный» протрезвился, прозрел и увидел ничтожество мыслей своих о земном величии. Не достаточно ли было бы, однако, лишь несколько высшей ступени сознания, чтобы князь Андрей, и без удара пули по голове, увидел, что мечты его о славе, хотя искренние – слишком первобытны, грубы, наивны, даже неумны? В герое своем он ведь так и не понял самого главного, всерешающего, того бескорыстного, за что Наполеон любил власть, «как художник, как музыкант любит свою скрипку за звуки, созвучия, гармонии», – того последнего, что заставило его сказать: «Я создавал религию». Князь Андрей только бессознательно тянется к этой скрипке, как маленькие дети к игрушке. Но на вопрос: ну, а что же потом? – он так и не может ответить, так и не знает, что делать со «скрипкою» – ему просто нечего с нею делать. И уж, конечно, высшая гармония, которая звучала в душе наследника римских Кесарей, которая давала право музыканту держать в руках скрипку, – величайшая культурная гармония «всемирного единения» князю Андрею и не снилась. Вот почему достаточно было столь малого – случайной телесной раны, чтобы показать ему ничтожество его мыслей о славе; на самом же деле, мысли эти были не столько ничтожные, сколько не окончательные, не последние – серединные, не злые, не добрые, серые, обыкновенные человеческие мысли. В сущности, князь Андрей умирает так же слепо, как слепо живет: он живет, как будто нет смерти; умирает, как будто нет жизни. Жизнь открыла ему одну неполную истину – бессознательное утверждение своего Я («я не виноват, что хочу только этого – торжества над людьми»), смерть – другую, столь же неполную – бессознательное отрицание своего Я («все обман, кроме этого высокого неба», – т. е. предела Не-Я). А соединить истину своей жизни с истиной своей смерти, именно потому и не может он, что обе они не полные, не сознательные.

Трагедия меньших размеров, совершающаяся в князе Андрее, этом очень благородном, но не очень умном неудачнике, была одним из путей, которые открывались Л. Толстому к трагедии больших размеров, совершившейся в Наполеоне.

А вот и другой путь.

Близ Ольмюца, во время смотра русским и австрийским императорами союзной армии, «каждый генерал и солдат чувствовали свое ничтожество, сознавая себя песчинкой в этом море людей, и, вместе, чувствовали свое могущество, сознавая себя частью этого огромного целого». – «В мертвой тишине император Александр сказал приветствие, и первый полк гаркнул: Урра! так оглушительно, продолжительно, радостно, что сами люди ужаснулись численности и силе той громады, которую они составляли». – «Ростов в первых рядах Кутузовской армии, испытывал то же чувство, какое испытывал каждый человек этой армии, – чувство самозабвения, гордого сознания могущества и страстного влечения к тому, кто был причиной этого торжества. Он чувствовал, что от одного слова этого человека зависело то, чтобы вся громада эта (и он, связанный с нею – ничтожная песчинка) пошла бы в огонь и в воду, на преступление, на смерть и на величайшее геройство, и потому-то он не мог не трепетать и не замирать при виде этого приближающегося слова».

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Глядя на «прекрасное, молодое и счастливое лицо императора, испытал он чувство нежности и восторга, подобного которому он еще не испытывал. Все – всякая черта, всякое движение казалось ему прелестно в государе». – «Ему хотелось выказать чем-нибудь свою любовь... Он знал, что это невозможно, и ему хотелось плакать». – «Как бы счастлив был Ростов, ежели бы мог теперь умереть за своего царя!» – «Только умереть, умереть за него!» – Ему вспомнилась вчерашняя ссора с князем Андреем Болконским, из-за которой он хотел вызвать его на поединок, и представился вопрос, следует ли вызывать его. – «Разумеется, не следует», – подумал Ростов. – «И стоит ли думать и говорить про это в такую минуту, как теперь?.. Я всех люблю, я всем прощаю теперь»... – «Молодцы, Павлоградцы!» – проговорил государь. – «Боже мой! как бы я счастлив был, если бы он велел мне сейчас броситься в огонь», – подумал Ростов. Далее, во время случайной встречи с императором Александром на поле сражения, Ростов «был счастлив, как любовник, дождавшийся ожидаемого свидания. Не смея оглядываться, он чувствовал восторженным чутьем его приближение. И он чувствовал это не по одному звуку копыт лошадей приближавшейся кавалькады, но он чувствовал это потому, что по мере приближения все светлее, радостнее и значительнее делалось вокруг него. Все ближе и ближе подвигалось это солнце для Ростова, распространяя вокруг себя лучи кроткого и величественного света, и вот, он уже чувствует себя захваченным этими лучами, он слышит его голос – этот ласковый, спокойный, величественный, и, вместе с тем, столь простой голос. Как и должно было быть по чувству Ростова, наступила мертвая тишина, и в этой тишине раздалась звуки голоса государя: – „Павлоградские гусары?“ – вопросительно сказал он. – „Резерв, ваше величество!“ – отвечал чей-то голос, столь человеческий после того нечеловеческого голоса, который сказал: „Павлоградские гусары?“»

Но вот, после Тильзитского свидания, совершается нечто для Ростова непостижимое: солнце его, император Александр, из расчетов лукавой политики, делается не только союзником, но и сердечным другом выскочки Бонапарте, кровопийцы, изверга, «разбойника вне закона». В уме Ростова «происходила мучительная работа, которой он никак не мог довести до конца. В душе подымались страшные сомнения»: зачем война? зачем вся эта пролитая кровь? эти бесчисленные человеческие жертвы? Однажды, среди товарищей, тоже недовольных миром – «еще бы подержаться, Наполеон бы пропал» – «вдруг на слова одного из офицеров, что обидно смотреть на французов, Ростов начал кричать с горячностью, ничем не оправданною и потому очень удивившею офицеров: „И как вы можете судить, что было бы лучше! – кричал он с лицом, вдруг налившимся кровью. – Как вы можете судить о поступках государя, какое мы имеем право рассуждать? Мы не можем понять ни цели, ни поступков государя!.. Мы не чиновники дипломатические, а мы солдаты и больше ничего... Умирать велят нам, так умирать... Не нам судить. Угодно государю императору признать Бонапарте императором и заключить с ним союз – значит так надо. А то, коли бы мы стали обо всем судить да рассуждать, так этак ничего святого не останется. Этак мы скажем, что Бога нет, ничего нет“».

В эпилоге, когда война с Наполеоном кончена, Николай Ростов уже в зрелых годах, отец семьи, рассудительный, спокойный, по поводу высказанных Пьером сомнений в нравственном достоинстве Аракчеевских влияний на государя – «в душе своей, не по рассуждению, а по чему-то сильнейшему, чем рассуждение, зная несомненную – (несомненную для кого? только для Ростова или также для Толстого?) – справедливость своего мнения о том, что Пьер ошибается, и что в России все благополучно, – восклицает в порыве сильного чувства: „Я вот что тебе скажу!.. Доказать я тебе не могу. Ты говоришь, что у нас все скверно, и что будет переворот; я этого не вижу; но ты говоришь, что присяга – условное дело, и на это я тебе скажу: что ты лучший друг мой, ты это знаешь, но составь вы тайное общество, начни вы противодействовать правительству, какое бы оно ни было, я знаю, что мой долг повиноваться ему. И вели мне сейчас Аракчеев идти на вас с эскадроном и рубить – ни на секунду не задумаясь и пойду. А там суди, как хочешь“».

Какова вера Николая Ростова – не «рассуждение», а именно вера, недоказуемое откровение, то самое, что и дает твердость этому «столпу отечества», столпу семьи и брака, долга и совести, столпу мира в «Войне и мире»; такова его религия: с нею он жил, с нею и умер. Ничего иного нет у Николая Ростова. Конечно у Льва Николаевича Толстого есть и кое-что иное. Но есть ли у него – не у теперешнего, а у того, кто создал «Войну и мир», т. е. все-таки у величайшего, подлинного Льва Толстого – есть ли не только противовес, но и решающий вес, который бы окончательно мог преодолеть и перетянуть эту столь глубоко не «христианскую», даже, с известной точки зрения, прямо

Ростов добродетелен, так же добродетелен и еще менее умен, чем князь Андрей. Для Ростова император Александр – «законный государь», помазанник Божий, а Наполеон – выскочка. В это Ростов уперся, как бык, и его уже ничем не сдвинешь. Но ведь для самого Льва Толстого, даже в то время, когда он писал «Войну и мир», слишком ясно было, что здесь понятия «законности» и «незаконности» – условные, слитные, и что всякая власть основана не столько на праве, сколько на силе, или, как он сам стал выражаться впоследствии – на «языческом насилии». Разница между Александром и Наполеоном та, что один принял, а другой взял власть. Не только, однако, законный государь Александр и целые народы признавали Наполеона «помазанником Божиим», но и таким вольным людям, как Пушкин, Байрон, Лермонтов, казался он истинным помазанником, если не Бога (уже и теперь с большой) – то «бога» (пока все еще с маленькой буквы), «свершителем безвестного веления» этого безвестного бога. Ведь и до сей поры имеют для нас некоторый вечный сверхисторический смысл слова «незаконного императора, возлагающего на себя венец древних римских кесарей: *Dio mi la dona, quai a qui la tocca*. Бог мне дал его, горе тому, кто прикоснется к нему». Или, выражаясь словами Платоновой «Республики»: «Пусть царствует гений». Помазание гения – помазание Божье. Кто имеет большее право на это венчание – принявший или взявший власть? наследник по крови, или наследник по духу? «кто воистину государь? – спрашивает Гёте по поводу Наполеона и отвечает: – лишь тот, кто сумеет сделаться государем». Только Николай Ростов может с таким простодушием и легкостью решать этот вопрос.

Император Александр для Ростова, кажется, и для самого Толстого есть олицетворение христианского милосердия, кротости, «благословенности». По уверению художника, несколько тоже наивному, ростовскому, Александр, будто бы, «сильнее страдает», чем умирающий за него солдат. Наполеон – злодей, кровопийца; он говорит: «Я плюю на жизнь миллиона людей». Но уж, конечно, о христианском милосердии, о «благословенности Александра» не может быть речи по поводу аракеевского эскадрона, с которым Ростов «ни на секунду не задумался бы рубить» своих близких и друзей. – Нет, слишком очевидно, что в этой религии не доброта, не «добро» притягивает, и не жестокость, не «зло» отталкивает, а нечто иное, хотя бессознательное, но в высшей степени действенное, нечто помимо «добра» и «зла», «по ту сторону добра и зла».

Ведь там еще, близ Ольмюца, во время смотра войск и случайной встречи с государем, при самом первом зарождении религии Николая Ростова, религии чисто языческой, все равно древнеримской или византийской, западного или восточного, *imperium Romanum*, религии, которая воздаёт не «кесарево кесарю и Божье Богу», а кесарю Божье, для которой не Бог становится человеком, а человек Богом, – уже там сказалось это «по ту сторону». И опять-таки слишком очевидно, что уже и в тогдашнем восторге Николая, восторге слияния, соединения с человеческою громадою, «морем людей», восторге любви к Соединителю; в этом умилении: «Я всех люблю, я всех прощаю», – в этих слезах: «Ему хотелось плакать от любви к государю» – было нечто большее, чем обыкновенные «верноподданнические» чувства, нечто неотразимое, вечное, вытекающее из последних глубин природы человеческой и, ежели как будто не «христианское», по крайней мере, в том смысле – не низшем, а самом высшем смысле, какой люди сумели доньше найти в слове «христианский» – не «христианское», то все же молитвенное, святое, религиозное. Ростову кажется, что у государя «нечеловеческий» голос, нечеловеческое лицо, что:

Он прекрасен,  
Он весь, – как Божия гроза,  
или – как «солнце»: «Все ближе и ближе подвигалось это солнце для Ростова, распространяя вокруг себя лучи кроткого и величественного света. – „О, только бы умереть, умереть за него! Боже мой: как бы я счастлив был, если бы он велел мне сейчас броситься в огонь“». Как бы он счастлив был, если бы государь произнес своим «нечеловеческим» голосом: «Солдаты! мне нужна ваша жизнь и вы должны мне её пожертвовать». И уж, конечно, «в такую минуту» не стал бы он торговаться, спорить, имеет ли право «свершитель безвестного веления» «плевать на жизнь миллиона людей», потому что для Ростова все счастье именно – быть одним из этого миллиона. И если бы в то время, как он умирал, государь не «страдал за него» или казался бы не страдающим, если бы лицо его оставалось ясным, как «солнце», «холодным» и «неподвижным», точно изваянный из мрамора «лик Дельфийского идола» –

Лик его молодой



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Был гневен, полон гордости ужасной  
И весь дышал он силой неземной, –  
Ростов еще отраднее умер бы, еще безмятежнее верил бы, что умирает за Бога.

Для такого религиозного чувства, что значит «зло» и «добро»? «От одного слова этого человека зависело, чтобы вся громада пошла в огонь и в воду, на преступление, на смерть и на величайшее геройство». Тут преступление так же бескорыстно, так же «не для себя» и, следовательно, с точки зрения всей громады и ее «песчинки», Ростова, так же свято, как величайшее геройство. Тут уже какое-то новое неведомое «добро» и «зло»; «переоценка всех цен»: «злое» делается «добрым», если так прикажет этот «нечеловеческий голос», темное – светлым, если упадет на него луч этого «солнца». Тут – «категорический императив», которого нельзя понять и о котором нельзя рассуждать: «Мы не можем понять ни цели, ни поступков государя. А то, коли бы мы стали обо всем судить да рассуждать, так этак ничего святого не останется. Этак мы скажем, что Бога нет, ничего нет». В цинической оболочке, ведь это же и есть та государственно-религиозная мысль, с которой и римские легионы шли за «божественным» – «divus» и в то же время «Равноапостольным» Константином Великим; это и есть все еще крепкая, после стольких разрушений и наводнений, подводная спайка Imperium Romanum, которую и донны держатся камни всех европейских государственных зданий; древнеримская формула: Divus Caesar Imperator – Бог-Кесарь – «воздавайте Кесарю Божье» – формула, которую не победило, а только претворило, впитало в себя историческое христианство Западной и Восточной империи, Рима и Византии, Карла Великого и Юстиниана Великого.

Но вот еще более цинический, поистине ужасающий и, однако, неизбежный вывод из этой же формулы, вывод уже не восторженного мальчика, а спокойного мужа, знающего, говорит сам Л. Толстой, – «не по рассуждению, а по чему-то сильнейшему, чем рассуждение, несомненную справедливость своего мнения».

– Вели мне сейчас Аракчеев идти на вас с эскадрой и рубить – ни на секунду не задумаюсь и пойду.

Что это? «Последняя ли степень человеческой подлости, которой учится стыдиться всякий ребенок», или все еще какая-то «святыня», какая-то «религия», хотя и омраченная наивною грубостью, даже просто глупостью Ростова? И у Левина – у совести романа – так ведь ничего и не оказывается «сильнейшего, чем рассуждение», что мог бы он противопоставить этой «святыне» или этой «подлости».

Исходная точка Николая Ростова – любовь к отечеству, чистейший религиозный восторг этой любви – восторг народного единения. Но Наполеон давал или хотел дать людям нечто неизмеримо большее: он хотел утолить «последнее мучение людей», дать им восторг уже не народного, а всемирного единения. Вытекающей отсюда силы религиозного чувства современные люди, кажется, и представить себе не могут. Тут уж, действительно, – «одна из двух величайших идей, какие когда-либо существовали на земле». И уж, конечно, в случае упадка, вырождения этой идеи, предстояло бы нечто более страшное, чем «аракчеевщина», нечто, пожалуй, и в самом деле похожее на «царство Зверя». Должно ли удивляться тому, что носитель такой идеи не только своим Николаям Ростовым, солдатам, которые жертвовали за него жизнью, и на жизнь которых он «плевал» – хуже, чем плевал, – но и столь беспощадно-скептическим, неисцелимо-насмешливым людям, как Байрон, Лермонтов, Ницше, – иногда казался «не человеком», а «солнцем», последним воплощением бога Солнца, «дельфийского демона»? «Я создавал религию». Л. Толстой в «Войне и мире» и бороться не начинал с этой религией. Перед нею, судя по беззащитности его сознания перед религией даже только народного Кесаря, он окончательно безоружен.

Таковы два пути: один внешний – от человечества к герою: «В огонь и в воду, на преступление и на геройство – только бы умереть, умереть за него»; другой внутренний – от героя к человечеству: «я не виноват, что этого хочу, одного этого, – я тотчас же отдам их всех за минуту славы, торжества над людьми», – таковы два пути, которые открывались Л. Толстому, и, следуя по которым до конца, если не как мыслитель, то как художник, неминуемо пришел бы он к пониманию трагического величия в образе Наполеона.

Почему же не пошел Л. Толстой ни по одному из этих путей? Потому ли, что не мог, или потому, что не хотел? Кажется, последнее вернее; кажется, он знал, что делает, знал, или, по крайней мере, предчувствовал, на кого подымает

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) руку, на какой венец: «Dio mi la dona, quai a qui la tocca». Что же заставило его нарисовать эту карикатуру, не смешную и даже не злую, а только позорную – надо же, наконец, когда-нибудь прямо сказать – позорную уж, конечно, не для Наполеона?

По отношению Л. Толстого к самому Наполеону судить об этом трудно, так как, несмотря на всю свою внешнюю грубость, отношение это все-таки слишком неоткровенное; слишком избегает судья взора подсудимого, не смотрит ему в глаза, не становится ни разу к противнику –

Лицом к лицу,

Как в битве следует бойцу. [4]

Побеждает и уничтожает не живого Наполеона, а только живое тело, мертвую душу, мертвую куклу – покорно пляшущую на ниточках, условно комическую марионетку, Петрушку того театра, в котором во все вмешивается и всем управляет Бог случая, «Бог из машины» – «Невидимая Рука».

О действительных причинах несправедливости Л. Толстого к Наполеону всего легче судить по отношению художника к другим действующим лицам романа, истинным героям, которые противопоставляются герою мнимому, «антигерою» Наполеону, в особенности по отношению к двум из них – к Платону Каратаеву и Кутузову.

«Кутузов слушал доклад дежурного генерала (главным предметом которого была критика позиции при Цареве-Займище) так же, как он слушал семь лет тому назад прения Аустерлицкого военного совета. Он, очевидно, слушал только оттого, что у него были уши, которые, несмотря на то, что в одном из них был морской канат, – не могли не слышать. Все, что говорил дежурный генерал, было умно и дельно»; «но очевидно было, что Кутузов презирал и знание, и ум, и знал что-то другое, что должно было решить дело, что-то другое, независимое от ума и знания». Не точно ли так же знает и Николай Ростов несомненную справедливость своего мнения о том, что следует идти с эскадромом и рубить своих лучших друзей по приказанию Аракчеева, – знает это «не по рассуждению, а по чему-то сильнейшему, чем рассуждение»? – «Очевидно было, что Кутузов презирал ум и знание, и даже патриотическое чувство, которое выказывал Денисов, но презирал не умом, не чувством, не знанием (потому что он и не старался выказывать их), а он презирал их чем-то другим. Он презирал их своей старостью, своей опытностью жизни». Эта «опытность жизни» выражается, между прочим, в таких пословицах: «Все приходит вовремя для того, кто умеет ждать» – «в сомнении воздерживайся» – «нет сильнее двух воинов: терпения и времени». Пока Наполеон истощается в героических и все-таки бесплодных усилиях, Кутузов терпит и ждет, почитывая романы мадам Жанлис: и в конце концов, эти французские романы оказываются для французского императора страшнее, чем русские пушки. Чем больше князь Андрей «видел отсутствие всего личного в этом старике, в котором оставались как будто одни привычки страстей, и вместо ума (группирующего события и делающего выводы) одна способность спокойного созерцания хода событий, – тем более он был спокоен за то, что все будет так, как должно быть». «У него не будет ничего своего. Он ничего не придумает, ничего не предпримет, но он все выслушает, все запомнит, все поставит на свое место, ничему полезному не помешает и ничего вредного не позволит. Он понимает, что есть что-то сильнее и значительнее его воли – это неизбежный ход событий, и он умеет видеть их, умеет понимать их значение, и ввиду этого значения умеет отрекаться от участия в этих событиях, от своей личной воли». – «Он русский».

В «Хозяине и работнике» Никита тоже «давно привык не иметь своей воли и служить другим». На вопрос «хозяина»: «А не замерзнем мы?» – «Что же, и замерзнешь – не откажешься», – отвечает Никита. Подобно Кутузову, «Никита был терпелив и мог спокойно ждать часы, даже дни, не испытывая ни беспокойства, ни раздражения». – «Кроме тех хозяев, как Василий Андреич, которым он служил здесь, он чувствовал себя всегда в этой жизни в зависимости от главного Хозяина, Того, который послал его в эту жизнь».

Кутузов для Л. Толстого есть воплощение духа народного в обществе культурном, в условиях исторических; воплощение того же духа в самом народе и, как бы вне всяких временных условий, в самой вечности – Платон Каратаев.

«Платон Каратаев был для всех самым обыкновенным солдатом. – Но для Пьера, каким он представлялся в первую ночь, непостижимым, круглым и вечным олицетворением духа простоты и правды – олицетворением всего русского,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosoff.org  
доброе и круглого, таким он и остался навсегда. – Когда Пьер, иногда пораженный смыслом его речи, просил повторить сказанное, Платон не мог вспомнить того, что он сказал минуту тому назад, так же, как он никак не мог словами сказать Пьеру свою любимую песню. На словах не выходило никакого смысла. Он не понимал и не мог понять значения слов, отдельно взятых из речи. Каждое слово его и каждое действие было проявлением неизвестной ему деятельности, которая была его жизнь. Но жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла, как отдельная жизнь. Она имела смысл только, как частица целого, которое он постоянно чувствовал. Его слова и действия выливались из него так же равномерно, необходимо и непосредственно, как запах отделяется от цветка. Он не мог понять ни цены, ни значения отдельно взятого действия или слова». Этот «запах цветка» («Посмотрите на лилии, как они растут») и есть душа Платона Каратаева – его «лилейная» красота его особое русское «торжественное благообразие» – отделяющееся от всей его личности, впечатление «совершенной круглости», круглости молекулы и свода небесного. Тут, как у древних пифагорейцев, раскрытие божественной тайны в созерцании простой геометрической фигуры – круга или шара; тут последняя глубина толстовской мистики.

Итак, вот свойства русских истинных героев или «анти-героев», в противоположность героям западноевропейским, неистинным! – «презрение к знанию», культуре, отречение от воли, от разума, от личности, отсутствие личности – «ничего своего», «совершенная круглость» – круглое Все или, может быть, круглое Ничто, – но «и твоим ничто я все найти надеюсь», как отвечает Фауст Мефистофелю. Конечно, с этой точки зрения, протопоп Аввакум и Суворов, Петр и Пушкин – не русские герои, даже вообще не русские люди. С этой же точки зрения, христианство есть отрицание всякого я, всякой личности; не отрицание сначала для высшего утверждения потом, а единственное, самодовлеющее и окончательное отрицание, не смерть для жизни, для воскресения («смертью смерть поправ»), а смерть для смерти и жизнь для смерти; «голубиная простота», несоединенная, несоединимая с «змеиной мудростью» (не «будьте просты, как голуби, и мудры, как змеи», а будьте только «просты, как голуби»); «голубиная простота», противопоставляемая «змеиной мудрости», как одно из двух несовместимых начал, как Ариман Ормузду, как зло добру, как вечное да вечному нет. И представитель этого противоположного «змеиного начала» – не «страшный и могучий дух пустыни», не «Зверь, выходящий из бездны», не Антихрист, не Человекобог, не воплощение Солнца, «Дельфийского демона», как у Достоевского и Пушкина, а только сказочный слабоумец – обратный, злой Иванушка-дурачок, маленький, гаденький мерзавец, лакей-Наполеон, которого заставляет плясать и дергаться, как бездушную марионетку на ниточке «Невидимая Рука». Когда же по окончании представления кукольный Петрушка раздет тою же Невидимой Рукою, и показана жалкая тряпичная нагота его («смотрите – не он, а я двигал вас»), когда он подвергнут «исправительному наказанию» и уничтожен, то мы должны верить, что, вместе с ним, уничтожено все, что он, будто бы, в себе воплощал, т. е. вся человеческая культура – все произведения человеческой воли, знания, сознания, разума, личности – все, что «отдельно», что само по себе и само для себя, а не только «частица», совершенно круглая молекула совершенно круглого целого. И рядом с этим необузданным, хотя и сознательным отрицанием всякого я, в его последних духовных явлениях, столь необузданное, хотя и бессознательное утверждение того же я, исключительно в первых животных явлениях: торжество «самки» Наташи, у которой видно только лицо и тело, а души «как будто вовсе не видно»; и путеводное знамя человечества, водруженное на самой вершине исполинского здания «Войны и мира» – детские пеленки «с желтым пятном, вместо зеленого». С другой стороны, как последний вывод из религиозного восторга единения с человеческою громадою, с божественно «круглым целым» – этот крик сердца, эта покорность Николая Ростова «нечеловеческому голосу» уже не Александра Благословенного, а отнюдь не благословенного Аракчеева, эта ужасающая готовность без «рассуждений», на основании «чего-то сильнеешего, чем рассуждение», «идти с эскадром рубить своих лучших друзей».

Однажды Пьеру, занятому масонскими мыслями, снится вещий сон: ему «представился, как живой, давно забытый, кроткий старичок-учитель, который в Швейцарии преподавал ему географию. – „Постой“, – сказал старичок. И он показал Пьеру глобус. Глобус этот был живой, колеблющийся шар (т. е. опять-таки нечто геометрически „круглое“, „совершенно круглое“, каратаевское, пифагорейское) – шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собою. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) разделилась на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватив наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею. – „Вот жизнь“, – сказал старичок-учитель. – „Как это просто и ясно“, – подумал Пьер. – „В середине Бог, и каждая капля стремится, расширившись, в наибольших размерах отразить Его. И растет, и сливается, и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходит в глубину и опять всплывает. Вот он, Каратаев, вот – разлился и исчез. – Понимаешь ты?“ – сказал учитель».

Большого художественного значения сон этот не имеет; но он проливает неожиданный свет на все религиозное и философское мирозерцание Л. Толстого.

В шаре (центр которого Бог, т. е. последнее отрицание отдельных человеческих Я – вечное Не-Я, а поверхность состоит из отдельных частиц совершенно круглого целого, отдельных человеческих Я) в этом шаре существуют два противоположные движения частиц – одно от поверхности к центру, от Я к Не-Я, другой от центра к поверхности, от Не-Я к Я; движение от человека к Богу и движение от Бога к человеку; течение нисходящее и восходящее, центростремительное и центробежное.

В первом, т. е. центростремительном, находится Платон Каратаев, который, совершенно округлившись, сжавшись, «свернувшись калачиком», с такою безболезненной легкостью умирает, точно засыпает, опускается прямо к центру – к Богу; здесь же Никита-работник, который «давно привык не иметь своей воли и покоряться „воле Хозяина“»; и Кутузов, у которого нет «ничего своего», который «презирает ум, знание, патриотическое чувство» и тоже покоряется воле Хозяина – ходу мировых событий; и обратившийся в христианство Пьер; и умирающий князь Андрей. Самому Л. Толстому течение это и только это кажется истинным, добрым, святым, христианским, русским.

В противоположном, центробежном течении находится Наполеон и живой, мечтающий о славе, князь Андрей: «Я хочу этого, одного этого – я отдам всех своих близких за минуту славы»; – отдельная капля хочет «расшириться», «захватить наибольшее пространство», поглотить другие капли, хочет сама сделаться единым центром шара, Богом. И Л. Толстому течение это кажется порочным, злым, не христианским, не русским.

Что в грубых мечтах князя Андрея о военной славе (в сущности, не более, как о «Георгиевском крестике») мало святого и религиозного, достаточно ясно. Он ведь любит себя только для себя, власть – только для власти. И в этом его оправдании: «Я не виноват» – ужасно много неумного, ростовски-неумного. Но вот Наполеон уже любит власть, «как художник, как музыкант любит свою скрипку», не для самой скрипки, а для «звучков, созвучий, гармонии» и, конечно, для высшей гармонии – «всемирного единения» – не для той ли самой, хотя и несколько иначе понятой которая была последнею целью всего исторического христианства? И Гёте любит себя – тише, но, может быть, глубже, чем Наполеон: но ведь уж тут почти совсем очевидно, что в себе любит Гёте не только себя – себя не только для себя: он любит Бога в своей воле, в своем разуме, в своем искусстве, в своем знании – во всей своей беспредельно-расширяющейся личности. Это уже почти несомненно святая любовь к себе, по крайней мере, в высших своих проявлениях, – например, в ответе Прометея богам:

Ihr wille gegen meinen!  
Eins gegen eins –  
Ich dauer so wie sie.[5]

Это уже более, чем создаваемая – отчасти и созданная, по крайней мере, сознанный религия, которая только не нашла доныне своего окончательного послехристианского воплотителя.

Сжимание, нисхождение капель к центру свято; расширение, восхождение к окружности не свято, – утверждает Л. Толстой. А почему не свято? «Каждая капля, – опять говорит Л. Толстой, – стремится расшириться, захватить наибольшее пространство, чтобы в наибольшем размере отразить Его», т. е. Бога. Бог свят; отражение Бога свято; но ведь ежели так, то и расширение капли, т. е. расширение человеческой личности, которая стремится отразить в себе Бога в наибольших размерах, не менее свято, чем ее сжимание; центробежное, восходящее течение – не менее, чем центростремительное, нисходящее; отрицание моего Я, как идущей против Бога реальности, – не менее, чем утверждение этого же Я, как идущего к Богу символа. Если я люблю

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) людей, не для людей, а для Бога и в Боге – я свят; если я люблю себя не для себя, а для Бога и в Боге – я столь же свят. Оба течения одинаково святы или одинаково не святы, не окончательно святы, ибо последняя святость только в соединяющем, символическом созерцании и оправдании обоих течений, в познании того, что любовь к себе и любовь к другим есть одна и та же любовь к Богу.

Вот чего Л. Толстой не понял и до сей поры не может или не хочет понять. Здесь мы подходим к первому источнику всех его ошибок и противоречий, к первому повороту того страшного лабиринта, из которого, раз заблудившись, он так и не выбрался.

Христианство есть ли, в самом деле, отрицание всего личного, центробежного, всего мудрого змеиною мудростью, всего прометеевского, титанического? До сей поры мы думали, что это так. Но не потому ли, что первая и последняя глубина учения Христова, заслоненного историческим христианством – «солью, переставшею быть соленюю», нам все еще не открылась?

«Слово стало плотью», никогда этого не поймут такие христиане одной простоты голубиной, как Платон Каратаев, который ведь и отдельного человеческого слова, смысла отдельной человеческой жизни, отдельной личности не понимает. А ведь вот – самая отдельная, отделившаяся от целого, самая уединенная личность; самое отдельное Слово, разделяющее мир, как «меч»: «Думаете ли вы, что Я пришел принести мир на землю? Не мир пришел Я принести, но меч; ибо Я пришел разделить». Конечно, этот меч для высшего мира; это разделение для высшего соединения. Но сначала «разделение», и уж только потом «соединение». И это именно самое отдельное, разделяющее Слово стало плотью.

Нет ли здесь тайны, которую освящается все центробежное, все восходящее, стремящееся от Бога к человеку, от Не-я к Я?

А вот и обратная тайна: «Ядущий Мою Плоть во Мне пребывает, и Я в Нем». Не только Слово стало плотью, но и Плоть стала словом. Не освятилось ли этим и другое противоположное течение, центростремительное, нисходящее – от Я к Не-я, от человека к Богу?

Первая из религий, христианство, в этих двух величайших тайнах своих – в тайне воплощаемого Бога («Рождество») и обожествляемой Плоты («Воскресение») провела единственно возможный радиус, который соединил все точки поверхности мирового шара с центром, все человеческие Я с Не-я. «Я и Отец – одно», другими словами: «Я и Не-я – одно», вот совершенно прямая линия этого радиуса, последний символ, последнее соединение. Христос для нас вечное имя этого символа.

Л. Толстой думал, что можно принять круг, отвергнув радиус, которым круг описан, что можно принять учение Христа, отвергнув слово Его о том, что Сын и Отец – одно, или приняв эту сыновность только в смысле общей сыновности всех «сынов человеческих» Богу, оставив неразрешенным ветхозаветное противоположение Бога человеку, Господина, «Хозяина» – рабу, «работнику». Но это оказалось невозможным: когда Л. Толстой вынул символ Единородной Сыновности, на котором все держится в учении Христа, – оно распалось, рассыпалось, как зерна ожерелья, из которого вынута связующая нить, само себя отринув, уничтожило в своих последних выводах, не только как религия, но и как нравственность; вместо великого соединения получилось такое раздвоение, расщепление, такое противоречие Я и Не-я, любви к себе и любви к другим, такое отрицание божеского во имя человеческого, человеческого во имя божеского, каких еще не было ни в одном из религиозных и нравственных учений мира.

На поле Аустерлицкого сражения раненый, упавший на спину князь Андрей смотрит в небо. «Над ним не было ничего уже, кроме неба – высокого неба, неясного, но все-таки неизмеримо высокого, с тихо ползущими по нем серыми облаками. „Как тихо, спокойно и торжественно, совсем не так, как я бежал“, – подумал князь Андрей, – „не так, как мы бежали, кричали и дрались, совсем не так ползут облака по этому высокому, бесконечному небу. Как же я не видал прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его, наконец. Да, все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме его. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава Богу!..“ – „Вот прекрасная смерть“, – сказал Наполеон, глядя на Болконского. Князь Андрей понял, что это было сказано о нем, и что говорит

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
это Наполеон. Но он слышал эти слова, как бы он слышал жужжание мухи. Он знал, что это был Наполеон – его герой, но в эту минуту Наполеон казался ему столь маленьким, ничтожным человеком в сравнении с тем, что происходило теперь между его душой и этим высоким, бесконечным небом. Ему так ничтожны казались в ту минуту все интересы, занимавшие Наполеона, так мелочен казался ему сам герой его, с этим мелким тщеславием и радостью победы, в сравнении с тем высоким, справедливым и добрым небом, которое он видел и понял».

Что же собственно понял князь Андрей в небе и в Наполеоне?

Наполеон, казавшийся ему великим в то время, как он мечтал о военной славе, о «Георгиевском крестике», – оказался маленьким «перед правдою смерти», в глазах князя Андрея. Но в глазах читателя, в глазах самого Л. Толстого с этим воображаемым Наполеоном никакой перемены не произошло. Маленьким был он, маленьким и остался. Чтобы понять его малость, ни читателю, ни художнику вовсе не нужно было удара пулей по голове и бесконечного неба; ведь даже такой лакей, как Лаврушка, разгадал и оценил по достоинству ничтожество этого условного Наполеона; тут Лаврушка, как это ни странно, умнее, пронзательнее, взыскательнее, даже, по-своему, аристократичнее, чем князь Андрей.

Что же, однако, произошло бы не с воображаемым Наполеоном Лаврушки и князя Андрея, а с истинным, историческим? Для Л. Толстого эти два Наполеона совпадают; но мы видели, что они вовсе не совпадают в действительности. Князь Андрей не понял Наполеона в жизни; понял ли он его в смерти? Не прошел ли мимо истинного величия в своем презрении так же, как в своем поклонении герою? Бессознательно жил князь Андрей, бессознательнее даже, чем Лаврушка; не бессознательно ли он и умер? Казавшееся ему великим в жизни было маленьким; может быть, и наоборот; кажущееся ему в смерти маленьким есть, на самом деле, великое?

Одно, впрочем, мы знаем уже наверное: тем каплям мирового шара, приснившегося Пьеру, которые в центробежном течении поднялись выше всех других капель на поверхность и больше всех «расширились, захватили наибольшее пространство, чтоб в наибольших размерах отразить Бога», – таким людям, как Пушкин, Байрон, Лермонтов, Ницше, – Наполеон казался не «маленьким», а великим, хотя еще непонятным, загадочным героем, «свершителем безвестного веления», и не маленьким тоже, а великим, даже самым великим злодеем – «Антихристом», казался он людям противоположного течения, центростремительного, нисходящего к Богу, того течения, в котором находится Платон Каратаев, – простым русским людям. Так вот вопрос: не величие Наполеона, признанное князем Андреем, осмеянное Лаврушкой, а другое, благословенное на вершинах западноевропейской культуры, проклятое в глубинах русской народной стихии, оказалось ли бы ничтожеством перед правдою смерти и «высокого неба»?

Несомненно также, что в мелких, тщеславных мечтах своих о Наполеоне князь Андрей далек одинаково от Наполеона и от Каратаева, от вершин и от глубин, от капель, ближайших к центру, и от капель, ближайших к поверхности шара: он – именно в самой середине между центром и окружностью, в той полосе, где слабеет движение капель, как вверх, так и вниз, где мутнеет в них отражение Бога; – в полосе всего серединного, мещанского, конечно в самом широком, метафизическом смысле «мещанского» – всего пошлого тою «бессмертной пошлостью людской», о которой говорит Тютчев, всего серединного, посредственного тою «холодную посредственностью», о которой говорит Пушкин, тоже как раз по поводу отрицателей Наполеона:

Да будет проклят правды свет,  
Когда посредственности хладной

.....  
Он угождает.

Смерть – вывод из жизни: как поживешь, так и умрешь. Тщеславно жил князь Андрей, тщеславно и умирает, или близится к смерти, потому что от этой аустерлицкой раны он еще не умрет. Да, есть «пошлость бессмертная», сильнее смерти. Этой-то пошлости и не победил князь Андрей, не вышел из этой «посредственности хладной», по крайней мере, в своем отношении к Наполеону. Условному герою поклонился и условного отверг, пройдя мимо истинного. Раздавленный неудачник старается отомстить торжествующему удачнику. Если бы в смерти достиг он последней тишины и мудрости, если бы «высокое небо» стало действительно ниже, ближе к нему, то он, может быть, понял бы и связь

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) этого близкого неба с героем, «посланником Провидения», может быть, прочел бы на лице, в глазах Наполеона не только «мелкое тщеславие», «ограниченность», «безучастную радость победы», но и «великую грусть великих людей», и какую-то земную тайну, земную святость, не меньшую, чем тайна и святость небесные.

То, что происходит между «высоким небом» и душой князя Андрея, ему самому и Л. Толстому кажется началом христианства, христианского «воскресения». Но воскресение ли это в действительности, да и христианство ли вообще? Не иное ли что-то, хотя по внешности и похожее на христианство?

«Да, все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме его», – думает князь Андрей. Ничего нет, есть только небо. На этом он, однако, не останавливается, «но и того даже нет», то есть и неба нет. Что же есть? – «Ничего нет кроме тишины, успокоения», то есть, кроме уничтожения в Боге – Нирваны. С этой точки зрения, какой смысл имеет сравнение «справедливого и доброго неба» с несправедливым и злым Наполеоном? Впрочем, и сам князь Андрей сейчас же усомнится в доброте и справедливости неба. Во имя какой же собственно «небесной» правды отвергает он всякую правду земную? Со своей новой точки зрения, понял ли он небесное в земной жизни, в земной смерти? Нет, он понял только, что ничего нельзя понять ни в земном, ни в небесном. «Глядя в глаза Наполеону, князь Андрей думал о ничтожности величия, о ничтожности жизни, которой значения никто не мог понять, и о еще большем ничтожестве смерти, смысла которой никто не мог понять и объяснить из живущих». Не о тайне, не о святости, не о величии жизни и смерти – он думает только о ничтожестве смерти и о ничтожестве жизни. Да, последнее слово этой открывшейся ему небесной правды есть именно только ничтожество, только уничтожение, только отрицание, только вечное Нет без вечного Да.

Увидев на груди образок княжны Марьи, он вспоминает о ней и об ее простой христианской вере. «Хорошо бы это было, – думает он, – ежели бы все было так ясно и просто, как оно кажется княжне Марье. Как хорошо бы было знать, где искать помощи в этой жизни и чего ждать после нее там, за гробом». Но он этого не знает, он этого никогда не узнает; он даже знает наверное, что этого никогда не узнает: в этом «наверное» – спрятавшаяся гордыня, источник вольтеровски-жесткой и желчной – сколь цинической, сколь пропитанной «посредственностью холодной», усмешки, насмешки его в такую минуту: «или это тот Бог, который вот здесь зашит, в этой ладанке, княжной Марьей?» Нет, никогда не «обратится» князь Андрей и не «станет как дети», не скажет как дети: «Отец наш небесный!» – «Как бы я счастлив и спокоен был, ежели бы мог сказать теперь: Господи, помилуй меня!» но нет Отца, нет Сына: «Кому я скажу это? Или сила – неопределенная, непостижимая (и значит уж, конечно, не „справедливая“, не „добрая“), к которой я не только не могу обращаться, но которой не могу выразить словами, – великое все или ничего?» И князь Андрей кончает мыслью, полной беспредельного отчаяния: «ничего, ничего нет верного, кроме ничтожества всего того, что мне понятно, и величия чего-то непонятого, но важнейшего». – «Бог есть великое все или ничего?» – он еще колеблется, не смеет решить, но скоро он решит, он уже почти решил, что Бог есть Ничто, именно только Ничто, только отрицание Я и Не-я, только уничтожение. И смерть есть переход в Бога, «переход в ничто», в Нирвану – смерть без воскресения. Этот переход в ничто, погружение в Нирвану начались уже здесь; в первом и окончатся во втором, после Бородинского сражения, умирании князя Андрея.

Религия, как вечное уничтожение мира и Бога, как обожествленное Ничто. Неужели же это не чистейший буддийский нигилизм.

В современной Европе часто смешивают христианство с буддизмом; на самом деле, нет, кажется, религий более несовместимых.

В христианстве – последнее соединение двух начал, центробежного и центростремительного; в буддизме – последнее разъединение этих начал и единство, достигаемое посредством уничтожения одного начала другим – центробежного центростремительным, начала Я началом Не-я. В христианстве жизнь и смерть для воскресения; в буддизме жизнь для смерти и смерть для смерти без воскресения. В христианстве отрицание земного, как реального, и утверждение земного, как символического, предзнаменующего; в буддизме только отрицание, как единственная реальность. В христианстве вечное да и вечное нет вместе; «да будет воля Твоя на земле, как на небе», – воля Отца Небесного соединяет землю с небом, делает землю небесною, небо – земным; в

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
буддизме небо поглощает, уничтожает землю, так что земли уже нет, ничего нет, кроме неба, «но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения», уничтожения, небытия, Нирваны – страшного толстовского «Воскресения» – и «слава Будде».

В высшей степени замечательно, что кажущийся антипод Л. Толстого, Фридрих Ницше, в своем «Антихристе» точно так же смешивает христианство с буддизмом. Причину одинаковой, будто бы, психологической окраски христианства и буддизма усматривает Ницше в том, что называет он в обеих религиях волей к уничтожению, к небытию – волей к ничто – «wille zum Nichts». Выходя из утверждения человеческой личности против безличного, отвергает он христианство, как опаснейший и утонченнейший «нигилизм», как самую ядовитую заразу «вырождения», «упадка», «декадентства», какая когда-либо грозила человечеству. Выходя из отрицания человеческой личности в пользу безличного, Л. Толстой принимает этот же самый, будто бы христианский, в действительности буддийский, нигилизм, как единственное спасение человечества. В этом, т. е. может быть, именно в самом главном, величайший друг и величайший враг христианства, проповедник Христа и проповедник Антихриста, Л. Толстой и Ницше поразительно сходятся – не потому ли, что принятие христианства Л. Толстым и его отвержение Ницше в своей последней глубине все-таки имеют один и тот же источник – отрицание (в одном случае сознательное, в другом – бессознательное) религиозной сущности в учении Христовом – той невидимой оси, на которой все держится, все движется в нем и которая выражена этим нигде, кроме христианства, не существующим символом: Я и Отец – одно.

Оба они – и Ницше, и Л. Толстой – были или, по крайней мере, могли быть так близки ко Христу, что трудно решить, какое из этих двух отрицаний – сознательное или бессознательное – более кощунственно. Во всяком случае, у Л. Толстого еще там, в «Войне и мире», с кощунства над героем, над тем роковым венцом, о котором сказано: «Dio mi la dona, quai a qui la tocca» – «Пусть царствует гений», с кощунства над Человекобогом началось и это кощунство над Богочеловеком, и эта в самом христианстве «мерзость запустения на месте святом».

Кажется иногда, что Пушкин, самый вещей из русских людей, и здесь, в предстоявшем русскому духу суде над Наполеоном, как будто предвидя именно эту опасность кощунства, дал меру справедливости великого народа к великому врагу своему:

Да будет омрачен позором  
Тот малодушный, кто в сей день  
Безумным возмутит укором  
Его развенчанную тень.  
Хвала! Он русскому народу  
Высокий жребий указал,  
И миру вечную свободу  
Из мрака ссылки завещал –  
свободу, может быть, не только в политике, как разумел Пушкин и сам Наполеон, но и в высших областях – нравственной, религиозной – в оценке добра и зла, в «переоценке всех цен», всего человеческого и божеского – ту окрыляющую свободу, которую и теперь мы лишь смутно предчувствуем. Вместе с тем, в этих столь пророческих стихах не произнес ли Пушкин от лица всего русского народа если не настоящий, то будущий, но все-таки неминуемый приговор над создателем «Войны и мира», который, «возмущая безумным укором», тень героя, в некотором смысле «бьет лежачего»; ибо в то время, как создавалась «Война и мир», тень эта была уже развенчана или полуразвенчана в глазах XIX века, самого антигероического из всех веков, так что Л. Толстой даже не начал бить, а только добивал лежачего? Не предостерегал ли нас Пушкин от этой именно «малодушной» победы?

Изображение поединка Европы и России, Кесарей Западной и Восточной Римской Империи, борьбы получившего власть по праву крови и взявшего ее по праву духа – изображение всемирно-исторической трагедии, которое предстояло Л. Толстому, но не было им исполнено в «Войне и мире», как будто предвосхитил Пушкин в этих столь же пророческих стихах о призраке Наполеона, являющемся русскому царю:

То был сей чудный муж,  
посланник Провиденья,  
Свершитель роковой



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
безвестного вельня,  
Сей всадник, перед кем склонялися  
цари,  
Мятежной вольницы наследник  
и убийца,  
Сей хладный кровопийца,  
Сей царь, исчезнувший, как сон,  
как тень зари.  
Ни тучной праздности ленивые  
морщины,  
Ни поступь тяжкая,  
ни ранние седины,  
Ни пламень гаснущих  
нахмуренных очей  
Не обличали в нем  
изгнанного героя,  
Мучением покоя  
В морях казненного по манию  
царей.  
Нет, чудный взор его, живой,  
неуловимый,  
То вдаль затерянный,  
то вдруг неотразимый,  
Как боевой перун, как молния,  
сверкал;  
Во цвете здравия, и мужества,  
и мощи,  
Владыке полунощи  
Владыка Запада грозящий  
предстоял.  
От этого пушкинского Наполеона до Наполеона толстовского – какой спуск,  
какое падение русского духа!

И здесь, как везде, верный себе, Пушкин только начал и не кончил, только с легкостью, точно с небрежностью, коснулся и оставил; может быть, в этом случае коснулся он чего-то даже слишком грозного и тяжелого, чего не следовало касаться с такою легкостью: и здесь опять он только загадал нам одну из своих вечных загадок.

Глубже, чем Пушкин, задумались над этою загадкою простые русские люди, и тогда же, еще в двенадцатом году, разгадали ее по-своему: «Наполеон – Антихрист». Это, в некотором смысле, тоже ответ России Л. Толстому на «Войну и мир» и, вместе с тем, преувеличение уже в другую сторону: считать Наполеона «зверем, вышедшим из бездны», даже во время величайшего могущества его, было не только чересчур простодушно, но, пожалуй, и чересчур великодушно. В этой легенде скрывается, однако, как мы уже отчасти видели, под суеверною оболочкою, и очень глубокое, хотя бессознательное, религиозное проникновение.

Ведь и сам Наполеон, воскреситель Древнеримской империи, в которой, по выражению Достоевского, «является Человекобог», и которая «воплощалась, как религиозная идея», – предчувствовал необходимую связь политики с религией, невозможность «устроиться людям всемирно», без Бога, помимо Бога и помимо Христа. Но это было именно только предчувствие, а не сознание. Недостаток религиозного сознания вовлек Наполеона в ошибку, хотя и противоположную ошибке папского Рима, но не менее роковую: папа стремился подчинить государство церкви, власть гражданскую власти духовной, сделать политику оружием религии. Наполеон, наоборот, стремился подчинить церковь государству, духовное – гражданскому, сделать религию орудием политики: «Посредством гражданского, – говорит он сам, – император будет управлять духовным, посредством папы – совестью людей». Но действительно новые формы с новым содержанием, в которых государство и церковь соединились бы в одно целое, в одну «духовную плоть» или воплощенный дух, не были найдены ни западным первосвященником, ни западным кесарем. Первосвященник, подчинявший себе Кесаря, вливал новое христианское вино в старые языческие мехи; Кесарь, подчинявший себе первосвященника, вливал в старые христианские мехи новое языческое вино; – в обоих случаях последствия были одинаковы: мехи разодрались, вино вытекло. Западноевропейской культуре не удалось ни всемирное государство, ни всемирная церковь.

Да, именно здесь, в религиозных вопросах, сказался у Наполеона недостаток

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) нового религиозного сознания. У него было великое сознание, великая способность созерцания, но все-таки воля, способность действия перевешивали в нем способность созерцания. Он был умен и силен; но все же недостаточно умен для своей силы. Недаром же так боялся он «идеологии», называл ее своим «черным зверем», «bete noire». Не была ли для него в идеологии, главным образом, именно религиозная идея этим «черным зверем», с которым, рано или поздно, он это предвидел, ему нужно было сразиться, и которого, он это тоже предвидел, не так-то легко ему было победить?

Кажется, он и сам иногда сознавал в себе эту слабость и старался скрыть ее под шуткою: «Я воображал себя по пути в Азию, верхом на слоне, с тюрбаном на голове, с новым алкораном в руках». Если это наполовину шутка, то на другую половину – страх религиозной идеи, страх «черного зверя». «Я создавал религию» – опять как будто шутка. Ну, конечно, никакой религии не создавал он, а если и создавал, то не создал, да и не мог бы создать; он только предвидел необходимость ее создания и боялся этой необходимости, как того подводного камня, о который могли разбиться и, действительно, разбились все его исполинские замыслы. Путь из Европы в Азию, может быть в самом деле не обошелся бы без «алкорана». Но как бы Наполеон принялся сочинять этот алкоран не только для Европы, зараженной «идеологией», но хотя бы и для простодушной Азии? Не показался ли бы он самому себе смешным, в роли Магомета? А ведь страх «смешного», особого, французского смешного – *ridicule* – был в Наполеоне всю жизнь еще сильнее, чем страх «идеологии».

«Я пришел в мир слишком поздно, – признается он однажды с удивительным простодушием. – Ничего великого теперь уже сделать нельзя. Конечно, карьера моя была блестящею, путь мой прекрасен. Но какое же сравнение с древностью! Там Александр, покорив Азию, объявляет себя народу сыном Юпитера, и за исключением Олимпия, который знал, в чем дело, да Аристотеля, да нескольких афинских педантов весь Восток поверил Александру. Ну, а я, если бы в настоящее время я вздумал объявить себя сыном Бога Отца и назначить благодарственное богослужение по этому поводу – нет такой рыночной торговки в Париже, которую я не был бы освистан. Да, народы в наше время слишком просвещены: нельзя ничего сделать!»

Какое смешение силы и бессилия! Под кажущейся опять-таки шуткою, какая религиозная пронизательность; он, первый из людей новой Европы, понял, что, не преодолев главной идеи Богочеловека – символа едиnorodной сыновности: «Я и Отец – одно», нельзя воскресить главную религиозную идею древней Римской империи, идею Кесаря, как всемирного объединителя, идею Человекобога: «Я – Бог». Перед чем же он останавливается? Чего испугался он, не боявшийся ни людей, ни Бога, ни рока? Свиста рыночной торговки. «О, Наполеон, в тебе нет ничего современного!» – неправда, современного-то именно в нем все еще слишком много; этот страх смешного – наследие скептического XVIII, предвестие позитивного XIX века – и есть тот «внезапный демон иронии», который мучил и Байрона, и Лермонтова. Действительно, под властью этого демона, «нового алкорана» не создашь, Азии ни в самой Азии, ни в Европе, то есть в России, духовно не победишь. «От великого до смешного только шаг». И этот шаг он сделал – не тогда, как по снегам России бежал от старого лентяя, который, почитывая романы мадам Жанлис, заставил-таки славную армию есть лошадиное мясо, – нет, Наполеон был, действительно, смешон, когда испугался смешного в глазах рыночной торговки.

Вот Ахиллесова пята героя, вот человеческое тело, «человеческое мясо», в этом теле из бронзы, в этой душе из мрамора – то уязвимое, голое, что и Л. Толстому, если бы он сумел этим воспользоваться, дало бы возможность сделать, хотя бы на одно мгновение, великого малым, страшного смешным, не только в глазах лакея Лаврушки и князя Андрея.

Может быть, впрочем, Наполеон разделял эту уязвимость со всеми вообще донныне являвшимися людям героями; может быть, в глубине вообще всякой трагедии есть нечто комическое, в глубине всякого ужаса человеческого есть смех божеский?

Как бы то ни было, а до Антихриста ему далеко: по сравнению со всеми вообще донныне являвшимися людям героями; может домашний зверь; и ежели, рядом с Наполеоном толстовским, исторический кажется гигантом, то, может быть, окажется он, действительно, маленьким, по сравнению с тем, кого он только предвещает?

И все-таки:

Да будет омрачен позором  
Тот малодушный, кто в сей день  
Безумным возмутит укором  
Его развенчанную тень.

«Позор» этот мы и переживаем в современной русской литературе, хотя его не чувствуем; напротив, теперь-то и празднуем, как никогда, годовщины всевозможных слав; и даже славу Пушкина принимаем без малейшей неловкости за свою собственную, современную славу. Все реже, все глуше становятся голоса, предупреждающие о том, что в русской литературе происходит нечто неладное, хотя и безмолвное, подземное, но тем более жуткое.

Достоевский заметил однажды, что главные действующие лица в произведениях Л. Толстого принадлежат к «средне-высшему кругу». Да, именно к средне-высшему, не только по сословному, как разумел Достоевский, но и по духовному уровню. Это «унижение высокого» (опять слово Пушкина) в пользу «средне-высшего», то есть все-таки серединного, посредственного, в пользу хотя и безуховски, ростовски, барственно, но все-таки духовно мещанского, или, выражаясь о некрасивом чужеземном предмете некрасивым чужеземным словом – в пользу «буржуазного», конечно, в самом широком, обобщающем смысле «буржуазного» – это унижение началось еще там в «Воине и мире», с унижения Наполеона, и до сей поры продолжается во всей русской литературе, в том, что мы теперь переживаем, не как явный упадок, не как острую болезнь «декадентства», а как постепенное погружение в умеренно-демократические консервативно-либеральные сумерки, как почти незаметный спуск под гору на очень гладкую, ровную, безопасную, только слегка болотистую низменность, – не как провал, а лишь постепенное оседание почвы, даже не столько «унижение», сколько понижение «высокого».

«Толпа, – говорит Пушкин, – в подлости своей радуется унижению высокого, слабости могущего. При открытии всякой мерзости она в восхищении: „Он мал, как мы, он мерзок, как мы!“»

Может быть, главная причина русского и общеевропейского успеха «Войны и мира» – не все еще скрытое, истинное величие толстовского эпоса, а именно это, замеченное Пушкиным, общедоступное и в высшей степени современное «восхищение» перед маленьким толстовским Наполеоном, превращенным в «дрожащую тварь», в насекомое: «Он мал, как мы, он мерзок, как мы!» И теперь уже никто ни у нас, ни на Западе не ответит, подобно Пушкину: «Врете, подлецы: он мал и мерзок не так, как вы – иначе!»

Да, может быть, это тихое оседание культурной почвы, неодолимое торжество неодолимой посредственности в русской литературе – и в одной ли русской? – страшнее всякого внезапного провала и падения. Не страшно ли, в самом деле, что этот не русский и не западноевропейский дух (хотя недаром же научно-позитивный Тэн в своем окончательном приговоре над Наполеоном совпал с Л. Толстым), дух всемирной черни, не народа, а именно черни, все равно – голодной или сытой, либеральной или консервативной – дух старинного русского лакея Лаврушки и грядущего всемирного лакея Смердякова сказывается и в таком исполинском явлении, как «Война и мир», как весь Лев Толстой.

Неужели правда это? Неужели исполнилась угроза «маленького человека с белыми руками», хотя и не тогда и не так, как он предполагал: «Я раздавлю Россию». Ведь и «Война и мир» тоже своего рода поединок «владыки Запада» с «владыкой Полунощи» – Наполеон с духом России в лице одного из величайших представителей этого духа. А между тем, если кто кого действительно «раздавил» в «Воине и мире», то уж, конечно, не Л. Толстой Наполеона.

Но это только один из двух поединков; другой, более страшный для Наполеона, дан был ему в произведении, столь же великом и не случайно созданном одновременно с «Воиной и миром» – в «Преступлении и наказании» Достоевского.

## Глава вторая

«Я хотел Наполеоном сделаться, оттого и убил. – Я задал себе один раз такой вопрос: что, если бы, например, на моем месте случился Наполеон, и не было бы у него, чтобы карьеру начать, ни Тулона, ни Египта, ни перехода через Монблан, а была бы, вместо всех этих красивых и монументальных вещей, просто-запросто, одна какая-нибудь смешная старушонка-регистраторша, которую еще вдобавок надо убить, чтобы из сундука у нее деньги стащить (для

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) карьеры-то, понимаешь?), ну, так решился ли бы он на это, если бы другого выхода не было? Не покоровился ли бы оттого, что это уж слишком не монументально и... грешно? Ну, так я тебе говорю, что на этом „вопросе“ я промучился ужасно долго, так что ужасно стыдно мне стало, когда я, наконец, догадался (вдруг как-то), что не только его не покоровило бы, но даже и в голову бы ему не пришло, что это не монументально... и даже не понял бы он совсем, чего тут коробиться? И уж если бы только не было ему другой дороги, то задушил бы так, что и пикнуть бы не дал, без всякой задумчивости! Ну и я... вышел из задумчивости, задушил – по примеру авторитета... – и это точь-в-точь так и было!»

Раскольников отлично понимает разницу наполеоновских «счастливых преступлений» и своего неудачного, но разницу только эстетическую – «формы», а не содержания, количества, а не качества духовной силы. Когда сравнивает он свое преступление с кровавыми подвигами знаменитых, увенчанных, исторических злодеев, и Дуня, сестра его, возмущается этим сравнением: «Но ведь это не то, совсем не то! Брат, что ты это говоришь!» – «А! Не та форма, – восклицает он в бешенстве, – не так эстетически хорошая форма! Ну, я решительно не понимаю: почему лупить в людей бомбами правильной осадой – более почтенная форма? Боязнь эстетики есть первый признак бессилия!» – Наполеон, пирамиды, Ватерлоо – и тощая, гаденькая регистраторша, старушонка-процентщица, с красною укладкою под кроватью, – ну, каково это переварить хоть бы Порфирию Петровичу!.. (судебному следователю). Где ж им переварить!.. Эстетика помешает: «Ползет ли, дескать, Наполеон под кровать к старушонке!»

Да, именно условная эстетика, риторика учебников, та историческая ложь, которую мы всасываем с молоком матери-школы, искажает нашу нравственную оценку всемирно-исторических явлений. От этой-то «эстетической» шелухи Раскольников и обнажает вопрос о преступности героев, сводит его, по выражению Сократа, «с неба на землю», с той отвлеченной высоты, где совершаются академические обоготворения великих людей, – на уровень живой жизни, ставит нас лицом к лицу с этим вопросом во всей его ужасной простоте и сложности. Ведь каждый из нас, не-героев, хотя бы раз в жизни, с большей или меньшей степенью сознательности, должен был решить для себя, как решает Раскольников: «тварь ли я дрожащая» или «право имею», «ядущий» ли я или «ядомый»? И этот вопрос, по-видимому, самого широкого и общего всемирно-исторического созерцания, здесь неразрывно связан с главнейшим нравственным вопросом всякой отдельной человеческой жизни, всякой отдельной человеческой личности. Не решив его и умом, и сердцем, или решив только умом, или только сердцем – нельзя жить, нельзя шагу ступить в жизни.

Если мы отделаемся от «боязни эстетики», то не признаем ли, что первая, так сказать, математическая исходная точка нравственного движения Наполеона и Раскольникова – одна и та же? Оба вышли из одинакового ничтожества: маленький корсиканец, выброшенный на улицы Парижа, пришелец без рода, без племени, Буонапарт – такой же никому не ведомый прохожий, молодой человек, «вышедший однажды под вечер из своей каморки», как студент петербургского университета Родион Раскольников. «Он был замечательно хорош собою, с прекрасными темными глазами, темнорус, тонок и строен», – вот все, что мы знаем в начале трагедии о Раскольникове и немногим больше – о Наполеоне. «Человеческое право», «свобода», завоеванные Великой Революцией, для обоих суть по преимуществу право и свобода умирать с голода; «равенство и братство» суть равенство и братство с теми, кого они презирают или ненавидят. При взгляде на этих «ближних», «равных» – «чувство глубочайшего омерзения, – говорит Достоевский, – мелькнуло в тонких чертах молодого человека», все равно, Раскольникова или Наполеона. Братство и равенство – глубочайшее омерзение; свобода – глубочайшее отвержение, уединение. Ни прошлого, ни будущего. Ни надежд, ни преданий. «Один против всех, умри я завтра, и ничего от меня не останется» – вот первое ощущение обоих. И мечта этой «дрожащей твари» сделаться «властелином» – такая же сумасшедшая мечта, как бы мания величия, у Наполеона, как у Раскольникова: отвезут в больницу, наденут горячую рубашку – и кончено. Перед Наполеоном у Раскольникова есть даже некоторое преимущество: он видит не только внешние, но и внутренние преграды, задержки, которые должен «преступить», чтобы «право иметь». Наполеон их вовсе не видит. Может быть, впрочем, эта слепота и была отчасти источником силы его – но лишь до поры, до времени: в конце концов, недостаток сознания никакой силе не прощается; и Наполеону не простился. Раскольников на большее дерзает, потому что большее видит. Если бы он победил, то победа его была бы окончательнее, бесповоротнее, чем победа Наполеона. Во всяком случае, вследствие этого единства исходной точки,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) несмотря на все неизмеримое различие пройденных путей, нравственный суд над Раскольниковым есть в то же время суд над Наполеоном; вопрос, поднятый в «Преступлении и наказании», есть тот же вопрос, как в «Войне и мире»; вся разница лишь в том, что Л. Толстой обнимает его, Достоевский углубляется в него; один подходит извне, другой – изнутри; у одного наблюдение, у другого опыт.

Революция – огромный политический, в гораздо меньшей степени, сословный, общественный и уж вовсе не нравственный переворот. «Не убий», «не укради», «не прелюбы сотвори» – все осталось на прежних местах, как в Моисеевых скрижалях; все сохранило, помимо внешних церковных, и монархических преданий, свою внутреннюю нравственную обязательность для палача – Робеспьера, так же как для жертвы – Людовика XVI. Несмотря на «богиню Разума», Робеспьер был таким же «деистом», как Вольтер, несмотря на гильотину, таким же «человеколюбом», как Жан-Жак Руссо. Надо любить ближних, надо жертвовать собою ближним – с этим никто не спорил, ни казнящие, ни казнимые. Тут никакой переоценки нравственных цен не произошло. Подчинение личности обществу не только не уменьшилось, но увеличилось в новом строе: в старом, средневековом, оно было естественным, внутренним, не произвольным, как подчинение одного члена другому в живом теле народа, одушевленного, может быть, и ложно понятой, но все-таки религиозной, бескорыстной идеей. Теперь политика сводится к механике; личность подчиняется внешнему принудительному действию «Общественного Договора» – большинству голосов, становится рычагом среди рычагов разумно и правильно устроенной машины, единицей среди единиц, при математическом расчете этого большинства. Гнет новой лицемерной свободы оказался страшнее, чем гнет старого откровенного рабства.

И личность не выдержала, возмутилась последним, еще небывалым в мире, возмущением.

Конечно, всего менее о правах человеческой личности, о переоценке всех нравственных цен думал Наполеон, когда направлял жерла тулонских пушек в революционную толпу, чтобы, по выражению Раскольникова, «лупить бомбами в правого и в виноватого, не удостоивая даже и объясниться». И далее – целый ряд все таких же счастливых преступлений. – «Я догадался тогда, – говорит Раскольников, – что власть дается только тому, кто посмеет поклониться и взять ее. Тут одно, только одно: стоит только посметь!.. Мне вдруг ясно, как солнце, представилось, что как же это ни единый до сих пор не посмел и не смеет, проходя мимо всей этой нелепости, взять просто-запросто все за хвост и стряхнуть к черту! Я захотел осмелиться». Сознанию Наполеона это, конечно, не представлялось «ясным, как солнце»; лишь по темному, первобытному чутью возмущившейся личности, «захотел он осмелиться».

Наполеон вышел из Революции и даже принял ее откровения, только видоизменил их для своих целей. «Все равны, – согласился он и прибавил – все равны для меня, все равны подо мною». «Все свободны» – и он хочет свободы, хочет воли, но он «для себя лишь хочет воли».

С точки зрения старой, Моисеевой, и как будто новой, а в сущности столь же старой, человеколюбивой нравственности, которую Жан-Жак Руссо проповедывал пером, Робеспьер топором, Наполеон – вор, убийца, «разбойник вне закона». Мы подавлены пафосом исторической дали, ослеплены «солнцем Аустерлица». Наполеон, пирамиды, Ватерлоо – и тощая, гаденькая регистраторша, старушонка-процентщица с красною укладкою под кроватью – где же им переварить! Полезет ли, дескать, Наполеон под кровать к старушонке! А ведь и в самом деле, если только «эстетика нам не помешает», мы признаем, что для критики чистой нравственности разгром Тулона и залезание под кровать к старушонке за красною укладкою – одно и то же. Страшно и подло, гнусно. Залез под кровать, всю жизнь залезал. Почему же в одном случае – «преступление и наказание», в другом – преступление и увенчание небывалым всемирно-историческим венцом? «Бог дал мне ее» (корону римских кесарей); «горе тому, кто к ней прикоснется». Неудивительно, что этому поверила запуганная и опьяненная славой чернь. Но как свободные, мятежные Байроны, Лермонтовы могли поверить? Как могли они признать этого «тирана», который обесмыслил, обезглавил величайшую попытку человеческого освобождения – Революцию, своим героем? Как, наконец, такие спокойные, трезвые люди, как Пушкин и Гёте, могли быть им обмануты? А ведь это так. Как будто угадал он и воплотил их самую тайную, для них самих еще страшную грезу. И с благодарностью слагают они последнее чудесное сказание европейского человечества о мученике-императоре на острове св. Елены, о новом Прометее,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) прикованном к скале среди океана. Мученике какого Бога? они этого не знают, не сознают, только смутно чувствуют, что именно здесь, около Наполеона, веет какой-то более близкий и родственный им дух, более новый и даже более свободный, освобождающий, творческий, чем дух Революции. В старом, успокоенном и даже несколько окаменевшем Гёте, когда восторгался он Наполеоном, как сверхъестественным, «демоническим» явлением природы и человечества, не пробуждалось ли нечто юношеское, беспредельно-мятежное, подземное, то самое, из чего родился и этот вызов Прометея:

Их воля против моей –  
Одно против одного.

.....  
Боги? – Я не бог,  
Но считаю себя равным богам.  
Бесконечные? Всемогущие?  
Что вы можете?

Можете ли вы отлучить  
меня от меня самого?

И у Байрона образ Наполеона недаром сливается с образами Прометея, Каина, Люцифера – всех отверженных, гонимых, восставших на Бога, вкусивших от Древа Познания. Дух, ни темный, ни светлый, подобный утренним сумеркам, этот новый европейский демон, со своею кроткою, бесстрастною улыбкою – насколько мятежнее, непокорнее, дерзновеннее, чем Робеспьер или Сен-Жюст, насколько большего хочет, чем Руссо или Вольтер! Кажется, тут и разгадка. Но, может быть, дальше всех от разгадки этой – сам Наполеон; может быть, никто так не удивился бы, не вознегодовал бы, как он, если бы мог понять, какой вывод сделан будет из его посылок, какое значение будет дано его личности. Ведь не только другим, но и ему самому казалось, что он восстанавливает нарушенное равновесие мира, учреждает незыблемый порядок, поддерживает разваливающееся здание европейской государственности, прекращает Революцию. Если бы только мог он сам и другие могли забыть «первый шаг», его исходную точку – этого бледного молодого человека с окровавленными руками, который лезет за красною укладкою под кровать к старушонке-процентщице – к революционной богине «Разума»! «Dio mi la dona. Бог мне дал ее», – корону или укладку? И неужели Бог? Неужели христианский Бог или Бог Моисеева Второзакония? Ведь все же убил и украл! Но он один; а для других по-прежнему: «не убий», «не укради». Если – он, однако, то почему же и не я? Не вышел ли он из такого же ничтожества, как я, из такой же отвлеченной математической точки ничтожества, как я? Он – бог; я – «дрожащая тварь». Но и в моем сердце поднимается вызов титана:

Боги? – Я не бог,  
Но считаю себя равным богам.  
Если он, «проходя мимо всей этой нелепости, просто-запросто взял все за хвост и стряхнул к черту», то почему бы и мне когда-нибудь не попробовать, ну, хотя бы только из любопытства? «Ведь тут одно, лишь одно: стоит только посметь».

Нет, Наполеон не потушил Великой Революции: он перебросил искру этого пожара из внешней, политической, менее опасной области в область внутреннюю, нравственную, насколько более взрывчатую! Сам не знал он, что творит, сам не ведал, «коего он духа»; но всей своей жизнью, примером своим, величию своего счастья и величию своей гибели он потряс, как еще никто никогда не потрясал, глубочайшие основы всей христианской и дохристианской нравственности: помимо воли, против воли своей, начал «переоценку всех цен», возбудил небывалые сомнения в первоначальнейших откровениях человеческой совести; хотя и полусонными глазами, все-таки заглянул, позволил и другим, заставил и других заглянуть «по ту сторону добра и зла». И того, что люди там увидели, они уже не могут забыть. Старая политическая «великая» революция, несмотря на все свои внешние кровавые ужасы, кажется безобидною, безопасною, почти добродушною, маленькою, почти детскою игрою, школьническим буйством перед этим едва зримым, едва слышным, внутренним переворотом, который до сегодняшнего дня не завершился, и последствий которого нам невозможно предвидеть.

Целый век напряженной философской и религиозной мысли европейского человечества от «Прометея» Гёте до «Антихриста» Ницше нужен был для того, чтобы понять вещей смысл наполеоновской трагедии, как всемирно-исторического знаменья: противохристианская и все-таки святая любовь к Себе, к «дальнему» Себе, противопоставленная любви к другим, к «ближнему»; титаническое подземное начало личности: «я один против всех» –

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Их воля противу моей – воля самоутверждения, «воля могущества», противопоставленная воле самоотречения, самоуничтожения, бунт против старого, против нового, против всякого общественного строя, всякого «общественного договора», против всех «стеснительных пут цивилизации», по выражению Наполеона, как будто заимствованному от прадеда анархистов, Жан-Жака Руссо; бунт против человечества (Каин), против Бога (Люцифер), против Христа (Антихрист-Ницше) – вот восходящие ступени этой новой нравственной революции. Безграничная свобода, безграничное Я, обожествленное Я, Я – Бог, – вот последнее, едва договоренное слово этой религии, которую предвидел Наполеон с таким гениальным чутьем: «Я создавал религию», и от которой отшучивался с таким непростительным легкомыслием: «Все рыночные торговки осмеяли бы меня, если бы я вздумал объявить себя Сыном Божиим».

И с этого же самого подземного вулканического толчка, шедшего как будто с Запада (мы увидим впоследствии, что не только с Запада), с этой же неясной, то сочувственной, то насмешливой, но всегда тревожной и глубокой мысли о наполеоновской личности, о хищных и мятежных героях, «людях рока» – с Кавказского пленника, Онегина, Алеко, Печорина, Демона, началось и возрождение русской литературы. Порой скрываясь, уходя под землю, но никогда не иссякая окончательно, постоянно вырываясь наружу с новой и новой силой, мысль эта сопровождала все великое, всемирно-историческое развитие русского духа в русской литературе, от «москвичей в гарольдовом плаще», у которых «руки в крови», от Алеко до Печорина, который «для себя лишь хочет воли» – до нигилиста Кириллова, который считает себя «обязанным оказать своеволие», до Ставрогина, который находит «одинаковость наслаждения в обоих полюсах» – в злодействе и в святости – до Ивана Карамазова, который понял, наконец, и предсказал в своем: «все позволено» – «alles ist erlaubt» Фридриха Ницше.

Молодой человек с бледным лицом, «с прекрасными глазами, наружностью (и не только наружностью) похожий на Буонапарте до Тулона», забирается ночью в спальню к старухе, чтобы насильно выведать у нее карточную тайну. Пистолет, взятый им, чтобы испугать старуху, не заряжен. Но он все-таки чувствует себя убийцей. Тут, впрочем, дело не в старухе: «старуха – вздор», может быть, и ошибка; он «не старуху, а принцип убил», ему нужен был только «первый шаг»: «Я хотел только первый шаг сделать – поставить себя в независимое положение, достичь средств, и там все бы загладилось неизмеримо, сравнительно, пользой. Я хотел добра людям». И для добра убил. Это говорит Раскольников. Но мог бы сказать и пушкинский Герман в «Пиковой даме». Как Раскольников, как Жюльен Сорель, в «Красном и черном», Герман подражает Наполеона. Сколь ни слабо, ни легко очерчен внутренний облик его, все-таки ясно, что это не простой злодей, что тут нечто более сложное, загадочное. Пушкин, впрочем, по своему обыкновению, едва касается этой загадки и тотчас проходит мимо, отделяется своею неуловимо-скользящею усмешкою. И получается как будто лишь неприятный фантастический рассказ во вкусе Мериме: Чайковский с простодушием музыканта так и принял этот рассказ за либретто для оперы. Но из случайно оброненного Пушкиным анекдота неслучайно выросли «Мертвые души»; из «Пиковой дамы» не случайно вышло «Преступление и наказание» Достоевского. И здесь, как повсюду, корни русской литературы уходят в Пушкина: точно указал он мимоходом на дверь лабиринта; Достоевский раз как вошел в этот лабиринт, так потом уже всю жизнь не мог из него выбраться; все глубже и глубже спускался он в него, исследовал, испытывал, искал и не находил выхода.

Связь Раскольникова с Германом он, кажется, не только чувствовал, но и сознавал: «Пушкинский Герман из „Пиковой дамы“ – колоссальное лицо, необычайный, совершенно петербургский тип – тип из петербургского периода!» – говорит Достоевский устами «Подростка», тоже одного из духовных близнецов Раскольникова. Германа вспоминает Подросток по поводу впечатления от петербургского утра, «казалось бы, самого прозаического на всем земном шаре», которое, однако, считает он едва ли «не самым фантастическим в мире». Слова эти я уже приводил: «В такое петербургское утро, гнилое, сырое и туманное, дикая мечта какого-нибудь пушкинского Германа, мне кажется, должна еще более укрепиться. Мне сто раз, среди этого тумана, задавалась странная, но навязчивая греза: „А что, как разлетится этот туман и уйдет кверху, не уйдет ли с ним вместе и весь этот гнилой, склизлый город – подымется с туманом и исчезнет, как дым, и останется прежнее финское болото, а посреди него, пожалуй, для красоты, Бронзовый всадник на жарко дышащем загнанном коне?“»

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
О Раскольнике в той же мере, как о пушкинском Германе, можно бы сказать, что это «совершенно петербургский тип, тип петербургского периода». Ни в каком русском или европейском городе, кроме Петербурга, ни в каком другом периоде русской или европейской истории Герман не мог бы развиться и вырасти до Раскольникова. Из-за этих двух «колоссальных», «необычайных» лиц выступает третье, еще более колоссальное и необычайное лицо Бронзового всадника на гранитной скале. Казавшееся чуждым, навеянным с «гнилого Запада», романтическим, байроновским, наполеоновским, становится родным, народным, русским, пушкинским, петровским; идущее из глубин Европы встречается с идущим из глубин России; сон древнего степного богатыря Ильи не есть ли сон о «Чудотворце-Исполине»? Да, в этом тумане финских болот, в этом граните выросшего из них города чувствуется связь всех маленьких и больших героев мятежной или только мятущейся русской личности от Онегина до Германа, от Германа до Раскольникова, до Ивана Карамазова – с тем,

...чьей воли роковой

Над морем город основался – самый «умышленный из всех городов земного шара», город отвлеченнейших призраков, величайшего насилия над людьми и над природою, над историческою «живою жизнью», город как будто геометрического порядка, механического равновесия, на самом деле – опаснейшего нарушения жизненного порядка и равновесия. Нигде в мире такие незыблемые громады не были воздвигнуты на таком зыбком основании.

Город пышный, город бедный,  
Дух неволи, стройный вид,  
Свод небес зелено-бледный,  
Скука, холод и гранит.

Гранит, который разлетается в туман, – туман, который сгущается в гранит. «Дух неволи» – «дух немой и глухой», которым веет на Раскольникова, когда он смотрит на «великолепную панораму» петербургской набережной; дух неволи и, вместе с тем, дух «роковой», противоестественной и сверхъестественной «воли». «Дикая мечта» Раскольникова «должна еще более укрепиться» именно здесь, в этом фантастическом городе, «с самою фантастическою историею в мире», от прикосновения этой действительности, которая сама похожа на дикую мечту. «Может быть, все это чей-нибудь сон?.. Кто-нибудь вдруг проснется, кому это все грезится – и все вдруг исчезнет».

Еще Пушкин заметил сходство Петра с Робеспьером. И в самом деле, так называемые «Петровские преобразования» – настоящий переворот, революция, бунт сверху, «белый террор». Петр – тиран и бунтовщик вместе, бунтовщик относительно прошлого, тиран относительно будущего, Наполеон и Робеспьер вместе. И это бунт не только политический, общественный, но еще в гораздо большей мере нравственный – беспощадная, хотя и бессознательная ломка всех категорических императивов народной совести, необузданная переоценка всех нравственных цен. Кажется, в летописях всех человеческих преступлений не было такого, если не возмущающего, то смущающего совесть убийства, как убийство царевича Алексея. Оно ведь страшно, главным образом, не несомненною преступностью, а сомнительною, и все-таки возможною правотою, невинностью сыноубийцы; оно страшно тем, что тут уж никак нельзя успокоиться, решив, что это простой злодей, «разбойник вне закона». Такой загадочной трагедии нет в жизни Наполеона. Тут всего ужаснее вопрос: что, если Петр должен был так поступить? что, если, поступив иначе, нарушил бы он величайшую и действительную святину своей царской совести? Убил сына для себя? Но ведь Петр, действительно, не мог, просто не умел никогда отличить себя от России: он чувствовал себя Россией, любил ее как себя, больше, чем себя. Кто посмеет сказать, что тысячи раз не умер бы он за Россию? Он хотел ей добра, «хотел добра людям», оттого и убил, «переступил», «перешагнул» через кровь, веря, что шаг этот «впоследствии загладится неизмеримую сравнительно пользою». «Разрешил себе кровь по совести».

И вот, как выразился Пушкин, – «Петр по колена в крови». Пытает и казнит собственными руками. Сын «тишайшего» – палач на Красной площади. И в эту минуту никому не подражает он, не подчиняется никакому веянию Запада; в эту минуту он в высшей степени русский царь, наследник Ивана Грозного. Московский царь-палач столь же народен, как опростившийся царь – саардамский плотник. Злейшие враги его, раскольники-самосожигатели, хотя и называют его «немцем», «подкидышем», «сыном шведки», чувствуют, однако, что он родной; и славянофилы ненавидят его, как родного, ненавидят его кровною ненавистью, такую же кровною, как и та любовь, которую Пушкин любил Петра. Нет, никогда во всемирной истории не было такого смятения, такого



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) потрясения человеческой совести, какое испытала Россия во время «Петровских преобразований». Не у одних раскольников тут могла бы возникнуть мысль об Антихристе. Кажется, потрясение это отзывается и доныне не только в русском народе, но и в культурном обществе. Кажется, зыбкая почва финского болота под Медным всадником все еще колеблется. Не сегодня, так завтра – новый переворот в этой «фантастической истории», новое наводнение –

И всплыл Петрополь, как тритон,  
По пояс в воду погружен.

Действию равно противодействие, бунту сверху отвечает бунт снизу, белому террору – красный. Русский социализм, русский терроризм – тоже «совершенно петербургское» явление, явление «петербургского», петровского периода – есть один из вечных и вечных, зловещих снов «Гиганта на бронзовом коне», одна из круч той «бездны», над которою он «Россию вздернул на дыбы». Здесь фантастическая «дикая мечта» терроризма должна еще более укрепиться от прикосновения дикой и фантастической действительности. Это и есть тот призрачный туман, туман петербургской оттепели, веяний «гнилого Запада», вместе с которым вот-вот подымутся и разлетятся, как дым, обледенелые гранитные глыбы.

«Началось с воззрения социалистов», – говорит студент Разумихин по поводу учения Раскольникова о преступлении – того учения, из которого вышла вся трагедия.

В Европе социализм был отвлеченным, научным созерцанием или частным применением этого общего созерцания, вызванным историческими жизненными условиями культуры. Только в России впервые социализм становится всеобщим, всепоглощающим, философским, метафизическим (потому что крайний материализм есть уже метафизика), отчасти даже мистическим учением о смысле жизни, о целях мирового развития – мистическим, конечно, помимо воли и сознания своих проповедников. И только здесь же, в России, в петербургской, петровской России, социализм доходит до своих последних, в значительной мере противоречащих первым посылок, иногда прямо отрицающих эти посылки – анархических выводов. Анархизм есть ужасное русское слово, русский ответ на вопрос западноевропейской культуры. Этого мы не заимствовали у Европы, это мы Дали Европе. Россия впервые договорилась здесь то, чего не смела сказать Европа. Тут проявилась та особенная, имеющая много общего с религиозными ослеплениями, склонность ко всему диалектически крайнему, необузданному, преступающему «за черту», которая свойственна русскому духу. И уж, конечно, не простая случайность, что именно в Петровской России совершилось небывалое развитие этих двух столь, по-видимому, противоположных и несовместимых крайностей – идеи самовластия, идеи безвластия, Монархии и Анархии. Ведь обе они вышли из «единого духа, немого и глухого», из духа величайшего самодержца и величайшего мятежника новой истории: это две кручи, два края все той же «бездны», над которою вздернут конь Медною всадника. В политике – анархизм, в нравственности – нигилизм. И тут, в нигилизме – «последняя точка»; и тут «весь исторический путь пройден, дальше идти некуда». Опять русская крайность, предельный диалектически-необузданный не научный вывод из западноевропейской научной «критики чистой нравственности», которая оказалась невыполнимее, чем «критика чистого разума», из западноевропейских, несравненно более робких и умеренных, потому что более жизненно-культурных, более исторически-воплощенных «попыток устроиться на земле без Бога», без власти небесной, так же, как без власти земной – вывод из будто бы исключительно опытного материалистического и механического миропонимания.

Ежели справедливо слово Разумихина, что учение Раскольникова «началось с воззрения социалистов», то, конечно, не в смысле западноевропейского социализма, а в особом, русском смысле, в смысле анархизма и нигилизма.

«Известно воззрение социалистов, – продолжает Разумихин, – преступление есть протест против ненормальности социального устройства – и только, и ничего больше, и никаких причин больше не допускается – и ничего!» Раскольников, однако, уже и здесь, в исходной точке своей, идет гораздо дальше, чем социалисты. Протест – отрицание существующего – должен исчезнуть вместе с тем, на что направлено отрицание, преступления должны уменьшиться, или даже окончательно прекратиться по мере того, как «несправедливое устройство общества будет заменяться справедливым». Но для Раскольникова это не так: преступление есть для него не только отрицание, разрушение старого, но и утверждение, созидание нового, связанное не с временными, изменяющимися условиями человеческих обществ, но с вечными,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) неизменными законами природы. «По закону природы, – излагает он свое учение судебному следователю Порфирию, – люди разделяются вообще на два разряда, на низший (обыкновенных), т. е., так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, т. е. имеющих дар или талант сказать в среде своей новое слово... Второй разряд, все преступают закон, разрушители... Если ему надо для своей идеи перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь – смотря, впрочем, по идее и по размерам ее – это заметьте». – «Если бы Кеплеровы, Ньютоновы открытия, вследствие каких-нибудь комбинаций, никоим образом не могли стать известными людям иначе, как с пожертвованием жизни одного, десяти, ста и так далее человек, мешавших бы этому открытию, или ставших бы на пути, как препятствие, то Ньютон имел бы право, и даже был бы обязан... устранить эти десять или сто человек, чтобы сделать известными свои открытия всему человечеству». – «Далее... все законодатели и установители человечества, начиная с древнейших, продолжая Ликургами, Солонами, Магометами, Наполеонами и так далее – (любопытно, что в перечне этом нет Петра, а кого бы, кажется, и помянуть Раскольникову, „совершенно петербургскому“, петровскому типу, как не Петра?) – все до единого были преступники уже тем одним, что, давая новый закон, нарушали древний, свято чтимый обществом и от отцов перешедший, и уж, конечно, не останавливались и перед кровью, если только кровь (иногда совсем невинная и доблестно пролитая за древний закон) могла им помочь. Замечательно даже, что большая часть этих благодетелей и установителей человечества были особенно страшные кровопроливцы. Одним словом, я вывожу, что и все, не только великие, но и чуть-чуть из колеи выходящие люди, т. е. чуть-чуть даже способные сказать что-нибудь новенькое, должны по природе своей быть непременно преступниками – более или менее, разумеется. Иначе трудно им выйти из колеи, а оставаться в колее они, разумеется, не могут согласиться, опять-таки по природе своей, а по-моему так даже и обязаны не соглашаться».

Тут всего замечательнее то искреннее или притворное спокойствие, самообладание, с которым излагает он свое учение, как отвлеченную математическую истину. Человек о человеческом говорит как не-человек, как существо из другого мира, как естествоиспытатель о муравейнике или о пчелином улье. Он исследует не то, что должно быть, а то, что есть, не желаемое, а действительное. Как будто между миром нравственным и религиозным никакой связи нет, как будто нет никакого отношения между мыслью о благе и мыслью о Боге, как будто самой этой мысли о Боге никогда не существовало в сердце и совести человеческой. Следует отдать справедливость Раскольникову: со времени Макиавелли никто не говорил о вопросах нравственных и политических, возбуждающих наибольшие страсти, с таким бесстрашием. И самый язык петербургского нигилиста напоминает язык секретаря флорентийской республики режущей остротой, холодом и ясностью диалектики, «отточенной, как бритва».

Одно лишь слово в конце разговора, которое я уже приводил выше, по поводу Наполеона, изменяет этому циническому бесстрашию и, вместе с тем, обнаруживает под отвлеченными мыслями гораздо большую глубину, чем предполагает сам Раскольников:

– Ну, а действительно-то гениальные, – нахмурясь, спросил Разумихин, – вот те-то, которым резать-то право дано, те так уж и не должны страдать совсем, даже за кровь пролитую?

– Зачем тут слово должны, – возражает Раскольников, – тут нет ни позволения, ни запрещения. Пусть страдают, если жаль жертву... Страдание и боль всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца... Истинно-великие люди, мне кажется, должны ощущать на свете великую грусть, – прибавил он вдруг задумчиво, даже не в тон разговора.

Мы уже видели на лице того, кому подражает Раскольников, на кого он и наружностью похож так же, как пушкинский Герман, на странно-неподвижном лице Наполеона, в глазах его, будто «устремленных вдаль все на одну и ту же точку», печать этой «великой грусти» – не раскаяния, не угрызения, не скорби, а именно только грусти: как будто увидел он то, чего не следует видеть глазам человеческим, какую-то последнюю тайну мира, и с той поры уже не сходит с лица его эта грусть, эта тень, даже в самых ослепительных лучах славы и счастья.

Да, странное слово это сказано «не в тон разговора»: оно как будто нечаянно

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) сорвалось у Раскольникова. Потустороннее, почти религиозное слово. Ведь ежели в вопросах о добре и зле все так математически ясно и просто, ежели закон нравственный есть только «закон природы», естественной необходимости, внутренней механики – то откуда и о чем эта «грусть», эта тень, может быть, и не божеского, но и не человеческого мира? Не проговорился ли Раскольников? Нельзя ли заметить по одному этому слову, что его научное бесстрашие только внешность, только оболочка, так же, впрочем, как и бесстрашие Макиавелли, который выдает тайну «своего глубокого сердца», только что речь заходит о будущем Италии? Кажется, у обоих под бесстрашием – великая страсть: «огненный напиток в ледяном хрустале».

Упрек, который делает Разумихин социалистам, отчасти самому Раскольникову – ведь и у него все «началось с воззрения социалистов», – последним едва ли заслужен: «Натура не берется в расчет, натура изгоняется; натура не полагается! – Оттого-то они так инстинктивно и не любят истории... не любят живого процесса жизни: не надо живой души! Живая душа жизни потребует, живая душа не послушается механики, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна. А тут, хоть и мертвечинкой припахивает – из каучука сделать можно».

Беспощадный аристократизм, положенный Раскольниковым в основу своей теории – разделения человечества на толпу и героев, на бездейственный «материал», вещество и на творческих гениев, высекающих, как ваятели, из этого вещества новый образ, новый лик истории, – может быть, взгляд слишком односторонний, крайний и потому умерщвляющий, но во всяком случае не мертвый; – внежизненный, но не безжизненный. Если учение это и похоже на «механику», то все же не «из каучука» она сделана, а из самой твердой стали, и, как режущая сталь, хотя и убивает, но испытывает, пронизывает живую плоть, живой дух истории. Трудно заподозрить такого проникновенного наблюдателя человеческой природы, как Макиавелли, в том, что он «через натуру перескакивает», «не любит истории», «живого процесса жизни». Секретарь флорентийской республики при дворе Цезаря Борджиа находился в средоточии этого «живого процесса» в минуту крайнего его напряжения, в самом вихре величайших исторических событий, когда-либо совершавшихся на земле – в самом сердце Возрождения. Макиавелли говорит лишь о том, что действительно подслушал у этого беспредельно жизнью и страстью бьющегося сердца, о том, что подглядел у «натуры», которая именно в то время всего более сказывалась во всей своей страшной наготе не только у деятелей, но и у созерцателей истории. И уж во всяком случае не социалистическую «мертвечинкой», а скорее живую кровь «припахивает» и не из «каучука» сделана эта соблазнительная химера. Из жизни она вышла и в жизнь вошла, хотя бы, опять-таки, как режущая сталь. А между тем в основе политического и нравственного учения у Макиавелли – не тот же ли самый или даже еще более беспощадный аристократизм, чем у Раскольникова, не то же ли разделение человечества на «материал», «чернь», «*eckelhaftes Gewürg*», [6] по выражению Ницше – *vilgo*, предназначенную законом природу к послушанию – и на властителей, питомцев полужверя, полубога, кентавра Хирона, которые должны соединять в себе, подобно своему учителю, природы сверхчеловеческую, божескую, с природой «зверя» – *bestia*? не то же ли «разрешение крови по совести» «благодетелям, установителям человечества?» неизбежное будто бы в них соединение «добродетели» – *virtu* – со «свирепостью» – *ferocita*? недаром столь чувствовавший свое одиночество во всемирной литературе и столь дороживший этим одиночеством, столь взыскательный в признании союзников Ницше сближает в числе немногих предшественников своих Макиавелли и Достоевского (этого «глубокого человека» – *dieser tiefe Mensch* – единственного психолога, у которого я чему-нибудь мог научиться – «*einzigem Psychologen bei dem ich etwas zu lernen hatte*». «*Gotzendammerung*». 1899, стр. 158) – последнего, конечно, и не за сознательные выводы, а лишь за художественные изображения таких героев личного начала, как Иван Карамазов и Раскольников. Ницше ведь тоже – и уж это мы знаем по опыту нашего собственного сердца и разума – вышел из жизни и входит в жизнь. Какова бы ни была ценность его учения, нам слишком очевидно, что считаться с ним следует не как с мертвую отвлеченностью, а как с глубоко жизненной исторической силой, как с положительным или отрицательным, но во всяком случае живым явлением «живого процесса».

«Монарх» Макиавелли, «властелин» Раскольникова, «сверхчеловек» Ницше – вот опять восходящие ступени, ступени особого, обращенного не к прошлому, а к будущему, разрушительно-творческого, необузданно мятежного аристократизма, более мятежного, чем какая бы ни была демократия – аристократизма, который в политике и нравственности свойствен, по-видимому, всем доньше

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosofff.org  
совершенство Возрождениям.

Итак, ежели Раскольников действительно начал «с воззрения социалистов», то кончил тем, что наиболее противоположно этому воззрению: неравенство, как непреложный, осуществляемый во всяком человеческом обществе, «закон природы». И это естественное неравенство не только не сглаживается, а напротив, углубляется по мере всемирно-исторического развития: человечество как бы расколослось на две половины; и уже им нет соединения, сращения. «Человек человеку – зверь» или бог, но во всяком случае не брат, не ближний, не равный, – опять-таки по страшному слову Ницше: «Между человеком и человеком – большее расстояние, чем между человеком и зверем».

Вместе с тем тут видно, как идея Анархии, в крайних выводах своих, неизбежно соприкасается, даже прямо сливается с идеей Монархии: последняя свобода, «по ту сторону добра и зла», последнее безвластие приводит к единовластью, к самовластью гения – к заповеди «пусть царствует гений» Платоновой Республики.

Раскольников делает, впрочем, уступку социализму в первом теоретическом изложении своих мыслей: «И те, и другие (т. е. и толпа, и герои) имеют совершенно одинаковое право существовать. Одним словом, у меня все равносильное право имеют, и – vive la guerre eternelle[7] – до Нового Иерусалима, разумеется!»

– Так вы, все-таки, веруете же в новый Иерусалим? – спрашивает Порфирий.

– Верую!..»

Если б уступка эта действительно имела для всего учения тот смысл, который она предполагает, то разделение человечества на сохраняющих, продолжающих и на двигающих мир не должно бы вызвать представления о низшем и высшем, о презренном и благородном. Обе половины стояли бы на одинаковом уровне благородства. В «малых сих» открылось бы Раскольникову иное, но не меньшее благородство, чем в великих – иная, но не меньшая ценность. Представление «дрожащей твари» – ekelhaftes Gewurm, черни заменилось бы представлением народа, или «всемирного единения людей». Обе деятельности – и сохранение равновесия, и движение вперед, плоть и дух человечества – были бы в глазах его одинаково святы. Быть не толпою, а истинным народом казалось бы ему не более презренным, не более славным, чем быть героем. И много еще других поразительных, уже совершенно для него неожиданных выводов можно бы сделать из этой уступки не одному ведь социализму, но и учению Христову: например, не явились бы в таком случае две сжижали нравственных цен, две совести, две истины, действительно «равносильные», «равноправные»? И не увидел бы он, наконец, на последних пределах этого раздвоения возможности соединения, и не поднялась ли бы тогда завеса над действительно «новым», уже вовсе не социалистическим «Иерусалимом»?

Но в том-то и дело, что «одинаковое право на существование обеих половин человечества» признает Раскольников только умом. Сердцем же отрицает это право с такою силою, как еще никто никогда его не отрицал, полагает между ними большее расстояние, чем древний грек между рабом и свободным, чем индеец между чандала и брамином. Кажется, нет вообще большего расстояния, большей бездны в мире, чем та, которая здесь представляется Раскольникову. Достаточно жестоких и цинических слов не находит он, чтобы выразить свое презрение к не-героям. – «О, как я понимаю „пророка“ с саблей на коне: велит Аллах, и повинуйся „дрожащая“ тварь! Прав, прав „пророк“, когда ставит где-нибудь поперек улицы хор-р-рошую батарею и дует в правого и виноватого, не удостоивая даже и объясниться! Повинуйся, дрожащая тварь, и – не желей, потому – не твое это дело!..» – О каком еще «праве» толпы на существование может быть речь после этого? Разве только – о праве на вечное дрожание, вечное небытие перед «пророком». Недаром же для самого Раскольникова нет большего ужаса и омерзения, чем чувствовать себя человеком, как все. Он ведь и убил для того, чтобы переступить за черту, которая отделяет героя от не-героев, чтобы самому себе доказать, что он – человек, а не «вошь»: «Мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Тварь ли я дрожащая или право имею?» – «Вот они снуют все по улице взад и вперед, и ведь всякий-то из них подлец и разбойник уже по натуре своей, хуже того – идиот!.. О, как я их всех ненавижу!» В сердце его ни капли той любви и уважения, даже той справедливости к «продолжателям», «охранителям» человечества, которых он признает умом. Тут очевидно между жизненным чувством и отвлеченною мыслью

Другая уступка социализму – признание «блага человечества», как высшей сознательной цели героев. Герои суть «установители и благодетели человечества». Они преступают закон не только потому, что такова их природа, но и для того, чтобы осуществить высший закон. Они «разрушают настоящее во имя лучшего будущего», во имя «Нового Иерусалима». Жертвуют немногими счастьем многих, меньшинством – большинству. Их преступления не только естественны, но и разумны, ибо пагубны для единиц, выгодны для миллионов и, следовательно, могут быть оправданы математическим расчетом: «не загладится ли одно крошечное преступление тысячами добрых дел? За одну жизнь тысячи жизней. Одна смерть и сто жизней взамен – да ведь тут арифметика!»

Но и вторая уступка имеет не большее значение, чем первая; он, впрочем, и сам сознает это впоследствии и тогда уже окончательно порывает последнюю связь с «воззрением социалистов». «За что давеча дурачок Разумихин социалистов бранил? Трудолюбивый народ и торговый; „общим счастьем“ занимаются... Нет, мне жизнь однажды дается, и никогда ее больше не будет! я не хочу дожидаться „всеобщего счастья“. Я и сам хочу жить, а то лучше уж и не жить. Что ж? Я только не захотел проходить мимо голодной матери, зажимая в кармане свой рубль в ожидании „всеобщего счастья“. „Несу, дескать, кирпичик на всеобщее счастье и оттого ощущаю спокойствие сердца“. Ха-ха! Зачем же вы меня пропустили? Я ведь всего однажды живу, я ведь тоже хочу... И он смеется, «скрежеща зубами», над математическим расчетом пользы человеческого блага: «Не для своей, дескать, плоти и похоти предпринимаю, а имею в виду великолепную и приятную цель, – ха-ха!.. Возможную справедливость положил наблюдать, вес и меру, и арифметику: из всех вещей выбрал наименее полезную и, убив ее, положил взять у нее ровно столько, сколько мне надо для первого шага, и ни больше, ни меньше (а остальное, стало быть, так и пошло на монастырь, по духовному завещанию – ха-ха!..). О, пошлость!.. О, подлость!..» И уже перед самым «покаянием» признается он Соне Мармеладовой: «Всю, всю муку всей этой болтовни я выдержал, Соня, и всю ее с плеч стряхнуть пожелал: я захотел, Соня, убить без казуистики, убить для себя, для себя одного! Я лгать не хотел в этом даже себе! Не для того, чтобы матери помочь, я убил – вздор! Не для того я убил, чтобы, получив средства и власть, сделаться благодетелем человечества. Вздор! Я просто убил; для себя убил, для себя одного».

Тут происходит в душе Раскольникова нечто странное и загадочное, казалось бы, ежели для других, для пользы человечества убил, то возможно оправдание: дурные, мол, средства, но цель благородная. А ежели «для себя одного», «для своей плоти и похоти», то ведь уже тут нет никакого оправдания: обыкновенный вор и убийца, простой злодей, «разбойник вне закона». А между тем Раскольников смутно чувствует, что это не так: для себя убил, «для себя одного», и все-таки не для одной своей плоти и похоти, а для чего-то высшего в себе, для чего-то более несомненного и в то же время более бескорыстного, дальнего, чем счастье ближнего, «всеобщее счастье». Тут, конечно, «эгоизм», но эгоизм опять-таки какого-то особого порядка. Злодейство становится, может быть, еще ужаснее, но не проще, не грубее – напротив, тут только и начинается вся его сложность, утонченность и соблазнительность. Взгляд Раскольникова, изощряемый страданием и страстью, видит уже всю безнадежную плоскость и пошлость социалистических «торговых» отвешиваний, отмериваний общей пользы. А в этом – «для себя, для себя одного» ему едва-едва брезжит какая-то неведомая глубина прикосновения к порядку неизмеримо высших, труднейших, благороднейших ценностей, чем все социалистические пользы и выгоды; он еще не сознает, но смутно чувствует, что тут – ежели не оправдание, то все же какая-то последняя правда, освобождение, очищение от всей «казуистики», «болтовни и лжи» о новом социалистическом «Иерусалиме». Вот почему с таким отчаянным упорством и усилием цепляется он за это «для себя, для себя одного», как будто хочет довести свою мысль до конца и не может, не смеет. Тут все еще – слишком темно, слишком глубоко, страшно для него, именно внезапно открывшейся глубиной своей страшно; тут, может быть, само оправдание страшнее всякого осуждения. Утлая ладья социализма дала под ним течь, и, как утопающий, видит он одну твердую точку, одну незыблемую скалу среди волн в этом «для себя одного», но еще не знает, разобьется ли об эту острую, голую скалу окончательно или спасется на ней. Герой «Преступления и наказания» так этого и не узнает, так и не поймет, что нельзя ему спастись иначе, как сделав оправдание любовью к себе не только общественным, нравственным, философским, но и религиозным.

Именно к религиозному сознанию ближе «Подросток», «идея» которого сходна с идеей Раскольникова по доведенному до последней крайности личному началу.

Уже до «преступления» Раскольников болен от своих страшных мыслей, от одиночества, просто, наконец, от физического истощения, голода. «Это оттого, что я очень болен», – объясняет он сам. И убийство старухи, если не совершенно, то в значительной мере – болезнь, «бред», наваждение. «Черт меня потащил туда». «Старуха – вздор, старуха, может быть, и ошибка». Ну, конечно, ошибка, по крайней мере, в высшей степени неудавшийся опыт, который ровно ничего не доказывает и ничего не опровергает. В старухе он именно не «принцип», а только старуху убил. Выйдя из области созерцания в несвойственную ему область действия, поработил он свою внутреннюю логику логике внешних, грубых случайностей. Теперь он слишком страдает, чтобы свободно думать. Он не сделал так, потому что думает так, а, наоборот, думает, потому что сделал. Если живая страсть углубила, обострила отвлеченные мысли его, то, вместе с тем, она лишила их равновесия, меры и ясности.

В «идее» Подростка, может быть, еще больше книжного, неопытного, юношеского, даже прямо ребяческого, чем в идее Раскольникова. Это ведь действительно «подросток», почти мальчик. Молодо – зелено. Но незрелая оболочка не уничтожает возможного впоследствии глубокого внутреннего значения самой «идеи». Когда-нибудь созреет этот слишком ранний плод. Видно, впрочем, уже и теперь, от какого он дерева. Подросток здоровее, уравновешеннее, мысли его свободнее и, главное, сознательнее, яснее, чем мысли Раскольникова.

В жизни деятельной, в развитии сердца и воли исходная точка здесь та же, как у Раскольникова, у Германа, у Онегина, у Печорина – у всех наполеоновских и петровских героев: необузданно-мятежный аристократизм, бунт личности против общества: «я сумрачен, я непрерывно закрываюсь. Я часто желаю выйти из общества. Я, может быть, и буду делать добро людям, но часто не вижу ни малейшей причины им делать добро. С двенадцати лет, я думаю, т. е. почти с зарождения правильного сознания, я стал не любить людей».

В жизни созерцательной начинает он прямо с того, чем Раскольников кончает: тут уже никакой связи с «воззрениями социалистов», с арифметикой общей пользы; и то, в чем герой «Преступления и наказания» самому себе едва смеет признаться: «я и сам хочу жить» – «я убил для себя, для себя одного» – Подростка уже не пугает; ему не надо повторять и доказывать себе, что тут нет «преступления»: ему, действительно, открылся источник нового «категорического императива» в любви к Себе, в бескорыстной любви к Себе, не к малому ближнему, а к великому, дальнему своему Я. И высший предел этой любви – воля власти, «воля могущества» – есть первая, не только нравственная, но уже и почти метафизическая, даже почти религиозная основа всей его «идеи»: «Я жаждал могущества всю мою жизнь – могущества и уединения».

Средство, которое выбирает он для воплощения идеи, – уже не грубое внешнее насилие, не анархическое убийство, которое бесплодно, бездоказательно, да и просто невозможно, как разумное действие, направленное к какой бы то ни было цели, в условиях современного культурного общества, – а насилие внутреннее, более утонченное и одухотворенное – могущество денег. «Мне не нужно денег, или, лучше, мне не деньги нужны, даже и не могущество; мне нужно лишь то, что приобретается могуществом, и чего никак нельзя приобрести без могущества: это уединенное и спокойное сознание силы! Вот самое полное определение свободы, над которым так бьется мир! Свобода! Я начертал, наконец, это великое слово... Да, уединенное сознание силы – обаятельно и прекрасно. У меня сила – и я спокоен. Будь только у меня могущество, рассуждал я, мне и не понадобится оно вовсе; уверяю, что сам по своей воле займу везде последнее место. Я буду сыт моим сознанием –

...с меня довольно

Сего сознанья.

Я еще в детстве выучил наизусть монолог Скупого рыцаря у Пушкина; выше этого, по идее, Пушкин ничего не производил! Тех же мыслей и я теперь».

Как в Раскольникове через Германа, так в Подростке через Скупого рыцаря идея личного начала связана с Пушкиным: и через Пушкина, здесь, как везде у

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) Достоевского, везде в русской литературе – с глубочайшими корнями не только западноевропейского, но и русского народного духа.

«Ваш идеал слишком низок», – скажут с презрением – «деньги, богатство! То ли дело общественная польза, гуманные подвиги?»

«Но почему кто знает, как бы я употребил мое богатство? Чем безнравственно и чем низко то, что из множества жидовских, вредных и грязных рук эти миллионы стекутся в руки трезвого и твердого схимника, зорко всматривающегося в мир? В мечтах моих я уже не раз схватывал тот момент в будущем, когда сознание мое будет слишком удовлетворено, а могущества покажется слишком мало. Тогда – не от скуки и не от бесцельной тоски, а оттого, что безбрежно пожелаю большего, я отдам все мои миллионы людям. Пусть общество распределяет там все мое богатство, а я – я вновь смешаюсь с ничтожеством. Одно сознание о том, что в руках моих были миллионы, и я бросил их в грязь, – как вран, кормило бы меня в моей пустыне. Да, моя „идея“ – это та крепость, в которую я всегда и во всяком случае могу скрыться от всех людей, хотя бы и нищим. Вот моя поэма! И знайте, что мне именно нужна моя порочная воля вся – единственно, чтобы доказать самому себе, что я в силах от нее отказаться».

Не точно ли так же и Раскольникову нужна была его «порочная воля вся»? Чтобы «доказать самому себе» («мне надо было узнать – вошь ли я, или человек»), что эта воля, это «право на власть» у него есть, – он и перешагнул через кровь.

И пусть, повторяю, действенная сторона «идеи» или, лучше сказать, «мечты» Подростка – совсем еще ребяческая, наивная, даже просто смешная; пусть слышится в ней как будто неустановившийся, ломающийся голос пятнадцатилетнего мальчика: для нас тут ведь, главным образом, важно не осуществление, а только направление, устремление мечты; тут важно под зеленой корой плода первое зарождение того семени, из которого вырастет когда-нибудь новое «древо познания добра и зла», а может быть, и новое «древо жизни».

И вот что прежде всего замечательно: накопление власти, могущества для Подростка – не цель, а только средство, путь, подготовительная «пустыня», подвиг, искус, не анархическое разнуздание, а величайшее аскетическое обуздание «плоти и похоти», величайшая победа над плотью и похотью. «Трезвый и твердый схимник» должен выйти из этого искусства. Ему нужна «порочная воля вся», «он для себя лишь хочет воли» – «для себя, для себя одного». Но конец ли здесь, последний ли предел его желаний? Нет, «я безбрежно пожелаю большего» – «мне будет слишком мало могущества». И он отдаст его людям, расточит, бросит в грязь, откажется от воли своей, уйдет еще в большую пустыню. Самоотрицание, самоутверждение личности, новое высшее самоотрицание для нового высшего самоутверждения – шаг за шагом, ступень за ступенью по какой-то бесконечной лестнице желаний, восходящих к «безбрежному», последнему желанию. Ежели не самому Подростку, то нам ведь уж слишком ясно, что сознание, которое будет его «кормить в пустыне как вран», есть именно религиозное сознание, что тут начало какой-то религии.

Противоположна ли эта религия той, которую исповедует неожиданный друг и учитель Подростка, законный муж его незаконной матери, бывший крепостной человек Версилова, русский крестьянин, Божий старец и странник, Макар Иванович, несомненный прообраз старца Зосимы в «Братьях Карамазовых»?

Макар Иванович угадывает все, что происходит в душе Подростка – его бунт, его одиночество, его ненависть к людям – и с удивительною свободой прощает все. С тихой и как будто немного хитрою усмешкою радуется на «вьюноша» и не сомневается, что, хотя иным путем, все-таки к Богу придет он, что «Божья тайна» рано или поздно совершится и в этой мятущейся совести: «А что тайна, то оно тем даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страх сей к веселию сердца: „Все в тебе, Господи, и я сам в Тебе, и прими меня!“ Не ропщи, вьюнош: тем оно прекраснее еще, что тайна». – «Я вам рад, – приветствует старца Подросток. – Я, может быть, вас давно ожидал. Я их никого не люблю: у них нет благообразия...» А у старца оно есть, это вьюнош сразу чувствует; есть древнее, не только русское, как будто даже византийское, иконописное благообразие, но и новое, будущее, может быть, то самое, которое чудится Подростку в «трезвом и твердом схимнике» последнего могущества и уединения, последней свободы – «по ту сторону добра и зла».

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Вот почему все ближе и ближе сходятся они, все глубже и глубже понимают друг друга, точно уже и теперь верят в одно, идут к одному. И перед самой смертью, как будто прозревая будущее, благословляет старец Подростка:

«— Положил я, детки, вам словечко сказать одно небольшое, — продолжал он с тихой, прекрасной улыбкой, которую я никогда не забуду, и обратился вдруг ко мне, — ты, милый, церкви святой ревнуй, и еще позовет, и умри за нее; да подожди, не пугайся, не сейчас, — усмехнулся он. — Теперь ты, может быть, о сем и не думаешь, потом, может, подумаешь. Только вот что еще: что благое делать замыслишь, то делай для Бога, а не зависти ради. — Ну, вот и все, что тебе надо». Кажется, «небольшое словечко» это действительно решает все в будущем Подростка, может быть, и в будущем Раскольникова: «делай для Бога, а не зависти ради». Раскольников сделал то, что сделал — «для себя, для себя одного»; — если бы он мог прибавить «и для Бога», то был бы спасен. Но он этого не может, не смеет прибавить. О Боге-то он и забыл. Ему стыдно и страшно вспомнить о Нем. Он «перешагнул через кровь» не только для высшего, дальнего, но и для низшего, ближнего своего я, не только для своего Бога, каков бы ни был этот Бог, о котором он пока еще не вспомнил, но когда-нибудь да вспомнит же, — а и «зависти ради». Не великая любовь к Себе, а малая зависть к людям его погубила. Он любил себя не до конца, не до Бога, и недостаточную, не последнюю любовь. Подросток ближе к Богу в своей «пустыне», где кормит его, «как вран», сознание новой свободы. Но и в его мечте о нечистых ротшильдовских миллионах, в сущности, о той же красной укладке под кроватью старушонки-процентщицы, или о тайне Германовой Пиковой дамы, есть еще «зависть», уже менее, однако, скрытная, темная, отравленная и отравляющая зависть, чем у Раскольникова, потому что более простодушная, детская. Это молодое вино, может быть, еще перебродит, отстоится, просветлеет, и тогда поймет «вьюнош», что значит странное благословение и пророчество Макара Ивановича.

А пока оно кажется, в самом деле, очень странным: по идее, по духу родной брат анархиста, убийца Раскольникова, всех возмутившихся, хищных, демонических героев, которые хотят «для себя лишь воли», которым «нужна их порочная воля вся», — благословляется на ревность и на смерть «за святую церковь Христову». Не ошибся ли, не прогадал ли старец? Верно ли он понял, «коего духу» Подросток? Макар Иванович и сам, впрочем, кажется, предчувствует это недоумение. «Да подожди, не пугайся, — предупреждает он со своею прозорливою усмешкою, — теперь ты, может быть, о сем и не думаешь, потом, может, подумаешь». Ну, конечно, теперь еще он о церкви так же мало думает, как Раскольников. Но ведь потом действительно за Раскольникова — Иван Карамазов, за Подростка — Алеша о церкви подумают, и думы эти до наших дней не прекратятся, будут с каждым днем становиться все глубже и глубже, все неотступнее и неотступнее. Недаром уже и в Подростке зародился новый лик «трезвого и твердого схимника», подвижника, может быть, послушника, Алеши. Недаром ищет уже и Подросток не только прометеевского, наполеоновского, западноевропейского «уединения и могущества», но и русского, родного, самого древнего и самого нового, будущего «благообразия». Это-то благообразия и найдет он в старце Зосиме. Несмотря на мечты о нечистых миллионах, «вьюнош» все-таки сердцем чист: он — почти такой же «бессребренник», как Алеша; и, несмотря на версильское «злое и сладострастное насекомое», которое и в нем живет, — он почти такой же девственник, как Алеша, ибо версильское, карамазовское есть и в Алеше: «Мы все, Карамазовы, такие же, — говорит брат Дмитрий, — и в тебе, ангеле, это насекомое живет, и в крови твоей бури родит». Да, Подросток находится на полпути от Раскольникова, от Ивана Карамазова к «чистому херувиму Алеше». На этом-то пути и благословляет его старец. И первая чета «послушника» Подростка и старца Макара Ивановича есть прообраз второй четы Алеши и старца Зосимы.

Нет, не ошибся, не прогадал Макар Иванович: это лишь с точки зрения одного первого Пришествия без второго — одного первого, явного Лика без второго, тайного, с точки зрения нашего современного, умерщвляющего, толстовского, буддийского христианства кажется, что старец, благословляя в ученике своем твердыню личного начала, «неприступную крепость уединения и могущества», благословил нечто противоположное Христу, нечто «антихристово». — «Теперь ты, может быть, о сем и не думаешь, потом, может, подумаешь». О, да, конечно, потом и еще о многом другом подумаешь! — «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить, когда же придет Он, Дух истины, то и наставит вас». — Кажется, Макар Иванович и старец Зосима уже отчасти «вместили», уже отчасти «наставлены» не только Отцом и Сыном, но и Духом Истины. Надо любить других, как себя? Но надо любить других не для других,



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
а для Бога, в Боге: таков завет Христа. И прежде, чем так полюбить других, надо и себя полюбить не для себя, а для Бога, в Боге – неужели это завет Антихриста? Нет, любить других и себя в Боге, это не два, а одно. Бесконечную любовью нельзя любить ни себя, ни других – можно любить только бесконечное, только Бога. Бесконечная любовь к себе, бесконечная любовь к другим есть одна и та же любовь к Богу. Надо отдать себя другим? Но, чтобы отдать себя, надо сперва иметь себя, найти себя, владеть собою. Многие ли из нас действительно нашли себя, овладели собою? Не легче ли, чем кажется, дар тех, кто, отдавая ближним все, что имеет, почти ничего не отдает, потому что почти ничего не имеет? Я должен положить душу за брата? Но ведь это значит положить за брата не малое и не среднее, а самое великое, чем только может быть душа моя. Я должен возвысить душу мою не только до брата, но и до Бога, чтобы дар мой был достоин Бога, а не отдавать ему то, что мне самому не нужно, с чем мне самому уже нечего делать – не отдавать Богу униженную, уничтоженную, опостылевшую душу мою.

«Трезвые, твердые схимники» прошлых веков действительно имели себя, владели собою: как скупые, собирали, похищали они себя из мира, копили сокровища духовного уединения, могущества, последней свободы – одно сознание этой свободы, «как вран», кормило их в пустыне –

...С меня довольно

Сего сознанья.

На подоблачных вершинах, в подземных вертепах жили они, как орлы и львы, как хищные звери. Святая хищность, святая скупость. Нет, учение Христово не только величайшее самоотрицание, но и величайшее самоутверждение личности, не только вечная Голгофа, распятие, но и вечный Вифлеем – рождение, Возрождение личности. Доныне люди видели ясно только одну половину учения Христова – половину самоотрицания; наступает время, когда увидят они, наконец, так же ясно и другую половину этого учения, увидят за первым, уже явленным – второй, сокровенный Лик Господень, за ликом «голубиной простоты» – лик «мудрости змеиной», за ликом рабства и смирения – лик силы и славы. Доныне этот Второй Лик или пугает, или соблазняет. Так на наших глазах испугался Л. Толстой, соблазнился Ницше: оба они приняли одинаково, с самых противоположных точек зрения, второй лик Христа за лик Антихриста. – «Да подожди, не пугайся», – усмехается старец бесстрашною усмешкою. – «Вскоре вы не увидите Меня и опять вскоре увидите Меня». – Тут некоторые из учеников Его сказали один другому: что это Он говорит нам: вскоре не увидите Меня и опять вскоре увидите Меня... «Итак, они говорили: что это говорит Он: вскоре? не знаем, что говорит». Ученики тоже соблазнились, тоже испугались. В самом деле, сколько загадок, сколько соблазнов! Не чересчур ли много? Есть ли вообще другая религия с большими загадками и соблазнами? – «Соблазн должен прийти в мир, но горе тому, через кого приходит соблазн». – «Блажен, кто обо Мне не соблазнится». – Да, трудно не соблазниться о Нем, даже почти невозможно, особенно в наше время, когда начинает исполняться это самое загадочное и соблазнительное из всех Его пророчеств: «вскоре не увидите Меня» и «опять вскоре увидите Меня». Мы ведь в самом деле уже не видим Его и «опять» еще не увидели. Что это сказал Он: «опять»? не знаем, что сказал Он. – Макарь Иванович, старец Зосима, может быть, отчасти и сам Достоевский уже знают: уже опять увидели Его.

Что же, однако, в Раскольнике произошло с личным началом? Ежели приводит оно Подростка к религиозной святине, к «благообразию», к лику «трезвого и твердого схимника», к лику «чистого херувима» Алеши, то почему же самое начало приводит Раскольникова к такому отрицанию всякой святости, к такому безбожному проклятию мира, как «бесовского хаоса» – пусть даже не к «преступлению» в его собственных глазах, но ведь все же к «болезни» и «бреду», к «подлости», к «пошлости», как он сам выражается, то есть к величайшему неблагообразию? Где тут, собственно, первая ошибка, первая точка отклонения, искривления – в действии или в созерцании, в воле или в мысли, или же, наконец, в том и в другом месте?

«Преступление и наказание». Так озаглавлено произведение, так доныне и принято всеми. С этой точки зрения (на которой едва ли стоит, но, кажется, хочет стоять, а может быть, даже и притворяется только, что стоит, сам Достоевский) вся трагедия Раскольникова – такая же не сложная, не новая, вечная трагедия человеческой совести, карающей Немезиды, как Царь Эдип или Макбет. Нравственное равновесие нарушено и восстановлено: преступило закон, и осудили по закону; пролил кровь, и кровь отомщена; убил, украл, и замучен «эвменидами» – угрызениями совести, доведен до всенародного покаяния, до явки с повинною, и осужден, и сослан в каторгу. Чего же больше? О чем

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) пытаться? Не все ли ясно, просто, не все ли на своих местах, как во всех вековых уголовных и нравственных законодательствах, начиная от Моисеева Второзакония: мера за меру, око за око.

Но, если мы не остановимся на этой вывеске, на заглавии книги, почти откровенно, почти насмешливо обманчивом и успокоительном, если мы вникнем в самое сердце книги – не подымется ли у нас то «язвительное, бунтующее сомнение», которое «вскипает» в душе Раскольникова в последнюю минуту, когда уже идет он «каяться». «Да так ли, так ли все это?» – и по мере того, как мы пристальнее будем всматриваться не только в книгу, но и в то, что за нею, сомнение это будет расти и перейдет, наконец, в недоумение, изумление о том, какова должна быть беспечность мысли и совести современных читателей, чтобы так обмануться, чтобы попасть в такую преднамеренно, кажется, не скрытую, не хитрую ловушку?

Раскольников исполнил завет Сони Мармеладовой или, по крайней мере, одну часть этого завета: «Поди на перекресток, поклонись народу, поцелуй землю, потому что ты и перед ней согрешил, и скажи всему миру вслух: „Я убийца!“» Он действительно «стал на колени среди площади, поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю». Его приняли за пьяного, стали над ним смеяться. И вот самое слово раскаяния, самое признание вины, завещанное Соней: «Я убийца!» – «может быть, – замечает Достоевский, – готовившееся слететь у него с языка, так и не слетело, так и замерло в нем». Все внешнее исполнено, а внутреннее, то есть самое важное, не совершилось, остановилось поперек горла, «замерло», умерло, потухло в нем. Есть покаяние, нет раскаяния. Что же собственно произошло в Раскольникове? Что он думал и чувствовал, стоя на коленях среди площади, если он вообще что-нибудь думал и чувствовал, во время этого «припадка», как опять-таки выражается сам Достоевский? Не пронизало ли душу его последнее сомнение, более страшное, «язвительное и бунтующее», чем все его прежние сомнения: «Да так ли, так ли все это?» Мы, впрочем, увидим впоследствии, что именно значило и чего стоило в собственных глазах его это «покаяние» или этот «припадок». Но что бы он тогда ни думал и ни чувствовал, предшествующие думы и чувства его слишком ясны, слишком неотразимы, чтобы не принять их в расчет при окончательной оценке самого «покаяния».

– Страдание принять, искупить себя им, вот что надо, – говорит ему Соня.

– Нет. Не пойду я к ним, – «тихо» отвечает Раскольников. – Не будь ребенком, Соня. В чем я виноват перед ними? Зачем пойду? Что им скажу? Все это один только призрак... Они сами миллионами людей изводят, да еще за добродетель почитают. Плуты и подлецы они, Соня!.. Не пойду!

И когда он все-таки уже идет, то спрашивает себя, должно быть, так же «тихо», в последней тишине и тайне совести своей, в последней твердыне и свободе разума своего: «А любопытно, неужели в эти будущие пятнадцать-двадцать лет так уже смиритесь душа моя, что я с благоговением буду хныкать перед людьми, называя себя ко всякому слову разбойником?» И далее, громкими словами негодования старается он заглушить это более страшное, тихое недоумение, окаменение, замирание сердца: «Да, именно, именно! Для этого-то они и ссылают меня теперь, этого-то им и надобно... Вот они снуют все по улице взад и вперед, и всякий-то из них подлец и разбойник уже по натуре своей; хуже того – идиот! А попробуй обойти меня ссылкой, и все они взбесятся от благородного негодования! О, как я их всех ненавижу!..»

И это – лишь за несколько мгновений до того, как поцелует он грязную землю. Немного ранее, но все-таки в тот же день, почти в тот же час, когда он признался Дуне, что идет «предать себя, хотя и сам не знает, для чего» – да, именно, не столько каяться, сколько «предать себя» – и Дуня обнимает его, благословляет: «Разве ты, идучи на страдание, не смываешь уж вполнину свое преступление?»

– Преступление? Какое преступление? – вскричал он вдруг в каком-то внезапном бешенстве. – То, что я убил гадкую, зловредную вошь, старушонку-процентщицу, никому не нужную, которую убить – сорок грехов простят, которая из бедных сок высасывала, и это-то преступление? Не думаю я о нем и смывать его не думаю. И что мне все тычут со всех сторон: «Преступление, преступление». Только теперь вижу ясно всю нелепость моего малодушия, теперь, как уже решился идти на этот ненужный стыд! Просто от низости и бездарности моей решаюсь, да разве еще из выгоды, как предлагал...

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
этот Порфирий!

– Брат, брат, что ты это говоришь! Но ведь ты кровь пролил! – в отчаянии вскричала Дуня.

– Которую все проливают, – подхватил он чуть ли не в исступлении, – которая льется и всегда лилась на свете, как водопад, которую льют, как шампанское, и за которую венчают в Капитолии и называют потом благодетелем человечества. Да взгляни только пристальнее и разгляди!.. Но я, я и первого шага не выдержал, потому что я – подлец. Вот в чем все и дело! И все-таки вашим взглядом я не буду смотреть: если бы мне удалось, то меня бы увенчали, а теперь в капкан! Никогда, никогда яснее не сознавал я этого, чем теперь, и более, чем когда-нибудь, не понимаю моего преступления! Никогда, никогда не был я сильнее и убежденнее, чем теперь!

Царь Эдип, ослепленный страстью или роком, мог не видеть или только желать не видеть своего преступления – отцеубийства, кровосмешения; но когда увидел, то уже не мог сомневаться, что он преступник, не мог сомневаться в правосудии не только внешнего, общественного, но и внутреннего, нравственного карающего закона – и он принимает без ропота все тяжести этой кары. Точно так же Макбет, ослепленный властолюбием, мог закрывать глаза и не думать о невинной крови Макдуффа; но только что он отрезвился, для него опять-таки не могло быть сомнения в том, что он погубил душу свою, перешагнув через кровь. Здесь, как повсюду в старых, вечных – вечных ли? – трагедиях нарушенного закона, трагедиях совести, и только совести, определенная душевная боль – «угрызение», «раскаяние» – следует за признанием вины так же мгновенно и непосредственно, как боль телесная за ударом или поранением тела.

Совсем иное, ни с чем в старой трагедии не сравнимое, не соизмеримое происходит в Раскольникове: он сомневается не в своем преступлении, а в преступлении вообще, сомневается глубочайшим из всех возможных сомнений в самой сущности, в самом существовании какого бы то ни было нравственного закона, какой бы ни было нравственной задержки и преграды между преступным и невинным. «У меня тогда одна мысль выдумалась, которую никто и никогда еще до меня не выдумывал». Надо понять до конца всю действительную новизну и небывалость этой мысли: все прежние злодеяния совершались, все равно по расчету или из страсти, но для какой-нибудь цели; если бы преступник отрекся от цели, освободился от страсти, то мог бы не делать того, что сделал; Раскольников, первый из людей, «выдумывает» и совершает действительно небывалое, неведомое в мире, новое преступление такое, какого никто и никогда не совершал до него, преступление нового порядка нравственных измерений (которое своею всеобъемлющею отвлеченностью относится к прежним частным преступлениям приблизительно так же, как в математике логарифм относится к числу) – преступление для преступления – без расчета, без цели, без страсти, по крайней мере, без страсти сердца, только с холодной, отвлеченной страстью ума, познания, любопытства, опыта. На опыте желает он узнать, «испробовать» последнюю сущность того, что люди называют «злом» и «добром», желает узнать последние пределы человеческой свободы. И он узнал их. Но выводы опыта превзошли его ожидания: он думал, что человек свободен; но он все-таки не думал, что человек до такой степени свободен. Этой-то беспредельности свободы и не вынес он: она раздавила его больше, чем вся тяжесть карающего закона.

Тацит рассказывает, что во время завоевания Иерусалима Титом Веспасианом римляне пожелали узнать, какие сокровища или тайны находятся в самой отдаленной части храма Соломонова, во «Святом святых», куда никто из иудеев не вступал, потому что они думали, что вошедший туда должен умереть. Но когда римляне вошли, то увидели, что там нет ничего, что «Святое святых» – обыкновенная комната с белыми голыми стенами. И они удивились и не поняли. Но если бы один из иудеев, стоявших извне, в ожидании громов и молний, увидел эту пустоту, то не почувствовал ли бы от нее большего ужаса, чем от всех громов и молний Саваофа?

Раскольников таким же бесстрашным циническим взором, как римские legionеры, заглянул туда, куда никто из людей до него не заглядывал – во «Святое святых» человеческой совести. И он увидел, или ему кажется, что он увидел, «ничто», пустое место, пустой воздух – «белые, голые стены». В такой мере он этого не ожидал: когда он шел «попробовать», то ведь все-таки сомневался – иначе и пробовать было бы незачем – и не только сомневался, но, может быть, и надеялся, даже прямо желал, конечно, сам того не подозревая, чтобы

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) не так-то было «просто», как ему кажется, «взять все за хвост и стряхнуть к черту». И вот он узнал наверное, что извне это действительно очень трудно и опасно, но зато внутри – а внутри-то для него самое важное, единственно важное – еще гораздо проще, чем он предполагал. От этой-то простоты ему и сделалось страшно: ему сделалось «страшно оттого, что вообще нет ничего страшного». Ужас им овладел, больше которого в мире нет, и от которого «бежит вся природа» – ужас пустоты, ужас ничего.

Он испытал подобное тому, что должен бы испытать человек, который вдруг потерял бы ощущение веса и плотности своего тела: никаких преград, никаких задержек; всюду пустота, воздушность, беспредельность; ни верху, ни низу; никакой точки опоры; оставаясь неподвижным, он как будто вечно скользит, вечно падает в бездну. После «преступления» Раскольников испытывает вовсе не тяжесть, а именно эту неимоверную легкость в сердце своем – эту страшную пустоту, опустошенность, отрешенность от всего существующего – последнее одиночество: «точно из-за тысячи верст я смотрю на вас», – говорит он своей сестре и матери. Он еще среди людей, но как будто уже не человек; еще в мире, но как будто уже вне мира. Ему легко и свободно. Ему слишком легко, слишком свободно. Страшная свобода. Создан ли человек для такой свободы? Может ли он ее вынести, без крыльев, без религии? Раскольников не вынес.

И как могли, как могли подумать, как до сих пор еще думают все, что он оправдывает себя, потому что боится вины своей, боится «угрызений совести». Да он их только и жаждет, только и ищет сознания вины своей, раскаяния, как своего единственного спасения.

– Знаешь, Соня, – сказал он вдруг с каким-то вдохновением, – знаешь, что я тебе скажу: если бы я только зарезал из того, что голоден был, – продолжал он, упирая в каждое слово и загадочно, но искренно смотря на нее, – то я бы теперь... счастлив был! Знай ты это!

Он был бы счастлив, если бы мог почувствовать себя простым злодеем. Не укором совести испугался он, а молчания совести, не подавляющего сознания вины своей, а неизмеримо более подавляющего сознания своей невинности, не грозящего наказания, а неизбежной безнаказанности. Насколько для него было бы отраднее, чем это слово: «Я ни в чем не виноват перед людьми», – насколько было бы для него успокоительнее, чем это тихое слово свободы – пронзительный свист бичей, «собачий лай» старых «добрых» сестер, потому-то и названных «добрыми» – Евменидами, что ужасом совести закрывают они от глаз человеческих сверхчеловеческий ужас последней свободы.

Это наш ужас, наша трагедия, никогда еще не совершавшаяся в мире, новая трагедия свободы, противоположная старой трагедии совести, новое, открытое нами, как бы четвертое, трагическое измерение мира и духа. Это наш ужас, и если мы от него погибаем, то и гордиться вправе перед всеми веками величием этого ужаса.

Но приговор совести, внутреннее «наказание» за «преступление», так и не найденные самим Раскольниковым, не находит ли за него Достоевский, не найдем ли их и мы, вместе с ним, в суде над главным героем других действующих лиц трагедии?

Из них лишь двое судят Раскольникова по существу, если не вполне, то хоть отчасти понимая точку зрения, на которой он стоит. Эти двое: судебный следователь Порфирий и проститутка Соня Мармеладова.

Порфирию Достоевский вверяет оплот старой житейской «морали» – не нравственности даже, а именно только «морали», нравоучения («добродетель награждена, порок наказан»), ту обращенную к толпе и ее успокаивающую маску, привычную и приличную охранительную внешность, из которой вышло и заглавие, и донныне общепризнанное понимание книги – «Преступление и наказание».

«– Я ведь вас за кого почитаю?» – говорит Порфирий и его устами сам Достоевский, так, по крайней мере, может казаться – самому Достоевскому хотелось бы, чтобы казалось так. – «Я вас почитаю за одного из таких, которым хоть кишки вырезай, а он будет стоять, да с улыбкой смотреть на мучителей, если только веру или Бога найдет. Ну, и найдите, и будете жить. Станьте солнцем, вас все и увидят... Я даже вот уверен, что вы „страданье надумаетесь принять“. Потому страданье, Родион Романович, великая вещь, в страдании есть идея»... И несколько ранее: «Подумайте-ка, голубчик,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosoff.org помолитесь-ка Богу. Да и выгоднее, ей-Богу, выгоднее». И так, с одной стороны, в страдании есть «идея», а с другой – «выгода». Свято и выгодно вместе. Неисповедимая тайна Божия и наглядная, знакомая еще социалисту Раскольникову, арифметика пользы. И нашим, и вашим, Христу и Маммону; [8] – та нравственная «большая дорога», по которой идут все и на которой только и водится человеческое благополучие. Полно, уж не нарочно ли умный Порфирий, в качестве не столько христианского учителя, сколько полицейского сыщика, издевается над Раскольниковым, дразнит его, чтобы довести до последней черты, до взрыва? Тот ведь, и в самом деле, наконец, не выдерживает. «Раскольников даже вздрогнул»:

– Да вы-то кто такой, – вскричал он, – вы-то что за пророк? С высоты какого это спокойствия величавого вы мне премудрствующие пророчества изрекаете?

И во время первого отвлеченного разговора, когда Порфирий, «как-то вдруг подмигнув левым глазом и рассмеявшись неслышно», спрашивает: «Неужели вы бы сами решились перешагнуть через препятствие-то?.. Ну, например, убить и ограбить?» – «Если бы я и перешагнул, то уж, конечно бы, вам не сказал!» – с вызывающим, надменным презрением отвечает Раскольников.

– Да вы-то кто такой – не мог ли бы в свою очередь и Порфирий спросить Раскольникова. – С высоты какого это спокойствия величавого вы, преступник, разбойник вне закона, презираете меня, блюстителя закона и порядка, не одного общественного, но ведь и нравственного порядка, на котором все-таки пока еще только и держится мир?

Но нет, Порфирий об этом ни за что не спросит. Он слишком умен, слишком чувствует, что Раскольников, со своей точки зрения, может быть, и действительно имеет право презирать его.

«– Кто я?» – смиренно отвечает судебный следователь убийце и, хотя в дальнейшем много сыскно-полицейских ловушек, лести, «подлаживания», но есть тут и капелька ядовитейшей искренности: «Я поконченный человек. Человек, пожалуй, чувствующий, но уже совершенно поконченный. А вы – другая статья. Вы мне, Родион Романыч, – прибавляет он, однако, сейчас же со своей загадочной ужимкой, – на слово-то, пожалуй, и не верьте, пожалуй, даже и никогда не верьте». Это значит: я хотя и лгу, но лживыми устами чту Бога истины; я хоть и мертвец, но и мертвым сердцем чту живого Бога. «Вы не глядите на то, что я отолстел – нужды нет, зато знаю, не смейтесь над этим, в страдании есть идея».

«Фу, как это явно и нагло!» – с отвращением думает Раскольников о Порфирии, по другому поводу, но мог бы подумать и по этому самому.

Из чего же, собственно, происходит «наглость», нравственная грубость, «толстота», толстокожесть Порфирия? Во имя чего «покончил» он с собою, погубил душу свою до такой степени, что ему самому кажется душа убийцы сравнительно менее погибшею?

«– Да пусть, пусть его погуляет пока, пусть, – ведь я и без того знаю, что он моя жертвочка и никуда не убежит от меня!» – рассказывает Порфирий о тех ощущениях, которые делает для него полицейский сыск утонченнейшим из всех сладострастий. – «Он по закону природы от меня не убежит, хотя бы даже и было куда убежать. Видали бабочку перед свечкою? Ну, так вот он все будет, все будет около меня, как около свечки, кружиться; свобода не мила станет, станет задумываться, запутываться, сам себя кругом запутает, как в сетях, затревожит себя насмерть!.. И все будет, все будет около меня же круги давать, все суживая да суживая радиус, и – хлоп! Прямо мне в рот и влетит, я его и проглочу-с, а это уж очень приятно, хе-хе-хе! Вы не верите?»

Да, Порфирию так же «приятно», так же сладострастно-смешно проповедовать христианскую идею страдания своей «жертве», как пауку высасывать живую, бьющуюся в лапах его муху. Но ведь ежели есть нечто страшное для первобытного нравственного чувства в «преступлении» Раскольникова, то нет ли для того же самого чувства чего-то не только страшного, но и гнусного в добродетели Порфирия, в этом паучьем сладострастии торжествующей добродетели? Не одинаковое ли насилие в обоих случаях – там во имя разрушения, здесь во имя сохранения старого порядка? Не одинаково ли в обоих случаях – «человек человеку волк», с тою лишь разницей, что волчье у «разбойника вне закона» обнажено, а у блюстителя закона прикрыто христианскою овечьей шкурою: «Вы на слово-то, пожалуй, мне не верьте,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosoff.org пожалуй, даже и никогда не верьте», – это ведь и есть тот древний волчий дух, дух первого апокалиптического «зверя», дух сохранения, продолжения без конца, соединения Бога и Мамона в серединной пошлости, который заключил как будто вечный союз с духом Христовым: это и есть непроницаемая толща, толстокожесть («не глядите на меня, что я отолстел, нужды нет») государственного Левиафана, одного из тех китов, на которых и донине держится, если не мир, то Рим, вот уже тысячелетия все падающий и никак не могущий упасть окончательно, Рим, Imperium Romanum – «царство от мира сего».

Теперь понятно, что значит «христианская» мораль, внушаемая Порфирием Раскольникову, пауком – рвущейся из лап его мухе: «Я ведь тебя, мою жертвочку, все равно проглочу, не бейся же, не дергайся понапрасну, – помолись-ка Богу, да прими страдание: не гляди на то, что я отолстел – я знаю, в страдании есть идея, и тебе будет легче, и мне приятнее».

Понятно также, почему Раскольников от этой «морали» бледнеет и корчится, как от прикосновения протягивающейся, присасывающейся к нему, скользкой и холодной щупальцы «самого холодного из чудовищ» – Государства, по выражению Ницше. Нельзя лучше показать, чем это сделано в образе Порфирия, до какого падения, до какого осквернения может дойти то, что принимается людьми за «христианскую нравственность». Трудно себе представить, чтобы сам Достоевский мог не только сознательно, но даже бессознательно стоять на стороне Порфирия против Раскольникова, смешивая «идею страдания», как внутреннего свободного подвига, с идеей «наказания», как внешней насильственной кары. Во всяком случае впоследствии окончательно понял он и высказал, что между этими двумя идеями нет ничего общего, что одна – государственная – исключает другую – религиозную: тем-то ведь и ужасна внешняя кара закона, что отнимает у преступника всякую возможность внутреннего добровольного искупления. Вот что говорит об этом уже не бунтующий анархист Раскольников, а смиренный старец Зосима в «Братьях Карамазовых»: «Все эти ссылки в работы, а прежде с битьем, никого не исправляют, а главное, почти никакого преступника и не утруждают, и число преступлений не только не уменьшается, а чем далее, тем более нарастает... И выходит, таким образом, что общество совсем не охранено, ибо хоть и отсекается вредный член механически и ссылается далеко, с глаз долой, но на его место тотчас же появляется другой преступник, а может, и два другие... Общество отсекает его от себя вполне механически торжествующе над ним силой и сопровождает отлучение это ненавистью и полнейшим к дальнейшей судьбе его, как брата своего, равнодушием и забвением». Эту господствующую в современной культуре, первобытную грубость и механичность в разрешении нравственных вопросов старец объясняет тем, что теперешнее государство есть «союз еще почти языческий».

– Социалист, верующий в Бога, социалист-христианин страшнее социалиста-безбожника, – замечает один из слушателей.

– То есть, вы... и в нас видите социалистов? – прямо и без обиняков спрашивает отец Паисий, единомышленник старца Зосимы.

У Достоевского нет ответа на этот любопытный вопрос. Но, кажется, ответ ясен: в самом деле, ежели старец Зосима и отец Паисий не анархисты, то все-таки не ближе ли они, конечно, в отрицательной только, критической стороне учения своего, к Раскольникову-разрушителю, чем к Порфирию-охранителю.

Ощущение мертвого холода, который испытывает всякая живая душа от прикосновения «самого холодного из чудовищ», может быть, нигде во всемирной литературе не передано с такой силой, как на сцене предварительного следствия над Митей Карамазовым. «Ему претило, – говорит Достоевский, – перед этими холодными, впивающимися в него, как клопы, людьми». Человек человеку тут даже не зверь, а смрадное насекомое.

«– Помилосердуйте, господа!» – всплеснул руками Митя на один из особенно цинических вопросов прокурора. – «Ведь я, так сказать, душу мою разорвал пополам перед вами, а вы воспользовались и роетесь пальцами по разорванному месту в обеих половинах... О Боже!»

Тут уж, кажется, слишком явно, на чьей стороне Достоевский.

«– Вижу ясно, не надо было соваться. Зачем, зачем я омерзил себя признанием

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) в тайне моей! А вам это смех („неслышный“ смех Порфирия). – Пойте себе гимн, если можете... Будьте вы прокляты, истязатели!» Этот крик Мити не есть ли ответ и Раскольникова, который ведь тоже, в конце концов, почувствует, что «омерзил себя» покаянием, «признанием в тайне своей», «явкой с повинною», – ответ на «христианскую мораль» Порфирия – но неужели, неужели же и на «мораль» самого Достоевского? Как мог он думать, что мы этому поверим, что мы попадемся в эту ловушку, повторяю, слишком нехитрую, как будто нарочно устроенную так, чтобы мы, наконец, ее увидели?

«– Страдание принять и искупить себя им, вот что надо. Тогда Бог опять тебе жизнь пошлет», – совсем то же, почти теми же словами, как Порфирий, говорит и Соня Мармеладова, хотя, конечно, более глубокий христианский смысл, чем в устах палача-Порфирия, имеет это «нравоучение» в устах «жертвочки» Сони. Может ли оно, однако, даже в ее устах быть принято, как последний и окончательный вывод самого Достоевского из «Преступления и наказания»?

«Страдание принять»? Но что же сделала Соня? Не исполнила ли она на себе самой этот завет? Не приняла ли страдания, не предала ли себя – до преступления, противоположного и, однако, равного преступлению Раскольникова?

– Разве ты не то же сделала? Ты тоже переступила... смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... Свою (это все равно!). Ты могла жить духом и разумом, а кончишь на Сенной... Мы вместе прокляты, вместе и пойдем – по одной дороге!

Он убил другого для себя, только для себя, а не для Бога; она убила себя для других, только для других, а не для Бога – и «это все равно» – «преступление» одинаковое. Как противохристианское самоутверждение – любовь к себе не в Боге, точно так же и христианское или, лучше сказать, только кажущееся христианским, самоотречение, самопожертвование – любовь к другим не в Боге – ведет к одному и тому же не «преступлению», а умерщвлению души человеческой – все равно, своей или чужой. Раскольников нарушил заповедь Христову тем, что любил других меньше, чем себя; Соня – тем, что любила себя меньше, чем других, а ведь Христос заповедал любить других не меньше и не больше, чем себя, а как себя. Оба они «вместе прокляты», вместе погибли, потому что не сумели соединить любовь к себе с любовью к Богу.

Раскольникову, по завету Сони, «надо искупить себя страданием». Ну, а ей-то самой, каким еще страданием искупить себя? Не заключается ли все ее «преступление» именно в том, что она пострадала через меру, переступила, «смогла переступить» тот предел самоотречения, самопожертвования, который человеку позволено переступать не для других и не для себя, а только для Бога?

«– А что ты великая грешница, – говорит ей Раскольников, – то это так. А пуце всего тем ты грешница, что понапрасну умертвила и предала себя. Еще бы это не ужас! Еще бы не ужас, что ты живешь в этой грязи, которую так ненавидишь, и в то же время знаешь сама (только стоит глаза раскрыть), что никому ты этим не помогаешь и никого ни от чего не спасаешь!»

Когда исполнит Раскольников завет Сони – всенародно покается – не «умертвит» ли, не «предаст» ли и он себя («я иду себя предавать, сам не знаю, для чего»), точно так же понапрасну, как Соня, – и ничем не поможет, ни от чего не спасет, только «омерзит себя», по выражению Мити, признанием в тайне своей, так же, как Соня себя омерзила?

Да как и ему, Раскольникову, «пострадать», каким еще «страданием»? Не достиг ли и он предела, человеческого страданий, не переступил ли за этот предел? Принимая внешнюю кару закона, он ведь примет не новую тяжесть, а, напротив, облегчение; не увеличит, а уменьшит, заглушит свою боль, ибо, как мы видели, внутренняя свобода и безнаказанность для него ужаснее всякого внешнего насилия и наказания.

Нет, кажущаяся исключительно христианской, истина преступной мученицы Сони так же мертва, как христианская ложь добродетельного палача Порфирия. «Надо пострадать» – это «надо» все еще древний закон, а не новая свобода, все еще умерщвляющий закон, а не воскрешающая свобода, все еще скорбь закона, а не «блаженство» Христова, ветхозаветная «жертва», а не «милость» Христова. Не путь к оправданию, а лишь путь от одного преступления к другому, не большему, не меньшему, а только обратному, от убийства к самоубийству, от

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) осквернения насилием и кровью к осквернению слабостью и ложью, грязью («Ты живешь, Соня, в грязи» – и во время покаяния целует Раскольников «грязную землю»). Это не разрешение, а только еще большее запутывание, затягивание страшного узла.

Раскольников поклонился в ноги «великой грешнице» Соне.

– Я не тебе поклонился, я всему страданию человеческому поклонился, – объясняет он.

Не значит ли это, что есть такая святыня в человеческом страдании, которой уже не может возвысить никакой подвиг и унижить никакое преступление, которая – за пределами добра и зла, «по ту сторону добра и зла»? Как тут близко, как страшно близко последнее кощунство соприкасается, даже как бы сливается с последнею святостью! Ведь ежели это действительно так, ежели есть нечто достойное религиозного поклонения и вне нравственного закона, ежели убийца Раскольников – не больший преступник, чем самоубийца Соня, то не мог ли бы кто-нибудь поклониться этой же последней святине, последней безвинности человеческого страдания и в нем, в Раскольникове? Достоевский должен был дойти до этого вопроса, действительно, дошел и ответил на него:

– Зачем живет такой человек? – говорит Дмитрий Карамазов, указывая на отца своего. – Можно ли еще позволить ему бесчестить собою землю?

– Слышите ли, слышите ли вы, монахи, отцеубийцу? – восклицает Федор Павлович.

И он прав: если не делом, то мыслью Дмитрий – отцеубийца.

«Вдруг поднялся с места старец Зосима, шагнул по направлению к Дмитрию Федоровичу и, дойдя до него вплоть, опустился перед ним на колени. Алеша подумал было, что он упал от бессилия, но это было не то. Став на колени, старец поклонился Дмитрию Федоровичу в ноги полным, отчетливым, сознательным поклоном и даже лбом своим коснулся земли.

– Простите! Простите все!»

Не мог ли бы старец сказать отцеубийце Дмитрию Федоровичу точно так же, как Раскольников говорит святой блуднице Соне:

– Я не тебе поклонился, я всему страданию человеческому поклонился.

И здесь опять тоже как близко, как страшно близко соприкасаются кощунство с религией! Ведь оба они, и старец Зосима, и Раскольников, сами того не зная, – старец, впрочем, может быть, и знает, но молчит до времени, – поклонились не только святине последнего страдания, но и святине последней свободы.

Страшная свобода! Может ли человек ее вынести? «человеку это невозможно, но Богу все возможно». Раскольников, забывший о Боге, объясняет свой ужас перед этою свободою не общею неизбежною слабостью людей без Бога, а только своею собственною, случайною слабостью, «пошлостью»: «я и первого шага не выдержал, потому что я – подлец! Вот в чем все дело!»

– Черт меня тогда потащил, а уж после того мне объяснил, что не имел я права туда ходить, потому что я такая же вошь, как и все.

Замечательно, однако, что не только «после», но и до того, без объяснений «черта», он все это уже заранее знал и предвидел:

– Неужели ты думаешь, Соня, что я не знал, например, хоть того, что если уж начал я себя спрашивать и допрашивать, имею ли я право власть иметь, то, стало быть, не имею права власть иметь. Или, что если задаю вопрос: вошь ли человек? то, стало быть, уж не вошь человек для меня, а вошь для того, кому этого и в голову не заходит, и кто прямо без вопросов идет... Уж если я столько дней промучился, пошел ли бы Наполеон или нет? – так ведь уж ясно чувствовал, что я не Наполеон.

– Потому-то я окончательно вошь, – прибавил он, скрежеща зубами, – потому, что сам-то я, может быть, еще сквернее и гаже, чем убитая вошь, и заранее предчувствовал, что скажу себе это уже после того, как убью! Да разве с таким ужасом что-нибудь может сравниться! О, пошлость! О, подлость!..



В этих самообличениях, несмотря на их слишком явное, болезненное преувеличение, есть и доля глубокой правды.

В самом деле, что Раскольников – не «вошь», по крайней мере, не только «вошь», что он до некоторой меры «властелин», это ведь слишком явно даже для толстокожего Порфирия: «Я ведь вас за кого почитаю? За святого, за мученика, который еще не нашел своего Бога. Найдите же Его, станьте солнцем для людей».

«Мне вдруг ясно, как солнце, представилось, – говорит сам Раскольников, – у меня тогда одна мысль выдумалась, которую никто и никогда еще до меня не выдумывал». И это не сомнение, скорее наоборот: он пока и сам не видит всей новизны, всего «солнечного» блеска своей мысли; только мы теперь ее вполне увидели: великое философское и религиозное возрождение, которое на наших глазах едва начинается, последствий которого нам пока невозможно предвидеть, возрождение, кажущееся противохристианским, на самом деле выходящее из последних непроявленных глубин христианства (ибо без Христа не было бы и Антихриста), все это возрождение предсказано, как плод семенем, мыслью Раскольникова, действительно, до гениальности новой, действительно, «как солнце», озаряющее и «никогда никому», до него, с такой степенью ясности не являвшееся. Не очертила ли эта мысль весь горизонт современной европейской мысли, от проповедников личного начала реальнейшим «действием» – анархистов, до проповедника этого же начала в отвлеченнейшем созерцании – Ибсена, от черта Ивана Карамазова – до «Антихриста» Ницше?

Да, в созерцании – «властелин», в действии Раскольников, пожалуй, и в самом деле – только «дрожащая тварь». Он просто не создан для действия: такова его природа, как природа лебедя плавать, а не ходить; пока лебедь плавает, он кажется «властелином», а только что выйдет на сушу, становится «дрожащею тварью». Тут не столько слабость духа, сколько иное устройство духа и даже иное устройство тела.

– Нет, те люди не так сделаны; настоящий властелин, кому все разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, забывает армию в Египте, тратит полмиллиона в московском походе и отделяется каламбуром в Вильне; и ему же по смерти ставят кумиры, а стало быть, и все разрешается. Нет, на этих людях, видно, не тело, а бронза.

Трагедия Раскольникова заключается не в том, что, «вообразив себя бронзовым», оказался он «перстным», но лишь в том, что тело у него действительно все не из «бронзы», а душа не вся из бронзы; и ошибка его не в том, что он «полез в новое слово», а лишь в том, что он «полез» и в новое действие, тогда как рожден был только для «нового слова».

Впрочем, и это противоречие, этот разрыв созерцания и действия – вовсе не личная слабость Раскольникова, а слабость вообще всех людей новой европейской культуры до такой степени, что и самый сильный из них, Наполеон, отчасти разделял ее, хотя и в обратном смысле: в созерцании, в «идеологии», как сам он выражался, Наполеон слабее, чем в действии; были такие области религиозного созерцания, где и он, как мы видели, превращался из «властелина» в «дрожащую тварь»: «Все рыночные торговки осмеяли бы меня, если бы я вздумал объявить себя Сыном Божиим». «От великого до смешного только шаг» – шаг «величественного» лебедя, который, выйдя из воды на землю, вдруг становится смешным.

Это противоречие уже само по себе глубоко и страшно. Но последний источник того, что Раскольников называет своею «подлостью» и «пошлостью», того, что кажется нам только «человеческою, слишком человеческою» слабостью, – последний источник ужаса его перед новою свободою находится в противоречии, еще более глубоком и страшном, которого сам он не видит, но, кажется, Достоевский уже видит, кажется, именно он, первый из людей, увидел его с такою ясностью.

– Угрюм, мрачен, надменен и горд; великодушен и добр; иногда холоден и бесчувствен до бесчеловечья: право, точно в нем два противоположные характера поочередно сменяются, определяет Разумихин личность Раскольникова.

Один из этих двух поочередно сменяющихся характеров мы уже видели. А вот и другой.

Во время суда Разумихин «откопал откуда-то сведения и представил доказательства, что преступник Раскольников, в бытность свою в университете, из последних средств своих помогал одному своему бедному и чахоточному университетскому товарищу и почти содержал его в продолжение полугода. Когда же тот умер, ходил за оставшимся в живых старым и расслабленным отцом товарища (который содержал и кормил своего отца своими трудами чуть ли не с тринадцатилетнего возраста), поместил, наконец, этого старика в больницу и, когда тот тоже умер, похоронил его. – Сама бывшая хозяйка его, мать умершей невесты Раскольникова, вдова Зарницына, засвидетельствовала тоже, что, когда они еще жили в другом доме, у Пяти Углов, Раскольников во время пожара, ночью, вытащил из одной квартиры, уже загоревшейся, двух маленьких детей и был при этом обожжен».

– Известно ли вам, – рассказывает мать Раскольникова, – как он полтора года назад меня изумил, потряс и чуть совсем не уморил, когда вздумал было жениться на этой, как ее, на дочери Зарницыной, хозяйки его... Вы думаете, его бы остановили тогда мои слезы, мои просьбы, моя болезнь, моя смерть, может быть, с тоски – наша нищета? Преспокойно бы перешагнул через все препятствия. (Не точно ли так же, хотя и по другому пути, «перешагнул он через препятствия», «через кровь»?) А неужели он, неужели ж он нас не любил?

– Больная такая девочка была, – вдруг задумываясь и потупившись, вспоминает сам Раскольников, – совсем хворая; нищим любила подавать и о монастыре все мечтала, и раз залилась слезами, когда мне об этом стала говорить – (это, конечно, прообраз Марьи Лебядкиной, «юродивой», «хромоножки», невесты Ставрогина в «Бесах»). – Да, да... помню... очень помню. Дурнушка такая... собой. Право, не знаю, за что я к ней тогда привязался, кажется, за то, что всегда больная... Будь она еще хромя аль горбатая, я бы, кажется, еще больше ее полюбил. (Он задумчиво улыбнулся.) Так, какой-то бред весенний был...

«Полечка, меня зовут Родион; помолитесь когда-нибудь и обо мне, „и раба Родиона“ – больше ничего», – говорит он однажды четырнадцатилетней девочке, Сониной сестре, должно быть, с такою же задумчиво-нежною и детски-жалобною улыбкой, как и о том «весеннем бреде».

В самые исступленные минуты вдруг откуда-то, из неведомых ему самому глубин его сердца, подымается как бы тихое веяние: точно в холодном колющем осеннем воздухе – мягкая и теплая струя.

«– Прав, прав пророк, когда ставит где-нибудь поперек улицы хор-р-рошую батарею и дует в правого и виноватого, не удостаивая даже и объясниться! Повинуйся, дрожащая тварь! – кричит он почти в безумном бешенстве, „скрежеща зубами“. – О, ни за что, ни за что не прощу я старушонке... Кажется бы, другой раз убил, если бы очнулась!» и тотчас же почти без перехода, точно не он, а кто-то в нем заговорил совсем другой другим голосом: «Лизавета! Соня! Бедные, кроткие, с глазами кроткими... Милые! Зачем они не плачут? Зачем они не стонут?... Они все отдают... глядят кротко и тихо... Соня, Соня! Тихая Соня!»

И далее, когда, чувствуя себя уже окончательно раздавленным, идет он каяться – среди последнего ожесточения: «О, как я их всех ненавижу!» – опять вдруг тихое, кроткое, детски жалобное признание:

– О, если бы я был один, и никто не любил меня, и сам бы я никого никогда не любил! Не было бы всего этого!

Иногда эта темная, глухо копящаяся, вечно подавляемая сила разражается целыми бурями, внезапными «припадками», похожими на припадки страшной болезни. Тогда все в нем вдруг тает, слабеет, рыхлеет, «размягчается», как лед весенним солнцем подточенной снизу лавины. В таком припадке, «точно полоумный» (по выражению Сони), бросается он перед ней на колени и целует ей ноги. И во время покаяния на площади «новое, полное ощущение» «каким-то припадком, – говорит Достоевский, – к нему вдруг подступило: загорелось в душе одною искрою и вдруг, как огонь, охватило всего. Все разом в нем размягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю». Не напоминает ли это припадок, столь обычный у героев Достоевского, «священной болезни»?

Да, «два противоположные, поочередно сменяющиеся характера», два

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosoff.org  
противоположные лица, два я.

Одно освещенное, хотя и неполным сознанием – лицо Наполеона, лицо «властелина», «пророка с саблей на коне» – «я видел себя верхом на слоне, с новым Алкораном в руках», – говорил Наполеон и мог бы прибавить, как Раскольников: «Велит Аллах – и повинуйся, дрожащая тварь». Хотя еще и в тумане «социалистических» воззрений, это, конечно, все тот же, слишком знакомый нам, как будто преследующий нас, лик одного из двух пушкинских демонов:

...лик его молодой  
Был гневен, полон гордости ужасной,  
И весь дышал он силой неземной,  
лик, «дельфийского идола», лик бога-солнца, «Человекобога».

Другое лицо – темное, страшное, потому-то и страшное для него, что слишком темное. Сам он думает, или только хотел бы думать, что это – «подлое и пошлое» лицо толпы, лицо «дрожащей твари». Он хотел бы думать так, чтобы не бояться и окончательно уничтожить в себе это лицо. Но тут-то и начинается его трагедия, ужас его слепой свободы.

Ведь не был же он только «дрожащею тварью», когда во время пожара вытаскивал детей из огня. Была же для него какая-то утонченная прелесть и в «весеннем бреде» о дочери Зарницыной; отблеск этой прелести – в «задумчивой улыбке» Раскольникова, когда он вспоминает о своей «невесте невестной». Чувствует же он нечто благородное, властительное и в «тихой Соне», когда падает перед ней на колени. И когда просит: «Помолитесь за меня, Полечка», – то и в собственном сердце его не звучит ли уже забытая детская молитва?

И тут, как там, и в этом нижнем, темном полюсе мира его, как и в верхнем, светлом, есть тоже начало религии – противоположной религии: ежели там религия Человекобога, то здесь религия Богочеловека.

Да, борьба, которая происходит в Раскольникове, неизмеримо глубже, чем политика, глубже, чем нравственность: это борьба двух первоизначальных религиозных стихий человеческого духа.

Чтобы понять весь ужас этой борьбы, надо сначала понять весь ужас религиозной слепоты, беспомощности, беззащитности Раскольникова.

– Вы в Бога веруете? – любопытствует Порфирий.

– Верую.

– И-и в воскресение Лазаря веруете?

– Ве-рую. Зачем вам все это?

– Буквально веруете?

– Буквально.

Едва ли не в тот же день говорит он Свидригайлову:

– Я не верую в будущую жизнь, – что, однако, не мешает собеседнику тотчас напугать его чуть не до слез, чуть не до истерики, как совсем глупенького, маленького мальчика, кошмарами и привидениями, бредом о вечности – закоптелой баней с пауками по углам.

Тут на Раскольникове сказывается первородный грех русского «либерализма», до сей поры еще неискупленный грех всего поколения русских шестидесятых годов: отрицание, не как плод мысли, а как плод отсутствия всякой мысли о Боге, как школьническое удалство и шалость, как совершенная умственная плоскость и пошлость, как религиозное вырождение и одичание. «Верую в воскресение Лазаря, а в будущую жизнь не верую» – в области религии это ведь не слово человеческое, а какой-то писк щенка.

Да, гениальнейший прозорливец в вопросах нравственных, Раскольников – только слепой щенок в вопросах религиозных. Ну, куда ему верить, или не верить, когда он еще и думать-то, как взрослый человек, не научился о вере и неверии. Он, повторяю, просто забыл о Боге.

А вспомнить о Нем ему все-таки пришлось. Когда, подкапываясь под человеческую нравственность, под Древо познания добра и зла, докопался он до той глубины, где корни этого Древа, сквозь всю земную толщу, уходят в неземную, хотя и не над-земную, а в противоположную, под-земную религиозную бездну, в противоположное, под-земное небо – тут-то ему и пришлось вспомнить о Боге. Он еще сам не знает, где он и что с ним, только чувствует, что вдруг не стало перед ним никакой задержки, никакой преграды, но зато и никакой точки опоры и что он куда-то проваливается. Ужас последней свободы и есть для него ужас этого падения или полета без крыльев, без религии, в совершенной слепоте.

И не то, что найти, но даже искать не умеет он выхода из того религиозного противоречия, которое раздирает сердце его невыносимую и непонятную болью. Он только смутно чувствует, что противоречие это бесконечно глубже, чем все нравственные противоречия, и что боль бесконечно страшнее, чем все угрызения совести.

Двойники, на которых расщепилось внутреннее существо его, борются в нем, не зная, не слыша, не видя друг друга, как слепорожденные, как глухонемые. Кто-то кого-то давит и душит, а кто кого за что – ему самому неизвестно.

Во время убийства старухи один из этих двойников как будто окончательно одолел другого – «я не старуху, я принцип убил». Но если и принцип, то лишь нравственный, а не религиозный: вот почему «принцип-то убил, а переступить не переступил, на этой стороне остался». Ведь собственно даже и не «принцип», а двойника своего хотел он убить; но так и не убил, а только «омерзил» его «подлостью и пошлостью», осквернил кровью. И оскверненное, умерщвленное, но неумертвимое, противоположное лицо восстает в нем вдруг с небывалой силой и страшно мстит: оно становится из божеского демоническим, ибо и христианство, не понятное, может быть демоническим: «в этом человеке есть бес», – говорили о Господе враги Его.

Убитая старуха в бреду его становится бессмертной, становится символом, неуязвимым демоном, воплощением того, кто «поташил его туда», а потом «осмеял».

«На стуле, в уголку, сидела старушонка, вся скрючившись и наклонив голову, так что он никак не мог разглядеть лица, но это была она. Он постоял над ней: „Боится!“ – подумал он, тихонько высвободил из петли топор и ударил старуху по темени раз и другой. Но странно: она даже и не шевельнулась от ударов, точно деревянная. Он испугался, нагнулся ближе и стал ее разглядывать; но и она еще ниже нагнула голову. Он пригнулся тогда совсем к полу и заглянул ей снизу в лицо, заглянул и помертвел: старушонка сидела и смеялась – так и заливалась тихим, неслышным смехом, из всех сил крепясь, чтоб он ее не услышал. Вдруг ему показалось, что дверь из спальни чуть-чуть приотворилась, и что там тоже как будто засмеялись и шепчутся. Бешенство одолело его: изо всей силы начал он бить старуху по голове, но с каждым ударом топора смех и шепот из спальни раздавались все сильнее и слышнее, а старушонка так вся и колыхалась от хохота. Он бросился бежать, но вся прихожая уже полна людей, двери на лестнице отворены настежь и на площадке, и на лестнице, и туда вниз – все люди, голова с головой, все смотрят, но все притаились и ждут, молчат...»

Вот истинная Немезида Раскольникова: не грозная трагическая дева, которая клянет и карает, а только смеющаяся старушонка, покорная, тихая, такая же тихая, как Соня, как Лизавета с «голубыми глазами», которые не плачут, не стонут и все отдают. Эта-то новая, уже не нравственная, а религиозная Немезида и ведет его от первого ко второму, обратному «преступлению», от убийства к самоубийству, от осквернения кровью к осквернению грязью.

«Он стал на колени среди площади, поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю с наслаждением и счастьем. Он встал и поклонился в другой раз.

– Ишь, нахлестался! – заметил подле него один парень.

Раздался смех.

– Это он в Иерусалим идет, братцы, с детьми, с родиной прощается, всему миру поклоняется, столичный город Санкт-Петербург и его грунт лобызает, –

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) прибавил какой-то пьяненький из мещан.

- Парнишка еще молодой! – ввернул третий.
- Из благородных! – заметил кто-то солидным голосом.
- Ноне их не разберешь – кто благородный, кто нет».

Не те ли это самые люди из бреда Раскольникова, которые там, на лестнице, стояли «голова с головой», шептались и смеялись, пока он ударял бессмертную старуху топором по темени? Ведь и эти так же смеются, смотрят и ждут, чтобы он сказал: «Я убийца!» Признание уже «готово слететь с языка его», но так и не слетело, замерло в нем; вдруг что-то он понял и как будто проснулся от бреда, от противоположного бреда. И не тот же ли самый черт, который тогда потащил его к старухе, теперь объясняет ему снова, что он «понапрасну», как Соня, «предал себя», «омерзил себя»? Да разве что-нибудь в самом деле может сравниться с этаким ужасом?

Ужасен «властелин» Раскольников, окровавленный, лезущий к старушонке под кровать за «красною укладкою»; но, может быть, еще ужаснее Раскольников – «дрожащая тварь», на коленях среди площади, целующий грязную землю; там – позорное и страшное, здесь – позорное и смешное, которое страшнее страшного. Ведь единственную святыню свою, в которую он все-таки верит, которую даже почти сознает, как веру, святыню последней свободы –

Ihr wille gegen meinen,  
Eins gegen Eins –

лик «пророка и властелина», лик дельфийского демона, воплощенного бога-солнце, «человекобога», предал он на поругание черни, сбросил в уличную грязь. Это и есть то падение, тот склон обезбоженного христианства, анархического «братства и равенства», по которому все мы нечувствительно скользим, сползаем даже не в кровавый, а только в грязный анархический хаос, где, пожалуй, в самом деле – «ноне не разберешь, кто благородный, кто нет», кто, например, в отношении к Наполеону истинный Л. Толстой, «великий Патрокл», и кто «презрительный Терсит» лакей Лаврушка Смердяков.

Во всяком случае, в «Преступлении и наказании» не одно преступление, а или два, или ни одного; но вернее – ни одного, только два осквернения, два кощунства.

Первого из них – над святынею христианскою – Раскольников так и не сознал, только смутно почувствовал его; второе – сознал до конца, потому что сама оскверненная святыня была его сознанию ближе.

В Сибири, на каторге, то есть уже исполнив завет Сони, «приняв страдание», «строго судил он себя, – говорит Достоевский в эпилоге романа, – и ожесточенная совесть его не нашла никакой особенно ужасной вины в его прошлом, кроме разве простого промаха, который со всяким мог случиться. Он стыдился именно того, что он, Раскольников, погиб так слепо, безнадежно-глухо и глупо, по какому-то приговору слепой судьбы, и должен смириться и покориться перед „бессмыслицей“ какого-то приговора, если хочет сколько-нибудь успокоить себя». – Он не раскаивался в своем преступлении. – «Совесть моя спокойна, – говорил он себе. – Конечно, сделано уголовное преступление; конечно, нарушена буква закона и пролита кровь, ну, и возьмите за букву закона мою голову, и довольно!.. Те люди (настоящие „властелины“) вынесли свои шаги, и потому они правы, а я не вынес, и, стало быть, я не имел права разрешать себе этот шаг».

«Вот в чем в одном, – заключает Достоевский, – признавал он свое преступление: только в том, что не вынес и сделал явку с повинною».

«Преступление» для Раскольникова есть «покаяние», подчинение закону совести.

Этим собственно и кончается или, вернее, обрывается трагедия, ибо настоящего конца и разрешения вовсе нет: все, что следует далее, до такой степени искусственно и неискусно приставлено, прилеплено, что само собой отпадает, как маска с живого лица. Ну, конечно, он снова «покаялся»; конечно, снова «вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ногам Сони»; снова плачет он, обнимает ее колени – и «воскресает».

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Но ведь тут одно из двух: или второе покаяние ничем не разнится от первого и есть обычный «припадок», похожий на припадки падучей («это оттого, что я очень болен», – признается он однажды сам), такой же, как и тот, который бросил его в первый раз к ногам Сони и потом – среди площади на грязную землю; а если это так, то надо думать, что, подобно всем остальным припадкам и этот пройдет без следа для его сознания, что больной опомнится, забудет все, что с ним было, и снова скажет, как уже столько раз говорил: «Совість моя спокойна – менее чем когда-либо я понимаю мое преступление». Или же покаяние это уже действительно последнее, окончательное и бесповоротное. В таком случае произошло именно то, что Раскольников и сам давно предвидел, тогда еще, как шел каяться и спрашивал себя: «А любопытно, неужели в эти будущие пятнадцать – двадцать лет так уже смирится душа моя, что я с благоговением буду хныкать перед людьми, называя себя ко всякому слову разбойником? Да, именно, именно! Для этого-то они и ссылают меня теперь, этого-то им и надобно». – «Он глубоко задумался о том: каким же это процессом может так произойти, что он, наконец, перед всеми ими уже без рассуждений смирится, убеждением смирится? – „А что ж, почему же и нет? Конечно, так и должно быть. Разве двадцать лет непрерывного гнета не добьют окончательно? Вода камень точит. И зачем, зачем жить после этого, зачем я иду теперь, когда сам знаю, что все это будет именно так, как по книге, а не иначе“. В эпилоге „Преступления и наказания“ все действительно и совершается „именно так, как по книге“: вода проточила камень; внешний гнет раздавил-таки его, и он смирился без рассуждений». Но этот смирившийся, плачущий или, по собственному выражению, «хныкающий», «воскресающий» Раскольников – не живой человек, а только тень живого – живой мертвец. Тот прежний, настоящий и будущий, проклиная людей и Бога – все-таки ближе к живым людям, к живому Богу, чем этот успокоенный, как будто даже слишком успокоенный, «покойный» раб Божий Родион. Кажется, один из борющихся в нем двойников окончательно убил другого, «дрожащая тварь» убила «властелина»; но если умер один из двух сросшихся близнецов, то и другой должен умереть; и в самом деле, мы уже видели, как по сращению этих близнецов передается холод смерти, бледность смерти от одного к другому.

«В их больных и бледных лицах (Сони и Раскольникова) сияла заря обновленного будущего полного воскресения в новую жизнь. Их воскресила любовь... Он воскрес, и он знал это всем обновленным существом своим». «Воскрес, воскрес, обновился» – упорно и как-то уныло повторяет Достоевский, точно сам себе не верит.

«Вместо диалектики, – замечает он, – наступила жизнь».

Но опять – «так ли, так ли все это?» не наоборот ли? Не наступила ли вместо жизни диалектика, нехлюдовская, левинская, толстовская, отвлеченно-христианская, буддийская диалектика? Как мало свободы и радости в этом воскресении. Ведь ему, пожалуй, и делать-то ничего не оставалось, как умирать под палкою или воскресать из-под палки. Не лучше ли, не чище ли было бы откровенно умереть, чем так сомнительно воскресать? «Воскрес», – шепчут уста, а в бескровном лице, в потухших глазах – все тот же вопрос: «И зачем, зачем жить, когда сам знаю, что все будет именно так, как по книге» – как по нравоучительной прописи отолстевшего Порфирия, как по одной из последних книг тоже слишком успокоенного, покойного Л. Толстого. Нет, кого другого, а нас этими «воскресениями» теперь уже не обманешь и не заманишь – слишком мы им знаем цену: «мертвечинкой от них припахивает»; Бог с ними, мы их и врагу не пожелаем!

Как бы то ни было, не последнее живое слово живого Раскольникова, каким он остается в нашей памяти, последний нравственный вывод самого Достоевского из всей трагедии – именно эти слова: «Совість моя спокойна». – «Свое преступление признавал он только в том, что не вынес его и сделал явку с повинною». Ни «Преступления», ни «наказания». Разве только уголовное преступление, уголовное наказание. Но ведь уж чересчур явно, что здесь нечто более ответственное и глубокое, чем простое уголовно-юридическое исследование. Нет, никогда еще под столь обманчиво и насмешливо успокоительным заглавием не являлось столь дерзновенной, искушающей книги; никогда под знаменем христианского смирения, терпения, покорности не была пропущена контрабанда более опасных взрывчатых веществ: произошло такое же приблизительно недоразумение, как если бы за прибор для тушения пожаров принят был снаряд, начиненный динамитом. И чем больше вдумываешься, тем больше удивляешься тому, что недоразумение это и до сей поры продолжается: нужна была вся близорукость и беззаботность русской критики в области религиозных вопросов, чтобы так обмануться.

Истинный Достоевский, тот бесстрашный испытатель божеских и сатанинских глубин, каким мы его знаем, начался с «Преступления и наказания». Все, что раньше создавал он, «Бедные люди», «Униженные и оскорбленные», принадлежит как бы совсем другому писателю. Если бы все это исчезло, образ его как художника, в особенности, как мыслителя, ничуть не пострадал бы, скорее, напротив, очистился бы от случайного и наносного. Одного прикосновения к вопросу, поставленному в «Преступлении и наказании», достаточно было, чтобы сразу вырос он почти до полной меры сил своих. В самой трагедии вопроса этого он так и не решил; но и отделаться от него с тех пор уже не мог никогда; с каждым из следующих произведений возвращался к нему все упорнее, все неотступнее; можно сказать, что всю свою жизнь Достоевский только и думал об этом вопросе, только им одним и мучился: от Наполеона-Раскольникова с его «все разрешается», через Подростка с его «могуществом и уединением», через Ставрогина, находящего «одинаковость наслаждения в обоих полюсах, в злодействах и в святости», через Кириллова, который первый произносит имя божества этой новой веры – «Человекобог» и постигает «главный атрибут божества своего» – «своеволие», – до Ивана Карамазова с его «все позволено», Ивана, которому уже с окончательной ясностью открывается то, что Раскольникову только смутно брезжит, – сверхнравственное, все равно, положительное или отрицательное, Христово или Антихристово, но во всяком случае религиозное значение последней свободы:

– Надо всего только в человеке разрушить идею о Боге, вот с чего надо приняться за дело! – говорит Черт Ивану. – Человек возвеличится духом титанической гордости, и явится человеко-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение, столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертей весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как Бог. – Мало того: если даже период этот и никогда не наступит, то, так как Бога и бессмертия все-таки нет, новому человеку позволительно стать человекобогом, даже хотя бы одному в целом мире. – ...В этом смысле ему все позволено – для Бога не существует закона! Где станет Бог, там уже место Божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место – «все дозволено».

Пусть это лишь капля того яда, целую чашу которого преподнес нам творец «Заратустры» и «Антихриста»; но к самой остроте и силе яда он ведь уже почти ничего не прибавил, может быть, даже у Достоевского имеет этот яд еще более разрушительную силу, благодаря тому, что не остается в чистом виде, как у Ницше, а входит, как одна из двух частей, в новый, еще ужаснейший состав: недаром Иван Карамазов, наперсник Черта, – другою, противоположною и равною половиною существа своего ближе, чем кто-либо, ближе (потому что близость эта сознательнее), чем даже «чистый херувим» Алеша, – к святому старцу Зосиме.

Далее раздвоенность человеческого существа, кажется, не шла никогда. Может ли она вообще идти далее?

Сам Достоевский, по-видимому, был уверен, что эта религиозная раздвоенность есть в России болезнь исключительно верхнего культурного слоя, подвергшегося влиянию духа западного, «ратного», и что в глубине народа, под сенью духа восточного, «благодатного», все еще сохраняется в неприкосновенности религиозное единство. Главною точкою опоры для сознания Достоевского среди его собственных религиозных сомнений и колебаний служило это именно нерушимое, будто бы, в лице русского народа-«богоносца», единство Лица Христова. «Русский народ, – говорит он – весь в православии – более в нем и у него ничего нет, да и не надо, потому что православие все». Действительно ли, однако, Достоевский так твердо был уверен в этом, как с первого взгляда может казаться, как ему самому хотелось, чтобы казалось?

Мы уже видели, что связь своих петербургских, петровских героев, героев доведенного до крайности, хищного, личного начала с такими для него самого несомненно русскими людьми, вышедшими из народных глубин, как Петр и Пушкин, – он предчувствовал. Предчувствие это, правда, лишь умозрительное. Но иногда и опыт, и наблюдение над живою жизнью наталкивали его на явления, которые могли бы пошатнуть в нем уверенность в религиозном единстве русского народного духа. Вот, например, что рассказывает он в «Записках из Мертвого дома» об одном из своих товарищей по острогу, разбойнике Орлове:

«Давно уже я слышал о нем чудеса. Это был злодей, каких мало, резавший

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) хладнокровно стариков и детей, человек с страшной силой воли и с гордым сознанием своей силы. – Это была наяву полная победа над плотью – (не та же ли победа, как у трезвого и твердого схимника в „идее“ Подростка, как у Ставрогина и старца Зосимы?) – Видно было, что этот человек мог повелевать собою безгранично, презирал всякие муки и наказания и не боялся ничего на свете. В нем мы видели одну безграничную энергию, жажду достичь предположенной цели. Между прочим, я поражен был его страшным высокомерием. Он на все смотрел как-то до невероятности свысока, но вовсе не усиливаясь подняться на ходули, а так, как-то натурально. Я думаю, не было существа, которое бы могло подействовать на него одним авторитетом. На все он смотрел как-то неожиданно спокойно, как будто не было ничего на свете, что бы могло удивить его. – Я пробовал с ним заговаривать об его похождениях. Он немного хмурился при этих расспросах, но отвечал всегда откровенно. Когда же понял, что я добиваюсь до его совести и добиваюсь в нем хоть какого-нибудь раскаяния, то взглянул на меня до того презрительно и высокомерно, как будто я вдруг стал в его глазах каким-то маленьким, глупеньким мальчиком, с которым нельзя и рассуждать как с большими. Даже что-то вроде жалости ко мне изобразилось в лице его. Через минуту он расхохотался надо мной самым простодушным смехом, без всякой иронии и, я уверен, оставшись один и вспоминая мои слова, может быть, несколько раз он принимался смеяться. – Прощаясь, он пожал мне руку, и с его стороны это был знак высокой доверенности. – В сущности, он не мог не презирать меня и непременно должен был глядеть на меня как на существо покоряющееся, слабое, жалкое и во всех отношениях перед ним низшее». Раскольников сказал бы: как «властелин» смотрит на «дрожашую тварь».

Конечно, всего легче и проще было бы для Достоевского взглянуть на Орлова с точки зрения господствующей, уголовно-юридической нравственности: простой, мол, злодей, изверг, человек-зверь – и кончено. Но он этого не делает; какое-то странное и неодолимое любопытство притягивает его к Орлову: тайнозритель душ человеческих как будто угадывает, что здесь совершенная «безнравственность», или, лучше сказать, вне-нравственность есть явление особого порядка, не подходящее под обычные уголовно-юридические и нравственные определения.

Достоевский чувствует также, что Орлов – русский человек, что это – сила, хотя и чуждая, страшная, но вышедшая несомненно из глубочайших, девственных недр стихии народной. Ни о каком «нищестии», ни о каком вообще западноевропейском влиянии тут уж, разумеется, речи быть не может; а между тем этот дикий, для культуры потерянный самородок не предвещает ли и культурных героев хищного начала, «своеволия», от Печорина до Ивана Карамазова, кажушихся нерусскими, байроновскими, наполеоновскими, на самом деле, в высшей степени русских? Не из той ли же самой первозданнейшей руды человеческого духа, «воли могущества и уединения», из которой изваян Орлов, образует природа и настоящих своих «властелинов», «творцов-разрушителей», тех, кому «все разрешается» – таких всемирно-исторических «разбойников», как Наполеон, таких людей, «на которых не тело, а бронза», как Петр, исторический Петр и пушкинский Бронзовый всадник?

Ежели Платон Каратаев есть «олицетворение всего русского, доброго и круглого», – ну, пожалуй, и не «всего», а только чего-то, действительно, «русского», – то не мог ли бы и разбойник Орлов, будь только образ его доведен до конца, до своего трагического разрешения, – сделаться олицетворением чего-то столь же русского, хотя уж, конечно, не каратаевского, не «доброго» и не «круглого»?

Да, оба они – представители двух великих течений, которые борются не только на культурной поверхности, но и в стихийной глубине русского народа. Ведь не качеством, а лишь количеством духовной силы отличается Орлов от своих товарищей по каторге, таких же, как он, истинно русских людей. И вот как сам Достоевский дорожит этой силою. «Сколько в этих стенах, – кончает он „Записки из Мертвого дома“, – погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уж все сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы... А кто виноват? То-то, кто виноват?»

Не эти ли слова Достоевского вспоминает Ницше («Gotzendämmerung». 1899, стр. 158) по поводу Наполеона: «Для поставленной нами задачи (о Наполеоне, как о „преступнике“), – говорит Ницше, – имеет очень важное значение свидетельство Достоевского, единственного, к стати сказать, психолога, от



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosoff.org которого я чему-нибудь научился. Достоевский принадлежит к самым прекрасным и счастливым находкам моей жизни (er gehört zu den schönsten Glücksfällen meines Lebens)... Сибирские каторжники, в среде которых он долго жил, все самые тяжкие преступники, для которых уже не было никакого возврата в общество, на этого глубокого человека (tiefe Mensch) производили совсем другое впечатление, чем сам он ожидал, – приблизительно такое, как будто люди эти были сделаны из лучшего, самого твердого и драгоценного дерева, какое только вообще растет на русской земле. – Ungefähr als aus dem besten, hartesten und werkvollsten Holze geschnitzt das auf Russischer Erde überhaupt wächst».

«Погибли даром могучие силы, – заключает Достоевский. – А кто виноват?.. То-то, кто виноват?»

Не виноват ли, между прочим, и Порфирий, паук, отолстевший на проповеди «христианской» идеи страдания? Не виновата ли и вечная жертва паука, «тихая Соня», которая «все отдает», «не плачет, не стонет» и осуществляет эту идею страдания до преступного мученичества?

Во всяком случае, если бы в том, что у русского народа есть одна лишь эта идея христианского страдания, смирения, покорности, что больше ему «ничего и не надо», потому что это одно есть «все», – Достоевский был, действительно, так твердо, так спокойно уверен, как это может казаться, то едва ли бы спрашивал он с таким недоумением и тревогою, по поводу гибели лучшей, «самой сильной» части русского народа в стенах Мертвого дома: «Кто виноват?»

Нет, великая трагедия религиозной раздвоенности, «раскола» совершается не только в верхнем культурном слое, в сознании, в разуме, но и в стихии, в сердце народа. Потому-то, может быть, русский народ – по преимуществу всемирный, что он переживает эту трагедию с такою силою, с какой не переживал ее доньше ни один из европейских народов.

«Я, конечно, народен, говорит о себе Достоевский в своих предсмертных заметках, ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного... Это верно только в том случае, если разуместь «христианство» не в смысле уже достигнутого, уже совершенного, «вмещенного» единства, а в смысле обетованного «Духом Истины», долженствующего быть «вмещенным», вечно достигаемого соединения. Ведь и в самом Достоевском, как мы впоследствии увидим это яснее, не было того единства, нерушимость которого предполагал он в русском народе («православие – все, и больше ничего не надо»), а была неутолимая жажда соединения, жажда, зажигаемая в нем именно этой болью двойственности.

«Двойственность, – пишет он незадолго перед смертью в одном откровенном письме к неизвестной, но, кажется, очень близкой ему женщине, – двойственность – черта, свойственная человеческой природе вообще, но далеко не во всякой природе человеческой, встречающаяся в такой силе, как у вас. Вот и поэтому вы мне родная, потому что раздвоение (подчеркнутое самим Достоевским) в вас точь-точь как и во мне, и всю жизнь во мне было (подчеркнуто мною). Это большая мука, но в то же время и большое наслаждение».

И тут, как всегда, когда речь заходит о двойственности, о «двух правдах», о которых Черт говорит Ивану Карамазову, Достоевский не договаривает, как будто и ему, бесстрашному, страшно становится. А ведь всю-то, всю жизнь он только об этом и говорил и никогда не договаривал. «В двойственности большая мука и большое наслаждение», – признается он. И Ставрогин находит совпадение красоты, одинаковость наслаждения в обоих полюсах. Не кажется ли иногда, что в самом Достоевском, как в Ставрогине, Версилове, Иване Карамазове, Раскольникове – «два противоположные характера поочередно сменяются», два сросшиеся и противоположные близнеца? борющиеся, но уже не слепые, как в Раскольникове, а прозревшие, заглянувшие в лицо друг другу и друг друга смертельно испугавшиеся двойники? Не потому ли с такой надеждою, последнею надеждою отчаяния, хватается он за нерушимое, будто бы, в православии русского народа, религиозное единство, за не раздвоенный, будто бы, не «расколотый» образ Христов? (нигилист Версиров «раскалывает пополам» образ, принадлежащий божьему старцу Макару Ивановичу). Впоследствии мы опять-таки увидим, что в главных своих героях, героях этого мучительного и все-таки сладостного, соблазняющего раздвоения Достоевский, действительно, изображал, обвинял и оправдывал себя самого.

«Нет, всегда вели избранные! И тотчас после этих мужей середина, действительно, это правда, формулировала на идеях высших людей свой серединненький кодекс. Но приходил опять великий или оригинальный человек и всегда потрясал кодекс. Да вы, кажется, принимаете государство за нечто абсолютное. Поверьте, что мы не только абсолютного, но более или менее даже законченного государства еще не видали. Все эмбрионы».

Кто это говорит? Не анархист ли Раскольников? В том-то и дело, что не Раскольников, а сам Достоевский. И когда же? В предсмертном дневнике своем, в то самое время, когда он достиг, по уверению Страхова, высшего христианского просветления, «выражением лица и речи походил на кроткого и ясного отшельника», может быть, на святого старца Зосиму. «Бывали такие минуты», – говорит Страхов. Бывали, однако, и другие минуты, когда «кроткий и ясный отшельник», в том же дневнике, похожем на исповедь, признавался: «Мы все нигилисты, мы все до единого Федоры Павловичи Карамазовы». «Мы все нигилисты» – ведь это, пожалуй, ответ на вопрос, предложенный отцом Паисием за себя и за старца Зосиму: «То есть... вы и в нас видите социалистов (вернее было бы сказать „анархистов“), верующих во Христа?»

– Кто из нас, – воскликнул однажды (в 1865 году, в «Объявлении о подписке на журнал „Эпоха“») Достоевский со смятением, близким к ужасу, – кто из нас по совести знает теперь, что зло и что добро?

И вот опять «бывали такие минуты», когда ему казалось, что он это узнал, узнал окончательно, отделил добро от зла непереступно.

«Подставить ланиту, любить (других) больше (чем) себя – не потому, что полезно, а потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти. „Христос ошибался!“ – доказано. Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами», – пишет он все в том же предсмертном дневнике-исповеди и заключает: «Нравственно только то, что совпадает с нашим чувством красоты и с идеалом, в котором мы ее воплощаем».

Так вот совершенное определение нравственного, единственно твердое, будто бы, мерило добра и зла, конечно, добра и зла в смысле учения Христова, ибо ведь оно-то Достоевским здесь и разумеется: – красота.

«Красота, – почти в это же самое время говорит „кроткий и ясный отшельник“ устами Дмитрия Карамазова, – красота – это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. Слишком много загадок. Разгадывай, как знаешь, и вылезай сух из воды. Красота! Перенести 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 и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, воистину горит, как и в юные, беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк – я бы сузил. Черт знает, что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу – сплошь красотой. В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей – знал ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота не только страшная, но таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей».

И неужели, неужели же все-таки «нравственно только то, что совпадает с нашим чувством красоты»? Да ведь с таким определением согласился бы, пожалуй, и Наполеон, любивший власть, «как художник, за те звуки, созвучия, гармонии, которые он из нее извлекает» – «pour les sons, les accords, les harmonies». Согласился бы и Ставругин, способный одинаково и к величайшему злодейству и к величайшему подвигу, и тоже, конечно, «как художник», находивший «совпадение красоты» в обоих полюсах – в идеале Мадонны и в идеале Содомском. Не есть ли подобное мерило самое крайнее отрицание нравственного и религиозного единства, самое крайнее утверждение двойственности?

Да, «кто из нас по совести знает теперь, что зло и что добро?» – кажется, это крик самого Достоевского, вместе со всеми его героями, крик ужаса перед последнею свободою.

Так же, как Ницше (подобные совпадения у тайного язычника, Л. Толстого, менее удивительны, чем у Достоевского), считает он последнюю свободу даром

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) Человекобога, Антихриста, с тою лишь разницею, что нищие благословляет, а Достоевский проклинает этот Антихристов дар. Но почти невозможно поверить, будто бы со своим бесконечным ясновидением евангельского духа, действительно, мог Достоевский противопоставлять откровение Христа, как закон, как нравственный закон (зло и добро, преступление и наказание), откровению Антихриста, как последней свободе.

«Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (Второе послание к Коринфянам, III, 17). – «Закон производит гнев, потому что где нет закона, нет и преступления» (К Римлянам, IV, 15). – «Я не иначе узнал грех (то есть преступление), как посредством закона, ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: „Не пожелай“. – (Повинуйся, дрожащая тварь, и не смей желать!). – Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв. – Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти» (К Римлянам, VII, 7 – 10). Эту-то смерть от закона и победил Христос своею смертью и умерщвленных законом, «преступлением и наказанием», воскресил в Свою последнюю свободу, ибо после Христа «делами закона не оправдывается никакая плоть» (К Галатам, II, 16). Следовательно, и делами против закона уже не осудится никакая плоть. Неужели, однако, – «все позволено»? Да, «все мне позволительно, отвечает апостол Павел, но ничто не должно обладать мною» (Второе послание к Коринфянам, VI, 12). Рабам не все позволено: но «вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли духа усыновления, которым зываем: „Авва, Отче!“ – Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии». А ежели дети – то не рабы. «Надо принять страдание и искупить себя им», – вот рабское слово закона. Ведь ежели страдание, то и страх, а ежели страх, то нет еще «усыновления», нет «совершенной любви», ибо «совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся не совершен в любви» (Первое послание Иоанна, IV, 18). Надо принять не страдание и не страх, а блаженство и свободу, и ведь уж, конечно, второе не легче, а труднее, ответственнее, может быть, даже страшнее первого. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный – ибо Он повелевает солнцу Своему всходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных». Не значит ли это: как Отец ваш Небесный не делает различия между злыми и добрыми, так и вы не делайте, побеждайте зло и добро, побеждайте всякую тень и всякий свет вашим солнцем, вашу последнюю свободу.

Да, Христос есть явление не нравственное, а религиозное, сверхнравственное, преступающее через все пределы и преграды нравственного закона, явление величайшей свободы «по ту сторону добра и зла». И ежели доньше действительность европейской культуры не принимает Христа, оставаясь в нравственности при ветхом иудейском законе (мера за меру, кровь за кровь – категорический императив), в государственности – при древнеримском праве («Преступление и наказание»), то не потому, чтобы люди не поняли, не приняли Христовой любви, а потому, что именно свободы Христовой не вынесли они, свободы испугались больше, чем всякого рабства и всякой смерти.

Почти невозможно, повторяю, представить себе, чтобы Достоевский этого не видел: кажется, он только не хотел видеть, старался не видеть. Но недаром же мысль его так кружилась, все суживая и суживая круги, иногда обжигаясь, но ни разу не вспыхнув последним огнем – именно около этого пламени. Что же его останавливало? Не сходство ли, не соблазнительное ли («блажен, кто не соблазнится о Мне») сходство, совпадение «обоих полюсов», обоих столь, по-видимому, несовместимых и противоположных ликов – Человекобожеского и Богочеловеческого – именно здесь, в этой последним огнем пламенеющей точке, в этой последней свободе. Потому-то никогда и не решался он взглянуться пристально в эту соединяющую точку, в это последнее религиозное единство, что слишком боялся, как бы и оно не начало тоже раздваиваться, раскалываться.

Однажды, говоря о воплощенном будто бы западную римскую церковь Антихристе, употребляет он выражение: «противоположный Христос».

Ужас последней свободы для Достоевского не есть ли ужас этих двух в нем самом «поочередно сменяющихся» лиц, ужас собственного двойника и обратно, как в зеркале, отраженного в этом двойнике «противоположного Христа»? Достоевский так же, как Раскольников, не вынес этого ужаса: спасся от него или только хотел спастись в единство Лица первого без второго. Но нам, при теперешней степени нашего религиозного сознания, уже нет спасения в первом,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) еще бессознательно, не нарушенном единстве, которое предшествует сознательной двойственности: слишком ясно, лицом к лицу увидели мы нашего Двойника; мы должны или погибнуть или через все ужасы двойственности достигнуть уже не первого единства, а последнего соединения: ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно (? ' ??????? ?? ?' ??????? ?'?) и разрушивший стоявшую посреди преграду, – «дабы из двух составить в Себе Самом Одного» (К Ефесеям, II, 14, 15). Вот наша «благая весть». Имеющие уши слышать да слышат.

Таковы эти два одновременные и столь различные поединка русского духа с великим воплощением духа западноевропейского – Наполеоном – как бы два повторения Двенадцатого года в русской литературе: «Война и мир», «Преступление и наказание».

Мы видели, что первый поединок кончился не победой, а лишь кощунством.

Потерпел ли русский дух поражение и во втором поединке или нет, во всяком случае здесь показал он, что достоин померяться силами и с таким противником, как Наполеон; здесь встретил он врага –

... лицом к лицу,

Как в битве следует бойцу.

Достоевский обнаружил главное бессилие наполеоновской идеи, бессилие не политическое, даже не нравственное, а религиозное: прежде чем воскрешать в современной Европе идею древнеримской монархии, идею всемирного Кесаря-Объединителя, Человекобога, надо было преодолеть противоположную идею христианского всемирного объединения, идею Богочеловека: Наполеон исторический в действии так же, как Наполеон-Раскольников в созерцании, оба не только не преодолели этой идеи, но и не подошли к ней, не увидели ее вовсе. Ежели Наполеон Раскольников, действительно, «пророк с саблей на коне», но все-таки – без «нового алкорана» в руках, пророк не от Бога и не против Бога, а только без Бога; и в этом смысле он, конечно, лжеантихрист. «Ежели нет Бога, то я Бог!» – решает безумный и бесстрашный Кириллов, – не потому ли бесстрашный, что безумный? «Ежели бы я вздумал объявить себя Сыном Божиим, то все рыночные торговки меня осмеяли бы!» – решает не слишком ли осторожный и благоразумный Наполеон. Конечно, тут от великого, от страшного до смешного – «только шаг». Но страх смешного у Наполеона не есть ли в то же время и несколько смешной страх, страх самозванца перед короною наследника? «Бог мне дал ее (корону). Горе тому, кто к ней прикоснется». – Да уж полно, Бог ли? – никто никогда не спрашивал его об этом с такою язвительною усмешкою, никто никогда не прикасался к венцу его с таким дерзновением, как Достоевский.

Уже и в этих двух созданиях, где Л. Толстой и Достоевский являются впервые в полной мере сил своих, мы видели начало религиозного раздвоения у обоих писателей, раздвоения бессознательного у Л. Толстого, сознательного у Достоевского. Оно не останавливается, однако, на той ступени, на которой мы его видели: идет дальше, глубже.

До сей поры видели мы, главным образом, один лишь полюс этого раздвоения – отношение Л. Толстого и Достоевского к началу личному, героическому, противохристианскому или только кажущемуся противохристианским – к «Антихристу». Прежде чем приступить к изучению следующих ступеней этой двойственности, я должен сказать несколько подробнее и о другом полюсе, об отношении Л. Толстого и Достоевского к Христу.

Глава третья

«Когда не мечтаешь уже о том, что имеешь перед собою свободными десятками лет, год, месяц, когда считаешь уже десятками часов, и будущая ночь несет в себе угрозу неизведанного, очевидно, что отказываешься от искусства, науки, политики и довольствуешься беседой с самим собой, а это возможно до конца. Внутренняя беседа эта – одно, что остается приговоренному к смерти, казнь которого откладывается. Он, этот приговоренный, сосредоточивается в себе самом. – Он уже не действует, а созерцает. – Как заяц, он возвращается умирать к своему жилищу; и жилище это есть совесть, его мысль. Пока он может держать перо и имеет минутку уединения, он сосредоточивается перед этим отзвуком самого себя и беседует с Богом. – Это, впрочем, не нравственное исследование, не покаяние, не призыв. Это только „аминь“ покорности. – „Дитя мое, отдай мне свое сердце“. – Отречение и согласие мне менее трудны потому, что я ничего не хочу. Я бы желал только не страдать.

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Христос в Гефсиманском саду просил о том же. Сделаем же то же, что и Он.  
„Впрочем, пусть будет не моя воля, но Твоя“ – и будем ждать».

В этих словах из «Дневника» Амиеля нет вовсе мысли, даже вопроса о том, есть ли смерть не только «переход в ничто», можно ли «смертию смерть поправить», не исчерпывается ли смысл жизни и смерти чем-то независимым от противоположности жизни и смерти? Тут, в этих столь искренних словах – только бесконечная покорность и бесконечный страх: «умирающий заяц» не ропщет, где уж ему? Он прижимает уши, прячется в нору, ждет последнего удара и шепчет «аминь» последней покорности: «да будет воля Твоя». Заячий страх, заячья покорность, отречение от жизни, проклятие жизни, самое безнадежное из всех проклятий, тихое, смиренное, – «я ничего не хочу, я бы желал только не страдать», – так доньше почти всегда и везде понималось учение Христово; к этому пониманию Л. Толстой в сущности ничего не прибавил, только довел его до последней крайности.

Покорность Богу от страха, не от любви и доверия, не от «великого дерзновения», а от одного страха и недоверия. «Страх Божий» как начало христианства? – «Любовь до того совершенства достигает в нас, – говорит ученик Иисуса, возлежащий на груди Его, – что мы имеем дерзновение. – В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся не совершен в любви». Ежели то, что Л. Толстой называет «христианской любовью», действительно можно так называть, то уж, во всяком случае, любовь эта не имеет никакого «дерзновения», не изгоняет «страха»; – нет, сама она вся от страха, от «мучения страха», от последней степени этого мучения, которая есть даже не просто страх смерти и страданий, а «страх страха»: мне так страшно, что лучше я не буду говорить и думать о том, как мне страшно. – «Дитя мое, отдай мне свое сердце». – «На, возьми, да будет воля Твоя». А втайне – мысль самая страшная, я знаю, что Ты господин жестокий – жнешь, где не сеял, собираешь, где не рассыпал; если я Тебе и не отдам моего сердца, Ты все равно возьмешь его, возьмешь насильно: так на же, возьми, «да будет воля Твоя». Покоряться так не значит ли, в сущности, «делать хорошее лицо при скверной игре»? Не отделяет ли здесь один волосок величайшую покорность от величайшего бунта?

«Смерть и страдания, как пугалы, со всех сторон ухают на человека и загоняют на одну, открытую ему, дорогу человеческой жизни, подчиненной своему закону разума и выражающейся в любви». Вот для христианского чувства охотничий образ, достойный великого язычника, старого лешего, дяди Ерощки. Пугалы смерти и страданий насильно загоняют человека, как зверя, как того кабана, которого травит дядя Ерощка, – в капкан любви, в закон любви. Да, именно закон. Любовь – не евангельское «блаженство» и свобода, а все еще ветхозаветный закон; любовь – вечное насилие Бога над человеком, вечная травля человека Богом. Человек – «заяц», Бог – охотник; человек – преступник, приговоренный к смерти, казнь которого отсрочена; Бог – палач. В предсмертных мучениях Иван Ильич «бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись. Он плакал о беспомощности своей, о своем ужасном одиночестве, о жестокости людей, о жестокости Бога».

Тайна смерти, тайна Бога и есть та «черная дыра», черный узкий мешок, куда «сует с болью» умирающего Ивана Ильича, «все дальше просовывает и не может просунуть сила невидимая, непреодолимая», нечто безобразное и безобразное.

Такой Бог – даже не Он, а Оно. В предсмертном бреде князя Андрея «за дверью стоит оно... что-то ужасное, уже надавливая с другой стороны, ломится в дверь. Что-то нечеловеческое – смерть ломится в дверь».

Такой Бог лишает человека всякого человеческого достоинства, низводит на степень животного, ставит в самые унижительные положения человеческую душу и тело.

«Все это ужасно просто, гадко, – думает князь Андрей перед Аустерлицким сражением. – Отечество, гибель Москвы! А завтра меня убьет и не француз даже, а свой, как вчера разрядил солдат ружье около моего уха, и придут французы, возьмут меня за ноги и за голову и швырнут в яму, чтобы я не вонял им под носом, и сложатся новые условия жизни, которые будут также привычны для других, и я не буду знать про них, и меня не будет». «Меня не будет» – вот крик только животного себялюбия перед смертью, крик только обнаженного человеческого тела, даже не тела, а «мяса». И «дальше и кроме этого ничего не было». Тут глухая стена. Душа молчит под бременем тела.

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Чтобы пробить эту стену, чтобы что-нибудь «было дальше», должно совершиться нечто новое не в душе, подавленной телом, а в самом теле. И оно совершается.

Перед смертью Брехунов, навалившись на замерзающего Никиту, покрывает и согревает его всем своим телом. «Лежи, грейся, мы вот как, – начал было он; но дальше, к своему великому удивлению, не мог говорить, потому что слезы ему выступили на глаза, и нижняя челюсть быстро запрыгала. Он перестал говорить и только глотал то, что подступало ему к горлу. „Настрашался я, видно, ослаб вовсе“, – подумал он на себя. Но слабость эта не только не была ему неприятна, но доставляла ему какую-то особенную, не испытанную еще никогда радость». Эта радость Брехунова, эти слезы и умиление от страха, от слабости, расслабленности, в глазах Л. Толстого есть начало христианской любви. Все его герои, обращающиеся в христианство, испытывают эту «приятную слабость». Князь Андрей, в палатке для раненых, когда хирург с ножом подходит к нему и сердито кричит на фельдшеров: «Раздеть! Что стоите?» – так же точно, как Брехунов, «настрашался и ослаб вовсе». «Самое первое, далекое детство вспомнилось князю Андрею, когда фельдшер торопившимися засученными руками расстегивал ему пуговицы и снимал с него платье». И, очнувшись после перевязки, чувствует он «блаженство, давно не испытанное им. Все лучшие, счастливейшие минуты в его жизни, в особенности самое дальнейшее детство, когда его раздевали и клали на кровать, когда няня, убаюкивая, пела над ним, когда, зарывшись головой в подушки, он чувствовал себя счастливым одним сознанием, жизни, – представлялись его воображению, даже не как прошедшее, а как действительность». Он видит на соседнем столе злейшего врага своего, красавца Анатоля, которому только что отрезали ногу, – окровавленного, рыдающего, и чувствует к нему такую же «восторженную жалость», как Брехунов к Никите. «Князь Андрей не мог удерживаться более и заплакал нежными, любовными слезами над людьми, над собой. Сострадание, любовь к братьям, любовь к врагам, да, та любовь, которую проповедывал Бог на земле, вот отчего мне жалко было жизни, вот оно то, что еще оставалось мне, если бы я был жив».

Иван Ильич, прокричав три дня «на у», в конце третьего дня, за два часа до смерти, «вдруг затих, прислушиваясь. Тут он почувствовал, что руку его целует кто-то». Он увидел сына и жену. Ему стало жалко их. «Он указал жене взглядом на сына и сказал: „уведи.. жалко.. и тебя..“ Он хотел сказать еще „прости“, но сказал „пропусти“, и, не в силах уже поправиться, махнул рукою, зная, что поймет тот, кому надо. – И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит, сразу и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон». В это-то мгновение и засиял в конце «черной дыры» «свет», свет христианского, будто бы, «воскресения».

Сын князя Андрея, Николенька Болконский, в вещем сне об отце испытывает смутное чувство, из которого впоследствии вырастет у него религиозное сознание: видя отца, который «ласкал и жалел его, Николенька почувствовал слабость любви: он почувствовал себя бессильным, бескостным и жидким». «Все в нем вдруг размягчилось», как выражается Достоевский о кающемся Раскольникове.

Кажется, во всем этом есть некоторое подлинное, глубоко чувственное наблюдение плотского умирания: в самом деле, наступает, наконец, такой предел телесных страданий, когда уже тело перестает бороться с ними; и сами они мало-помалу притупляют остроту свою, немеют; когда вдруг все «выходит из человека сразу, с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон», и он испытывает особенную, как бы сладострастную негу в этом отпуске, распуске, развязывании всех узлов и нитей жизни – в этой бесконечной «слабости». Это-то и есть, говорит Л. Толстой, «слабость любви», той любви, «которую проповедывал Бог на земле». В этой-то телесной, чувственно-сладостной слабости, как в самой первой семенной ячейке, начинается все толстовское «христианство». Телом «настрашался», телом «ослаб вовсе», почувствовал тело свое «бессильным, бескостным, жидким» – и заплакал, умилился, полюбил и духом «воскрес».

Есть ли это, однако, последнее освобождение, победа духа над плотью? Так Л. Толстой думает, или хотел бы думать. Но едва ли оно так. Ведь нечто новое, решающее здесь произошло сначала в теле; душа только отражает то, что уже произошло в теле; только объясняет слабость тела, как «слабость любви», как сознание своего страшного одиночества и незащитности; но собственно от себя ничего не прибавляет. И здесь, как везде, как всегда у Л. Толстого, не тело следует за душой, а, наоборот, душа за телом: что сначала в теле, то

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) потом в душе. Телесное первоначально, духовное или, лучше сказать, «душевное» – производно. Душевное вытекает из телесного, как следствие из причины. Тело уходит из жизни в не-жизнь, опускается в «черную дыру» – и душа влечется за телом; тело тянет душу. Воскресение духа есть только умирание тела, не начало чего-то нового, сверхживотного, а только конец старого, животного – отрицание плоти – одно отрицание, без утверждения того, что за плотью.

Здесь происходящее в душе так связано с происходящим в теле, что одно невозможно без другого, одно исчезает с другим. Если бы Брехунов не замерз, то просто не сумел бы вспомнить своих любовных мыслей о никите и, по всей вероятности, остался бы таким же кремнем, каким был до замерзания; телом бы воскрес, а духом снова умер бы.

Эта любовь не в жизнь, а из жизни. Более или менее все герои Л. Толстого, спасающиеся в христианство, испытывают эту телесную слабость и сладость любви – христианскую любовь, не как последнюю силу и твердость живущего духа, а как последнюю слабость, расслабленность, размягченность умирающей плоти, как «бессильность», «бескостность», «жидкость», обморочность умирающего тела.

Когда князь Андрей, очнувшись от обморока после перевязки, вспоминает самое дальнее свое детство, он мог бы, подобно Л. Толстому, вспомнить и купание в корыте, и то, как «он в первый раз тогда заметил и полюбил свое маленькое, голое тело». Князь Андрей плачет от этих воспоминаний: «плачет над людьми и над собой». Но ведь уж, конечно, больше над собою, чем над людьми. В его любви к другим – любовь к себе, снова пробудившаяся детская любовь к своему беззащитному голому телу, чистейший религиозный восторг этой любви. Только по недоразумению принимает он ее за ту «любвь, которую проповедывал Бог на земле».

Когда уже после совершившегося в нем просветления, княжна Марья, при первом свидании с братом, подошла к нему, то, «уловив выражение его лица и взгляда, она вдруг оробела и почувствовала себя виноватою. „Да в чем же я виновата?“ – спросила она себя. „В том, что ты живешь и думаешь о живом, а я!..“, – отвечал его холодный, строгий взгляд». – «А я» – это все тот же, только более дальний, тихий, заглушенный, но и более страшный, отчаянный крик животного себялюбия, крик человеческого голого тела, голого мяса: «французы швырнут меня в яму, чтобы я не вонял им под носом, и меня не будет!»

Тщетно старается он углубить своим сознанием свои мысли о любви. «Что такое любовь? Любовь мешает смерти. Любовь есть жизнь. Любовь есть Бог, и умереть значит мне, частице любви, вернуться к общему и вечному источнику». Но это были только мысли, – замечает Л. Толстой. «Чего-то недоставало в них, что-то было одностороннее, личное, умственное, не было очевидности. И было то же беспокойство и неясность». Да, ничего не выходит у князя Андрея из этих «только мыслей» о любви. Когда исчезло вызвавшее их телесное состояние, они потухли, сделались бесплодными, исключительно умственными, рассудочными. Все снова застилается «сухим, жестким недоумением». Дело в том, что телесная слабость и сладость животной любви к себе, притворившейся христианскою любовью к другим, есть одна из ступеней, по которым спускается умирающая плоть в глубину неведомого, одна из ступеней, но не последняя; когда ступень эта пройдена, надо идти дальше. А душа, сознание дальше идти не может: сознание топчется все на одном и том же месте; душа молчит и ждет, что скажет, куда поведет ее тело. Надо, чтобы опять-таки сначала в теле совершилось что-то, а уж потом оно и в душе отразится.

В бреду князя Андрея дверь, за которою стоит оно, отворилась, и «оно вошло, и оно есть смерть. И князь Андрей умер. И в то же мгновение, как он умер, он, сделав над собою усилие, проснулся. „Да, это была смерть. Я умер – я проснулся. Да, смерть – пробуждение“, – вдруг просветлело в его душе; и завеса, скрывавшая до сих пор неведомое, была приподнята перед его душевным взором. Он почувствовал как бы освобождение прежде связанной в нем силы и ту странную легкость, которая с тех пор не оставляла его». – «С этого же дня, как говорил доктор, изнурительная лихорадка приняла дурной характер». В теле умирающего именно в эту ночь произошло роковое изменение, которое окончательно решает судьбу его – и душа отразила это изменение, как «пробуждение от жизни»; последние узлы животной жизни развязались в теле; еще ниже на одну ступень опустилось оно, «куда-то туда», «в черную дыру», и опять-таки душа бессильно, безвластно повлеклась за телом, как раба за

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) господином. И теперь уже только что пройденная ступень, сладость любви, восторженная жалость к себе и к людям – кажется ему дальнею, чуждою, слишком живою. Тогда он еще жалел жизнь, хотел вернуться в жизнь, думал, что жизнью можно утолить бесконечную жажду любви; теперь он понял до конца, что жизнь не нужна для любви, так же как любовь не нужна для жизни, что сама любовь есть только отрицание всей земной жизни. «Все, всех любить, – думает князь Андрей, – значит никого не любить, значит не жить эту земную жизнью». «И чем больше, – прибавляет Л. Толстой уже от себя, – проникался он этим началом любви, тем больше он отрекался от жизни, и тем совершеннее уничтожал ту страшную преграду, которая, когда у нас нет любви, стоит между жизнью и смертью». – «Всех любить, значит никого не любить» – вот любовь для нас, живых, непонятная и страшная, страшнее всякой ненависти. Нам кажется, что это вовсе не любовь, а скорее отсутствие любви. И действительно, взгляд князя Андрея на все живое становится «холодным, почти враждебным»; Наташа, Марья робеют под этим взглядом, чувствуют, что он больше не любит их, что их любовь ему не нужна. Он говорит с ними «холодно-оскорбительным тоном»; ему не жалко их: ему «все равно». Все его слова доказывали, как страшно далек он от всего живого. В словах, в тоне его, в особенности во взгляде, этом холодном, почти враждебном взгляде, чувствовалась страшная для живого человека отчужденность от всего мирского. Он, видимо, с трудом понимал все живое. Теперь он уже не плачет от любви к людям, а только тихо усмехается, спокойно и бесконечно презирает людей. Взгляд его становится все холоднее, все враждебнее, все презрительнее. И эта-то ужасающая насмешка мертвого над живыми, этот отталкивающий холод, это бесконечное презрение и вражда ко всему живому, по мнению князя Андрея, по мнению Л. Толстого, и есть именно «та любовь, которую проповедовал Бог на земле».

Когда княжна Марья подводит к умирающему сыну его, Николушку, князь Андрей делает попытку вернуться к живым, сказать им о той новой любви, о том «важнейшем», чем вся земная, что теперь открылось ему. – «Да, я очень рад Николушке. Он здоров?» – говорит он, как с ужасом поняла княжна Марья, «с улыбкой не радости, не нежности к сыну, но тихой, кроткой насмешки над тем, что княжна Марья употребляла последнее средство для приведения его в чувство». Князь Андрей «поцеловал сына и, очевидно, не знал, что говорить с ним. Когда Николушку уводили, княжна Марья подошла еще раз к брату, поцеловала его и, не в силах удержаться более, заплакала. Он пристально посмотрел на нее. – „Ты о Николушке?“ – спросил он. Княжна Марья, плача, утвердительно нагнула голову.

– Мари, ты знаешь Еван... – он вдруг замолчал.

– Что ты говоришь?

– Ничего. Не надо плакать здесь, – сказал он, тем же холодным взглядом глядя на нее.

Когда княжна Марья заплакала, он понял, что она плакала о том, что Николушка останется без отца. С большим усилием над собой он постарался вернуться назад в жизнь и перенесся на их точку зрения. „Да, им это должно казаться жалко, – подумал он. – А как это просто!“ „Птицы небесные не сеют, не жнут, но Отец ваш питает их“, – сказал он сам себе и хотел то же сказать княжне; „Но нет, они поймут это по-своему, они не поймут! Этого они не могут понимать, что все эти чувства, которыми они дорожат, все эти мысли, которые кажутся нам так важны, что они – не нужны. Мы не можем понимать друг друга! – и он замолчал“».

Доныне казалось нам, живым, что Христос пришел проповедовать учение Свое не мертвым, а живым, и что живые могут понять Его. Но вот оказывается, что это ошибка, что все живое для Христа «не нужно» – между Христом и жизнью нет никакого соединения. – «Мы не можем понимать друг друга». Только умирающие, почти мертвые могут Его понимать. Князем Андреем и Л. Толстым окончательно отвергнуто это слово: «Бог не есть Бог мертвых, но живых» – «у Бога все живы»; для князя Андрея и Л. Толстого Бог есть Бог только мертвых – у Бога все мертвы. «Пусть мертвые хоронят своих мертвецов»? Нет, «пусть мертвецы хоронят живых»; Христос не «смертью смерть», а смертью жизнь поправил. Для князя Андрея и Л. Толстого не смерть есть жизнь, а жизнь есть смерть. «Да будет и на земле, как на небе, воля Твоя»? Нет, у князя Андрея и у Л. Толстого молитва иная: да будет воля Твоя на небе, только на небе, потому что вся земля есть то, что против воли Твоей, и воля Твоя в том, чтобы земли вовсе не было.



«— Мари, ты знаешь Еван...» — но он вдруг замолчал. — «Мы не можем понимать друг друга». Какое страшное молчание! Сколько в нем жестокости! Была ли вообще на земле большая жестокость, большее проклятье жизни? И в этом-то проклятии, которое ведь, в конце концов, есть, может быть, лишь обратная сторона цинического животного себялюбия — «все это ужасно просто, гадко... все вы живете и думаете о живом, а я...» — заключается, по мнению Л. Толстого, вся «благая весть» Евангелия. Полно, не злая ли весть?

«Да, все пустое, все обман, кроме бесконечного неба». Нет земли, есть только небо, но и неба нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения, уничтожения — нирваны. Мы уже знаем эти мысли князя Андрея, которые явились у него во время первого умирания на поле Аустерлицкого сражения. Тогда он их только предчувствовал разумом, но еще всем своим существом противился им. Они ему были страшны. Теперь, во время второй и окончательной смерти, он принял эти мысли об уничтожении не только разумом, но и всем существом своим; окончательно решил, что некому сказать: «Господи, помилуй меня», — что Бог есть «сила неопределенная, неумолимая, к которой нельзя обращаться, даже нельзя ее выразить никакими словами», что Бог есть то нечеловеческое, ужасное оно, которое, в бреде его, стоит за дверью и ломится в дверь. Конечно, такому Богу нельзя молиться; между таким Богом и людьми, по крайней мере, живыми людьми, не может быть никакого притяжения, а может быть только бесконечная сила обоюдного отталкивания. Учение Христа, которое в действительности есть неимоверное приближение человеческого к Божескому, становится у Л. Толстого их неимоверным отдалением, отчуждением.

Теперь князь Андрей окончательно решил и самый главный вопрос из тех, которые явились у него тогда, решил, что мир — «все» есть отрицание Бога, а Бог есть ничто. И князь Андрей проклял мир, проклял все и благословил ничто. А вместе с князем Андреем, и Толстой решил, что Бог есть ничто. *Deus est nihil*. «Это тоже своего рода нигилизм», — первый заметил, со своей обычной пронизательностью относительно великого соперника, Тургенев в одном из писем по поводу «Исповеди» и всего вообще толстовского «христианства».

Да, из холодного белого света смерти, который забрезжил князю Андрею перед Аустерлицким сражением, и в котором для него сделалось вдруг «все ужасно просто, гадко», из «холодного, почти — почему „почти“? нет, совсем — враждебного» — прямо даже ненавистнического взгляда умирающего князя Андрея на жизнь, на все живое, вышел весь этот, будто бы «христианский», на самом деле более всего, что только есть в религиях всех веков и народов, противоположный учению Христа, буддийский нигилизм Л. Толстого, религия беспредельного отрицания, благословенного небытия, религия Нирваны, Бога, которого нет, религия обожествленного Ничто.

Мы уже много раз видели самое глубокое противоречие в существе Л. Толстого — противоречие между умствующим христианином, старцем Акимом и не думающим, не говорящим, но действующим язычником, дядей Ерошкой, между стихийною слепотой, а потому имеющею в себе только начало святости, но до конца, как святость, не сознанныю любовью к себе и совершенно сознанныю, но зато и совершенно отвлеченную любовью к другим, которая в сущности вовсе не есть живая любовь к другим, а только умерщвляемая и не умертвимая любовь к себе, желаемая и не достигаемая нелюбовь к себе: «Любить всех — значит никого не любить», то есть не значит любить других, как любишь себя, а именно только никого не любить, и себя не любить, как не любишь других.

К трагическому столкновению противоречие это приводит Л. Толстого только в его личной жизни и в художественном творчестве, где над слабым и зрячим старцем Акимом (зрячим, потому что он все-таки — сознание) господствует слепой и сильный дядя Ерошка. Но в религиозных и философских построениях — «умствованиях» Л. Толстого, которые гораздо слабее, мельче его стихийной жизни и творчества, само это противоречие слабеет, мельчает, из трагического вырождается в логическое. Как будто здесь усталый дядя Ерошка, до такой степени запуганный пугалами смерти и страданий, что из «великого ловца перед Господом» сделался сам «дрожащею тварью», затравленным «зайцем», — окончательно покоряется старцу Акиму: и маленький, слабенький, но зато юркий и болтливый, хотя, конечно, все-таки лишь расслабленно-юркий, косноязычно-болтливый старец Аким ведет близнеца своего, не столько, впрочем, ведет, сколько влечет, волочит за собою, как страшно огромное и полубесчувственное тело. И так как в тех областях, где, несмотря на всю слепоту свою, дядя Ерошка бывает иногда ясновидящим, старец Аким, несмотря на все свое зрение, совершенно слеп, — то, пожалуй, тут хуже, чем «слепой

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) ведет слепого»: тут слепой ведет ясновидящего, расслабленный – могучего, и уж, конечно, оба упадут в яму.

«Всякое понятное воображение о том, что я познаю Бога – например, что он творец, или милосерд, или что-нибудь подобное – удаляет меня от Него и прекращает мое приближение к нему», – говорит Л. Толстой в заграничной брошюре «Понятие о Боге», «Concert de Dieu». Geneve, 1889. Ежели эту логику довести до конца, то неминуемо получится та самая трагедия, которую переживает умирающий князь Андрей: никакими мыслями, никакими чувствами живые люди не могут приблизиться к Богу, который есть само отрицание всего живого, всего существующего, есть последнее Ничто: любить Бога значит любить Ничто, погружаться в Нирвану, в небытие. «Мари, ты знаешь Еван...» – да нет, не стоит с живыми говорить об этом – все равно не поймут, не услышат: «Мы не можем понимать друг друга»; надо молча до конца проклясть всех живых и умереть, чтобы соединиться с Богом. «Местоимение „Он“ уже несколько нарушает для меня Бога; „Он“ как-то умаляет Его», – продолжает Л. Толстой в той же заграничной брошюре, как будто доканчивая мысли князя Андрея.

Не через свободную, бесстрашную сыновнюю любовь к Отцу Небесному, а разве только через животный Ерошкин ужас, – ужас голого человеческого тела, человеческого мяса, через «аминь» последней покорности, «аминь» дрожащей твари, можно приблизиться к такому Богу. Будь только Л. Толстой до конца последователен, он и пришел бы к этому неизбежному выводу, он сказал бы себе: кому я стану молиться: «Господи, помилуй меня»? кому я скажу: «Отец мой Небесный»? Мне этого некому сказать, потому что всякое понятие о Боге, а следовательно, и то, что Он Отец, «прекращает мое приближение к Нему». Ведь Бог для меня не «Он», а «Оно». И я не могу любить это Оно, я могу только бояться Его, как умирающий заяц боится охотника или того зверя, который гонится за ним. Я не могу верить в Отца Небесного, которого проповедовал Христос. Я не знаю, кто я, но во всяком случае я не христианин. – И когда Л. Толстой сказал бы это себе, началась бы великая трагедия уже не только в его бессознательной стихийной жизни и художественном творчестве, но и в его религиозном сознании – наша трагедия.

В том-то и дело, однако, что перед этим неизбежным выводом своего религиозного сознания он отступает: старец Аким робеет, слабеет, пятится, как будто нарочно слепнет, закрывает глаза перед тою бездною, куда тянет его ясновидящий дядя Ерошка; старец Аким торопится заглушить своим быстрым и косноязычным лепетом слишком искренний тихий стон животного ужаса, вырвавшийся у старого лешего, тащит его назад на большую дорогу умеренных нравов, безопасных умствований.

«Христианство, – говорит Л. Толстой, – представляется людям в виде сверхъестественной религии, тогда как в нем нет ничего ни таинственного, мистического, ни сверхъестественного, а оно есть только учение о жизни, соответствующей той степени материального развития, тому возрасту, в котором находится человечество». И Л. Толстой много раз, во многих местах своих религиозных писаний повторяет эту мысль, твердит все одно и то же почти одними и теми же словами, как будто успокаивает себя самого: «Учение истины, выраженное Христом, не есть мистическое выражение чего-то таинственного и непонятного». «Сущность всякой религии состоит только в ответе на вопрос, зачем я живу, и какое мое отношение к окружающему меня бесконечному миру. – Вся же метафизика религии, все учения о божествах, о происхождении мира суть только различные по географическим, этнографическим и историческим условиям, сопутствующие религии признаки», то есть, говоря проще и откровеннее, суть вздор. И для доказательства этой именно мысли об отсутствии в «истинном христианстве» чего бы то ни было мистического, сверхъестественного, пишет Л. Толстой свою главную религиозную книгу: Царство Божие внутри вас, или христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание – можно бы сказать опять-таки проще, откровеннее: как новое не религиозное, а практическое жизнепонимание.

Что за странное противоречие? С одной стороны, религия есть все же религия, то есть учение, как сам он выражается, об «отношении человека к первопричине мира» – к Богу. А опять-таки по собственному признанию Л. Толстого, Бог для него – самое далекое, чуждое, непонятное, непознаваемое, так что «всякое понятное воображение о том, что он познает Бога, прекращает его приближение к „Нему“», даже местоимение «Он» умаляет для него Бога, до такой степени Бог сверхъестествен. Все это с одной стороны. А с другой – в христианстве нет ничего непонятного, мистического, сверхъестественного и,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) следовательно, согласно с только что приведенным определением Бога, в христианстве нет ничего относящегося к Богу. Христианство есть религия без Бога, религия без религии.

Из этого логического, только логического противоречия выход не в окончательную трагедию религиозного сознания, не в ту страшную глубину, куда все-таки тянет ясновидящий дядя Ерощка старца Акима, нарочно закрывающего глаза, чтобы не видеть, – а в безопасную и благоразумную религиозную пошлость – в совсем не глубокую и не страшную яму, что-то вроде канавы при большой дороге, по которой ходят все.

Сначала Бог для Л. Толстого был совершенно непостижимым и далеким; таким не остался Он, приблизился; но все-таки сделался не совершенно близким, любящим Отцом Небесным, а только не очень близким, чем-то находящимся на всех пол-путях, во всех серединах. Сначала Бог был «великое все или ничто»; теперь Он не все и не ничто, а ни то, ни се – столь знакомая нам, всю современно-европейскую мещанскую культуру пронизывающая «серединка-на-половинке». Да это, ежели приглядеться, пожалуй, вовсе и не Бог, а только привычное и приличное пустое место, где когда-то что-то для кого-то было, а теперь ничего нет, хуже, чем ничего, почти ничего – самое неопределенное, двусмысленное, серое, ни горячее, ни холодное, а только чуть-чуть тепленькое, подогретое, как вчерашнее экономическое блюдо – ни рыба, ни мясо. Это не Бог живых, и даже не Бог мертвых, а Бог полуживых, полумертвых, кое-как влачащих свое существование, современных религиозно-позитивных скопцов, у которых нет ни окончательной веры, ни окончательного безверия, а есть торопливо и деловито снисходительное равнодушие к вере и к безверию, для которых Бог – бесконечно захудалый, оскопленный, ни живой, ни мертвый, ни церковный, ни научный заморыш: с одной стороны, как будто бы Он и есть, а с другой – как будто бы и нет Его; в сущности же «неинтересно», есть Он или нет. «Если бы я видел даже, что все, что мне говорит Богословие, разумно, ясно и доказано, я бы и тогда не интересовался этим», – признается Л. Толстой уж, конечно, совсем от чистого сердца («Критика Догматического Богословия». Geneve, 1896). Не такое или иное «богословие», а именно всякое «учение о божествах», всякое приближение к «первопричине мира», как бы ни были они глубоки и разумны, для Л. Толстого «не интересны». Он чувствует, что может отлично обойтись в своем христианстве без какого бы то ни было, даже без своего собственного Бога – и, действительно, обходится. «Выражение „Бог“ сознательно я, кажется, очень редко употребляю отдельно. В связи же с другими выражениями оно представляется в словах: „жить по-Божьи“». Когда я говорю это, я внутренне хочу сказать: „жить по правде, по любви, по разуму или разумно“». Итак, «Бог» даже не отдельное существительное, а только прилагательное. С таким «прилагательным» Богом церемониться нечего. Возражая совершенно ребяческими доводами на глубочайшее христианское учение о Троицизме Ипостасей (учение, след которого можно заметить и в других религиях, например, в древнем браманизме и во всей европейской философии от Платона до Гегеля), кощунственно называя это учение «кощунственным», заключает он так: «Этот страшный кощунственный догмат ни для кого и ни для чего не может быть нужен – нравственного правила из него вывести невозможно никакого». Вот настоящий, хотя и скрытый, ход мысли во всей богословской критике Л. Толстого: не потому из такого-то или такого-то догмата нельзя вывести нравственного правила, что догмат этот ложен, а, наоборот, он ложен потому, что из него нельзя вывести никакого правила.

Не человеческая нравственность освящается Богом, а Бог освящается человеческою нравственностью; не добро для Бога, а Бог для добра. Бог есть удобный и условный математический значок  $x$  в нравственных уравнениях. Когда уравнение решено,  $x$  становится известным и ненужным; Бог становится добром, и даже не бескорыстным добром, а определенной, насущною пользою  $a$ ,  $b$ ,  $c$ : «Любовь к ближнему, – говорит Л. Толстой с поразительною даже у него беззастенчивостью, – есть выгодное, полезное дело». И еще грубее, еще циничнее: «Христос учил людей не делать глупостей». Все учение Христа оказывается только учением здравого смысла, общедоступного, как дважды два четыре, подсчитывания человеческих польз, нечто, может быть, в высшей степени практическое, но ведь и несомненно же дешевое, коротенькое, как трехкопеечная арифметика для сельских школ.

Раз вступив на эту большую дорогу религиозного опошления, Л. Толстой неминуемо должен был дойти до того же, до чего теперь доходят все идущие по религиозным дорогам – до почти сознательного безбожия.

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) и ежели тут сохраняется «почти», ежели все еще называет он свое безбожие религией и не говорит в сердце своем с окончательным цинизмом: «нет Бога» (кто знает, впрочем, может быть, уже и говорит?), то только потому, что так мало думает о Боге, так забыл о Нем, что не удостаивает он эту жалкую метафизическую развалину, «тень тени», даже последним великодушным ударом, последним отрицанием.

Итак, вот весь пройденный Л. Толстым религиозный путь: начал тем, что поверил в Ничто; кончил тем, что не верит ни во что; начал с незапамятно-древнего буддийского нигилизма; кончил даже не вчерашним, а третьегодняшним, отрыгнувшимся русским, базаровским нигилизмом.

Да, слово Тургенева верно: Л. Толстой в своей религии без Бога – обыкновеннейший, только несколько запоздалый и потому застыдившийся, русский нигилист шестидесятых годов.

То же самое, что с Богом-Отцом, произошло у него и с Сыном Божиим.

«Христианское ученье, – говорит Л. Толстой, – возвращает человека к первоначальному сознанию себя, но только не себя – животного, а себя – Бога, искры Божьей, себя – сына Божья, Бога такого же, как и Отец, но заключенного в животную оболочку». Как выражение «БОГ-Отец» – к слишком неопределенному понятию «добро», так и выражение «сын Божий» из отдельного сущительного становится только прилагательным к слишком определенному явлению: «человек Иисус, живший при Пилате Понтийском». И тут снова ветхозаветный дядя Ерешка перетягивает в свою сторону новозаветного старца Акима, но опять-таки не до конца, а только до середины. Евангельские отношения Отца и Сына нечувствительно подменяются толстовскими отношениями «Хозяина и работника». Бог Израиля, Бог «попядающей ревности», окруженный громами и молниями, от лица которого «тают горы, как воск», бежит земля и небо, – которого люди не могут назвать, потому что имя Его слишком страшно, – подобрел, ослабел, но все-таки Отца Небесного из Него не вышло, а вышел только «Хозяин» небесный; это практичнее, современнее, это и нашим, и вашим. Человек приблизился к Богу, перестал быть совсем рабом, но и совсем свободным не сделался, Сына Божьего из него не вышло, а вышел божий «работник», божий наемник – полураб, полусвободный.

Не переносятся ли здесь в религию сословные отношения, наступившие в современном русском обществе после шестидесятых годов, после крестьянской реформы, именно в том помещичьем «средне-высшем», как выразился Достоевский, мещански-барском кругу, из которого возник сам Л. Толстой? Не отражается ли здесь в свете метафизическом наша самая унылая «злоба дня»?

«Хозяин» и «работник», «барин» и «мужик» – яснополянский барин и яснополянский мужик. Что такое «хозяин»? Бывший господин, утративший безграничную власть над телом и душой рабов, сохранивший только половину этой власти не *de jure*, [9] а *de facto*, [10] – то есть бывший добрый или, лучше сказать, добродушный барин Пьер Безухов, нехлюдов и будущий барин – кулак Брехунов с «ястребиными глазами». Что такое «работник»? Бывший раб, бывший крепостной, дворовый и будущий пролетарий, то есть хоть чуточку бывший лакей Лаврушка и будущий лакей Смердяков. «Ты наш Отец, а мы твои дети»? Нет, это так было когда-то, а теперь иначе: теперь – «ты наш хозяин, а мы твои работники, твои наемники; волю нам дали, а есть все-таки нечего, вот мы и работаем на Тебя, работаем пока: сегодня на тебя, а завтра на другого». Тут уже не «Отец наш, который на небе», а символический разговор яснополянского мужичонки с барином Львом Николаевичем: «Барин, дай жеребеночка». – «Никакого жеребеночка у меня нет». – «Нет есть!» – «Ну, ступай с Богом. Я ничего этого не знаю».

Ведь это именно так; ведь я не искажаю, а только обнажаю то, что сделал Л. Толстой; ведь недаром же столь утонченные, столь пламенеющие религиозным огнем и, вместе с тем, столь родные, кровные, евангельские символы Отчей любви, Сынней свободы подменил он своими собственными символами, столь сравнительно холодных, внешних, грубых отношений, как отношения Хозяина и Работника: ведь совершился же при этой, пусть даже нечаянной, подмене какой-то невосполнимый, но зато играющий в руку нигилисту Л. Толстому, ущерб святости.

Сын знает Отца; раб не знает Господина; работник отчасти знает, отчасти не знает Хозяина; он больше умствует, хвастает тем, что знает барина: «Я знаю, что Ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, собираешь, где не рассыпал,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) вот же Тебе твой талант». Это – расчет хозяина и работника. Работник не может «войти в радость господина своего», а разве только в прибыль хозяина. «Мужиков надо держать вот как!» – говаривал, показывая свой крепко сжатый кулак, Николай Ростов, тоже хозяин. И небесный Хозяин у Л. Толстого держит работников своих «вот как»: он загоняет их, как зайцев, ухающими пугалами смерти и страданий «на дорогу любви». Какая же, однако, любовь, какая свобода, ежели «пугалы»? – «Я как-то думал, – признается Л. Толстой, – как больно, что люди живут не по-Божьи, и вдруг мне стало ясно, что закон не будет нарушен, только проигрыш остается за человеком. Он же не исполнил как человек, – исполнит его как животное, как, еще ниже, кусок разлагающейся плоти. Для меня это стало ясно и утешительно». Страшная ясность, невероятная утешительность! Ведь не может Л. Толстой не сознавать, что от начала мира до возникновения толстовской религии никто или почти никто, даже сам он, Лев Николаевич, закона любви так, как он его понимает, сознательно не исполнил. И, следовательно, почти все человечество, за исключением семи, да и то, кажется, сомнительных, потому что бессознательных, праведников, не более, как «разлагающаяся плоть», смрадная падаля. И это-то находит он с точки зрения той самой любви, которую проповедовал Бог на земле, не только ясным, разумным, справедливым, но и «утешительным». – Господь не хочет погибели грешных, но чтобы все спаслись. «Истинно, истинно говорю вам, ангелы на небесах радуются о едином кающемся грешнике более, нежели о десяти праведниках». Так для Бога, так для Сына Божьего. Но не так с хозяйской, толстовской точки зрения. «Их надо держать вот как!» Почти все живое погибнет – туда ему и дорога. Работник входит в прибыль хозяина своего – ведь «проигрыш» все-таки за человеком, хозяйский расчет не нарушен, а об остальном ему горя мало. Было ли когда-либо вообще произнесено не более жестокое, а только более жесткое, грубое, холодное, «нехристианское» слово о христианской любви? «Этот человек никогда никого не любил», – вспоминается слово Тургенева и слово князя Андрея: «Всех любить значит никого не любить». Вот, что такое эта любовь – не любовь, свободная любовь из-под палки, из-под плети, из-под ухающих пугал. «Дитя мое, отдай мне свое сердце» – ведь все равно, если не отдашь, проигрыш за тобою, ты будешь куском разлагающейся плоти. Понятно, что, слыша такой призыв Отца, умирающий Амиель дрожит, как затравленный заяц; понятно, что Иван Ильич, пролезая в узкий черный мешок, в который толкает его «неодолимая, невидимая сила», «бьется, как жертва в руках палача». И уж если бы, по крайней мере, откровенно и только – Палач. А то наполовину Палач, наполовину Отец. Я не знаю в истории всех религий ничего ужаснее, ничего безобразнее, чем этот толстовский Хозяин, Палач небесный, притворившийся Отцом небесным, этот яснополянский помещичий Бог с не добрым, а только добродушным лицом бурлака-философа Левина, Пьера, Нехлюдова, из-за которого выгладывает ястребиное лицо кулака Брежунова. Ежели я не могу быть сыном Отца Небесного, то не хочу быть и «работником» такого Хозяина – пусть уж лучше я буду по-прежнему рабом, дрожащею тварью, даже «куском разлагающейся плоти» – это все-таки менее позорно и жестоко.

Слишком религиозное, евангельское понятие о сыновности людей Богу, в конце концов, оказывается неудобным для «христианства» Л. Толстого, и он всеми силами старается вытравить это понятие из Евангелия. В книге «Учение 12 апостолов», переводя греческий подлинник, повсюду тщательно заменяет он слово «Сын» словом «отрок»: вместо «Иисус, Сын Божий» – «Иисус, отрок Божий». «Сын» – слишком дорого, «раб» – слишком дешево; «отрок» – как раз по сходной цене; отрок – полу-раб, полу-сын: опять-таки нечто «средне-высшее», «серединка-на-половинке». Мало того: против всякой очевидности, с непостижимым цинизмом – трудно решить, исторической ли недобросовестности или фанатического ослепления – утверждает Л. Толстой, что Христос никогда не считал себя Единородным Сыном Божиим. «Иисус, – уверяет он, – считал себя таким же человеком, как и другие люди. – Никогда не отрицая сыновности Богу, Он никогда не приписывает ей никакого особенного значения. – Что Ему стоило прямо сказать: я – Бог, хоть не прямо сказать, а, по крайней мере, не иносказательно, не так, чтобы можно было без всякого желанья дурного понять это иначе. А то Он сказал так, что нельзя понять иначе, как так, что Он прямо утверждал многим, что он не Бог». С точки зрения философского рационализма можно отвергать мистическую сущность Евангелия – понятие о Единородной Сыновности, как это делали Штраус и Ренан. Но ведь уже конечно ни Штраус, ни Ренан не осмелились бы утверждать, будто бы «человек Иисус», живший при Пилате Понтийском, такой, каким он изображен в евангельских подлинниках, – а ведь иных изображений, иных «документов» мы вовсе не имеем – не считал Себя Единородным Сыном Божиим, ибо подобное утверждение было бы вопиюще историческою нелепостью. «Что Ему стоило прямо сказать: я – Бог?» – спрашивает Л. Толстой. Что же,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) однако, значат эти Евангельские слова: «Дана Мне всякая власть на земле и на небе. Я и Отец – одно». Это ли еще не прямо, не ясно? В математических формулах нет большей ясности. Да за что же, наконец, и распят был Иисус? – «И, встав, первосвященник сказал Ему: что же ты ничего не отвечаешь? что они против тебя свидетельствуют? – Иисус молчал. И первосвященник сказал Ему: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий? – Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных. – Тогда первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует! на что еще свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его! Как вам кажется? – Они же сказали в ответ: повинен смерти» (Матфея XXVI, 62–66). После таких свидетельств утверждать, будто бы во всем Евангелии нет ни одного места, из которого следовало бы заключить, что Христос считает себя «не человеком, как все», а Сыном Божиим, – едва ли возможно, по выражению Л. Толстого, «без другого желания». Чтобы этого свидетельства не слышать, надо заткнуть уши. Тут уж действительно, кажется, происходит с ним нечто необъяснимое, похожее на мгновенное умопомрачение. Так ли, впрочем, необъяснимое? Не оставалось ли ему одно из двух: или окончательно отвергнуть всю религиозную сущность Евангелия – учение о всеобщей сыновности людей Богу, слишком неразрывно, ежели не мистически, то, по крайней мере, исторически связанное с учением о Единородной Сыновности; но ничего бесповоротного и окончательного, как мы видели, «умствующий» Л. Толстой не переносит; или же – лгать перед самим собою, но лгать уже до потери здравого смысла, умопомрачения. Л. Толстой и выбрал последнее.

Итак, христианство – не только без Бога-Отца, но и без Сына Божьего, христианство без Христа. «Соль – добрая вещь, но если соль потеряет силу, чем исправить ее? Ни в землю, ни в навоз не годится; вон выбрасывают ее». Кажется, толстовское «христианство» и есть именно эта самая пресная из всех пресных вещей – соль, переставшая быть соленой, которая ни в землю, ни в навоз не годится, и которую «вон выбрасывают».

Религиозное опошление, сведение всех слишком опасных бесплодных вершин и глубин в одной практически-полезной, сельскохозяйственной плоскости продолжается.

«Что делать? Что именно делать?» – спрашивает себя христианский старец Аким и, казалось бы, должен ответить со своей христианской точки зрения: «первое и несомненное дело мое, как и всякого человека» – любить Бога больше, чем себя, любить ближнего, как себя. Но ветхозаветный дядя Ерощка опять-таки перетягивает в свою сторону: «Первое и несомненное дело мое, – отвечает Л. Толстой, – кормиться, одеваться, отопляться и в этом же самом служить другим. Первая и несомненная обязанность человека есть участие в борьбе с природою за свою жизнь и за жизнь других людей». Борьба с природою, «борьба за существование» – не как естественная необходимость до религии, а как первая религиозная обязанность. Богом данный закон, божественная заповедь. «Не заботьтесь, что вам есть, и что пить, и во что одеться, посмотрите на птиц небесных: они не сеют, не жнут, и Отец ваш питает их». Вот один из двух вечных пределов – конец борьбы за существование. «В поте лица твоего снеси хлеб твой дондеже возвратиши в землю, от нее же взят», – вот другой, противоположный предел – начало этой же самой борьбы Л. Толстой, по своему обыкновению, чтобы соединить оба предела, оскопляет, притупляет их религиозные, слишком для него острые жала. Того и другого берет понемножку: немножко робкого буддийского «неделания», вместо слишком смелой евангельской беспечности; немножко практической англосаксонской, дарвиновской борьбы за существование, вместо слишком грозного ветхозаветного «в поте лица твоего ешь хлеб твой», – и получается благоразумная обеспеченность, всеобщая сытость, вроде той, о которой мечтают социал-демократы; получается самая современная, прогрессивная, протестантская, вегетарианская, тепленькая и жиденькая смесь, Ветхий завет, разбавленный Новым, то есть опять-таки нечто «средне-высшее», серединка-на-половинке, ни то ни се, ни рыба ни мясо, вчерашнее подогретое блюдо.

«Попробуй кормиться, одеваться, отопляться и кормить, одевать, отоплять других, – в статье „Трудолюбие, или Торжество земледельца“ соблазняет Л. Толстой человека, самое „неблагоразумное и неблагонаправное из всех животных“, по уверению Достоевского, – и ты почувствуешь, что ты дома, что тебе свободно, прочно, идти больше некуда». – «Исполнять закон жизни, значит выпускать заряд энергии, принимаемый в виде пищи, мускульным трудом». – «Человек прежде всего есть машина, которая заряжается едою для

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) того, чтобы кормиться». Четыре действия машины – «четыре упряжки: 1) до завтрака, 2) от завтрака до обеда, 3) от обеда до полдника и 4) от полдника до вечера». Машина заряжается, чтобы кормиться, кормится, чтобы снова заряжаться – и так без конца – «идти больше некуда». Бог и человек – не Отец и Сын, не Господин и раб, даже не Хозяин и работник, а только механик и машина, вроде сельскохозяйственных машин новейшего устройства, под фирмой «Трудолюбие, или Торжество земледельца», паровых американских молотилок и веялок. Зарядил, пустил в ход, и готово – человек работает, исполняет «четыре упряжки», выпускает «мускульным трудом» и евангельскую любовь «заряд энергии, принятый в виде пищи».

«Горы сравнять – хорошая мысль, не смешная, – объясняет у Достоевского в „Бесах“ нигилист Петр Верховенский учение своего сообщника, нигилиста Шигалева. – Не надо образования, довольно науки!.. В мире одного только недостает – послушания. Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание... Мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство. „Мы научились ремеслу, и мы честные люди, нам не надо ничего другого“, – вот недавний ответ английских рабочих. Необходимо лишь необходимое, вот девиз земного шара».

«Трое нас, трое вас – Господи, помилуй нас», – молятся в легенде Л. Толстого три старца, которые до такой степени «опростились», что даже «Отче наш» не могут выучить наизусть. Они, впрочем, и так, со своей упрощенной молитвою, спасутся. «Отче наш» – это не самое «необходимое», это уже «роскошь», «метафизика», с точки зрения толстовского, шигалевского уравнения всех вершин и долин, приведения мира к одному знаменателю, мира о трех измерениях, то есть все-таки слишком высокого и глубокого, слишком непонятного, к миру о двух измерениях, совершенно понятному, но и совершенно плоскому, расплюсченному. «Трое нас, трое вас, Господи, помилуй нас», это – мертвый стук машины или костяшек на счетах евангельской любви – «самого выгодного и полезного дела».

«Дитя мое, отдай мне свое сердце», выбери одно из двух: будь или евангельской машиной, или «куском разлагающейся плоти». «Все это ужасно просто, гадко», даже для умирающего князя Андрея, и разве только для окончательно мертвого старца Акима «ясно и утешительно».

С такую же легкомысленную грубостью русского нигилиста шестидесятых годов, как живую душу Евангелия – учение о Боге и о Сыне Божьем – умерщвляет Л. Толстой и живое тело христианства – таинства и обряды.

В условиях земного мира не может быть души без тела, разума без плоти; – не может быть и религии без таинства. Тело есть нечто противоположное душе и в то же время согласное с нею, нечто прозрачное для души; таинства суть естественные человеческие действия и явления природы, сверхъестественно понятые – то есть понятые, как знаки, знаменья, символы, соединяющие оба мира, доведенные до последней возможной степени чувственно-сверхчувственной, духовно-телесной прозрачности. Ежели мистика – душа, таинства – тело, то обряды – одежда, покровы этого тела. Одежда, как самое внешнее, скорее всего ветшает, изнашивается, отпадает или меняется. Но пока пламенеет живое сердце религии, все вокруг него живо и действенно, все символично, то есть прозрачно, до последней мелочи обряда: так на прекрасном и одухотворенном теле все, до последней, как будто случайной, на самом деле необходимой, складки одежды кажется прекрасным и одухотворенным. Самое священное есть самое стыдливое, потому что стыд есть чувство телесной святости. Самое священное показывает и в то же время скрывает последнюю наготу свою. Обряд, как прозрачно-стыдливый покров, и обозначает, и покрывает наготу слишком священного, слишком страшного в духовном теле – в таинствах религии.

У машины нет ни живой души, ни живого тела, никакой тайны; в ее стальных или медных членах все наружу, все ясно, полезно, бесстыдно и голо. У машинной религии Л. Толстого нет живой души, живого стыдящегося тела, и потому она не требует никаких покровов, никаких обрядов: она совершенно голая, бесплотная и бездушная.

Обряды всякой религии – это те ступени, по которым миллионы и миллионы, века и века восходили к Богу; пусть древние ступени обрушились, заглохли, заросли сорными травами, так что теперь уже я не могу по ним восходить; я все-таки их чту, я плачу над ними, я их целую, как самые святые

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) воспоминания, как мертвое и, однако, все еще для меня живое, потому что слишком родное тело. Пусть мать моя умерла; но и мертвое тело ее для меня не менее, а может быть, даже в эту минуту последнего целования еще более свято, чем живое.

Вовсе не надо быть верующим, не надо понимать таинственной символической музыки обрядов, надо только иметь уважение к самым дорогим воспоминаниям своего детства, своего народа, да, наконец, и всего человечества, к ЭТИМ древним ступеням, ведущим к Богу, для того, чтобы почувствовать, что в издевательствах Л. Толстого над христианскими таинствами и обрядами есть нечто возмутительное. Ведь стоит прочесть лучшие страницы Л. Толстого, описание похорон матери, говения, исповеди, причащения в «Детстве и отрочестве», чтобы увидеть, до какой степени православная церковь и для него была матерью. Пусть он думает теперь, что она умерла. Неужели это дает ему право кощунствовать, обнажать мертвое тело матери и ругаться над ним? Это стыдно, страшно, этого нельзя вынести. Мы достаточно любим его и благоговеем перед ним, чтобы сказать вслух, что это самые позорные страницы русской литературы.

А главное, это полезно, потому что слишком старо. Неужели в настоящее время даже неверующие гимназисты согласились бы стать на такую откровенно не научную, не историческую, в духе XVIII века, вольтерианскую точку зрения, как та, с которой Л. Толстой объясняет происхождение всех вообще религий одним «грубым обманом», «мошеннической подтасовкой», «шарлатанством жрецов»? Неужели поле Тюбингенской школы могло бы прельстить самых желторотых птенцов-материалистов остроумие, вся соль которого заключается в том, чтобы вместо слова «крестить» употреблять слово «купать», вместо «причащаться» – «съесть с ложечки хлеба с вином», «ужинать», и тому подобное. Когда Л. Толстой (в «Исповеди», «Царствии Божиим», «Догматическом Богословии» и в изданных за границей частях «Воскресения») называет иконы «безобразными идолами», возмущается непонятностью слова «доруносима» в Херувимской, спрашивает: «В чем разница между чувашем, мажущим сметаной своего Бога, и православным, съедающим кусочек своего Бога?» (Догм. Бог., стр. 317), то это напоминает, с одной стороны, барскую брезгливость наших крепостных времен к вере «подлого народа», а с другой – дикие революционные зверства санкюлотов, которые оскверняли христианские церкви для того, чтобы доказать торжество Богини Разума.

Здравый смысл – добрая вещь. Существуют, однако, области человеческого духа, куда можно и даже должно пускать здравый смысл только для того, чтобы он здесь подчищал, подбирал, отворял и затворял двери, – словом, прислуживал, но отнюдь не приказывал. Если же слуга вздумает разыгрывать роль господина, то неминуемая кара заключается в том, что этот новый барин, мещанин во дворянстве, становится смешным и непристойным, благодаря ужасно-лакейскому выражению лица.

Когда Смердякову минуло лет двенадцать, его стали учить Священной Истории. «Но дело кончилось тотчас же ничем. Как-то однажды, всего только на втором или на третьем уроке, мальчик вдруг усмехнулся.

– Что ты? – спросил Григорий (старый слуга, учитель Смердякова), грозно выглядывая на него из-под очков.

– Ничего-с. Свет создал Господь в первый день, а солнце, луну и звезды на четвертый день. Откуда свет-то сиял в первый день?

Григорий остолбенел. Мальчик насмешливо глядел на учителя. Даже было во взгляде его что-то высокомерное. Григорий не выдержал. „А вот откуда!“ – крикнул он и неистово ударил ученика по щеке».

«Вот славная пощечина!» – согласились бы, если не Вольтер и Руссо, то более тонкие и вежливые скептики, как Эразм, Монтань, Гоббес.

Смердяков, однако, вынес пощечину, не возразив ни слова; по всей вероятности, чувствуя себя страдальцем за свободу разума, подумал он то самое, что впоследствии ответил на вопрос, как понравились ему «Вечера на хуторе близ Диканьки»:

– Все про неправду написано, – прошамкал Смердяков, ухмыляясь.

«Тело моего прадедушки сгнило, частица тела его пошла в траву, – тоже



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) несколько „ухмыляясь“, рассуждает Л. Толстой о воскресении мертвых в „Критике догматического богословия“. – Траву съела корова, мальчик крестьянский выпил эти частицы в молоке, и эти частицы стали его телом, и его тело сгнило. Частиц много недостает, так что посредством частиц сделать этого и Богу никак нельзя». Может быть, тут и есть остроумие «здорового смысла». Но зачем это? Что с этим делать верующему и неверующему? Как с этим спорить или как согласиться? Не все ли равно, доказательно это или не доказательно? Главное, что это так ужасно плоско, «ужасно просто, гадко», что это напоминает смердяковское «про неправду все написано».

В религиозном опошлении идти дальше некуда, и если кажется, что в нехудожественных частях «Воскресения» Л. Толстой пошел дальше, то это только потому, что здесь отвлеченные христианские умствования старца Акима особенно выделяются на живом стихийном творчестве, которое напоминает прежнего великого художника Л. Толстого, тайновидца плоти, бессмертного язычника, дядю Ерощку. Здесь опять-таки уже не в отвлеченном созерцании, а рядом с живыми людьми, среди живого трагического действия проходит перед нами целая вереница таких даже не мертвецов, не привидений, а усовершенствованных человеческих автоматов, машин христианской любви, как фабричный Маркел Кондратьев, крестьянин Набатов, Новодворов, американец Симонсон и тот ужасный англичанин со своим невозмутимым «all right», который раздаёт и проповедует Евангелие каторжным.

«В религиозном отношении, – говорит Л. Толстой, – Набатов был типичным крестьянином: никогда не думал он о метафизических вопросах, о начале всех начал, о загробной жизни. Бог был для него, как и для Араго, гипотезой, в которой он до сих пор не встречал надобности». Здесь уже словами сказано то, что только предчувствовалось в религиозных умозрениях Л. Толстого: все равно, есть ли Бог или нет Его, главное, что Бог не нужен, Бог устарел, без Бога можно обойтись. Так вот вся сущность русского крестьянства-христианства, по мнению Л. Толстого: религия без Бога, опередившая не только Вольтера, который думал, что «если бы не было Бога, то следовало бы его изобрести», – но и самого Араго, который думает, что изобретать Бога во всяком случае не следует. Вот всемирно-исторический путь, так называемый «прогресс» русского народа – от Христа к Араго и, конечно, далее от Араго против Христа, потому что «кто не со Мною, тот против Меня», а ведь, говоря откровенно, какой же Христос без Бога, без доброго, старого, слишком не прогрессивного, не американского, не симонсоновского Бога?

Симонсон – это другой, не русский, а уж всемирный христианин или, как он сам себя называет, «мировой фагоцит». – «У него, – говорит Л. Толстой, – на все практические дела были свои теории: были правила, сколько надо часов работать, сколько отдыхать, как питаться, как одеваться, как топить печи, как освещаться». Например, печку топит он не так, как люди «старого языческого миропонимания», а по особенной теории «наименьшей потери тепловой энергии». Для брака точно так же у него «своя теория, состоящая в том, что размножение людей есть только низшая функция человека, высшая же состоит в служении уже существующему живому».

Он находил подтверждение этой мысли в существовании фагоцитов в крови. Холостые люди, по его мнению, были те же фагоциты, назначение которых состояло в помощи слабым, больным частям организма. Он признавал себя так же, как и Марью Павловну (еще христианка в том же машинном американском роде), «мировыми фагоцитами».

К этой галерее принадлежит и другая безымянная парочка – англичанин и купец-золотопромышленник. «Англичанин – здоровый, румяный человек, очень дурно говорящий по-французски, но замечательно и ораторски внушительно по-английски, многое видел и был интересен своими рассказами об Америке, Индии, Японии и Сибири. Молодой купец-золотопромышленник, сын мужика, вшитой в Лондоне фракной паре, с бриллиантовыми запонками, имевший большую библиотеку, жертвовавший много на благотворительность и державшийся европейски-либеральных убеждений, был приятен и интересен Нехлюдову (кажется, он приятен не только Нехлюдову, но и самому автору), представляя из себя совершенно новый и хороший тип образованного прививка на здоровом мужицком дичке». Так вот последнее культурное воплощение толстовского христианства – капиталист-благотворитель в безукоризненной фракной паре, с европейски-либеральными убеждениями, бриллиантовыми запонками и, по всей вероятности, так же, как его земляк, «румяный англичанин», с дешевыми Евангелиями в походном мешке для раздачи русским каторжным, на которых оба

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosofff.org смотрят, как миссионеры на дикарей Центральной Африки. Неужели это не пародия? Неужели мог это написать творец «Анны Карениной»? Тут ведь не только в неожиданном со стороны анархиста Льва Толстого сочувствии к этому «прививку» буржуазной, европейской, будто бы, «культурности», в действительности, кажется, европейского варварства, на мужицком, будто бы, в действительности, кажется, опять-таки на лакейском «дичке», тут, я говорю, не только в чувствах, в мыслях, но уже и в самом языке, в чрезвычайной развязности, с какою все это говорится, есть нечто отзывающееся романами Боборыкина.

«Это плоды царства буржуазии, – заметил Достоевский о таких же проглатительно европейских „прививках“, – это будущие дикие, которые проглотят Европу. Из них изготавливается исподволь, но твердо и неуклонно будущая бесчувственная мразь». Все эти американские янки Симонсоны, русские-мужички Набатовы, напоминающие желтолицых позитивистов, китайских, буддийских мужичков, все эти «мировые фагоциты», автоматы и машины, которые «заряжаются едою и выпускают заряд энергии четырьмя упряжками» – правильны, ясны, гладки, голы и бесстыдно полезны, как новейшие Эдиссоновские электромоторы, телефоны, фонографы; все в них из алюминия или из каучука сделано», «мертвечинкой припахивает». Страшны они уже сами по себе; но еще страшнее то, что Л. Толстой указывает на них, как на цвет европейской и русской культуры, как на христианскую соль земли.

Что же, однако, произошло в герое «Воскресения», в Нехлюдове? Спас ли он себя и Маслову? «Воскреснут» ли оба?

Маслова любит Нехлюдова – он ее не любит; Симонсон любит Маслову – она его не любит; это не ново и не старо: это неизбежная канва всех романов от начала и, по всей вероятности, до конца мира. Сам Л. Толстой понимает, что из этого главного и в сущности единственного действия романа никакого «воскресения» произойти не может. «Мне кажется, – говорит Нехлюдову Марья Павловна, одна из мучениц нового „христианства“, очевидно стоящая на точке зрения самого Л. Толстого, – мне кажется, что со стороны Симонсона это – самое обыкновенное мужское чувство, хотя и замаскированное. Он говорит, что эта любовь возвышает в нем энергию и что это любовь – платоническая. Но я-то знаю, что если это исключительная любовь, то в основе ее лежит непременно все-таки гадость». Любовь Симонсона кончается обыкновенным браком, семьею. С точки зрения толстовского, позднышевского христианства, с точки зрения «Крейцеровой сонаты» в основе этой любви, как и всякого полового чувства, есть нечто несовместимое с христианством, нечто животное, скотское, та же мужская «гадость», с которою Маслова достаточно познакомилась, будучи проституткою. И вот вся ее судьба; из одной откровенной «гадости», которая называется проституцией, попадает она в другую, замаскированную, лицемерную, которая называется «платонической любовью», или новым соединением «мировых фагоцитов». В сущности же гадость вторая стоит первой. Прежде Маслова предавала только тело свое: теперь, выйдя замуж за чуждого ей, может быть, прямо даже отвратительного своей христианской машинностью, Симонсона, она хуже, чем продаст, она, как Соня Мармеладова, «предаст себя» – не только тело, но и душу свою предаст, «сама на себя наложит руки», сделается «преступною мученицею», преступною, потому что примет чрезмерную и не святую муку из любви к человеку, а не к Богу. В Бога она давно, впрочем, уже не верит, еще с той ночи, как в первый раз покинул ее Нехлюдов. «Она прежде сама верила в Бога и в то, что люди верят в Него, но с этой ночи убедилась, что никто не верит в это, и что все, что говорят про Бога и Его закон, все это обман и несправедливость. Он (Нехлюдов), которого она любила, и который ее любил, – она это знала, – бросил ее, надругавшись над ее чувствами. А он был самый лучший из людей, каких она знала». Она не потому погибает, что делается проституткою, а, наоборот, потому делается проституткою, что уже погибла, вместе со всеми нами, погибла в ту минуту, когда перестала верить в Бога. Теперь, после того как Нехлюдов опять и еще безнадежнее покидает ее, только что вытащив ее из одной ямы, дает ей упасть в другую, после того, что сделал с ней «этот лучший из людей», и сделает Симонсон, – утраченная вера в Бога, конечно, не вернется к Масловой: она еще больше убедится, «что никто не верит в это, и что все, что говорят про Бога» эти новые христиане – такой же «обман и несправедливость», как старое христианство тех, которые откровенно покупали и продавали ее тело, что и здесь, как там, «все это ужасно просто, гадко».

Нехлюдов видит, что происходит с Масловой, но ничем не может ей помочь. Сам он еще слабее, еще меньше верит. Он ее не любит, как женщину, не любит и

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) как сестру. Чем больше старается любить, тем меньше любит. И она это знает, знает также, что если бы приняла жертву его, согласилась выйти за него замуж, то никогда, ни за что не простил бы он ей этой жертвы, замучил бы ее своим великодушием, доконал бы ее своею теперешнею бесстрастною любовью, хуже чем прежнюю, страстную. Жизнь с Нехлюдовым для нее страшнее, чем даже с «каучуковым» Симонсоном. И Нехлюдов знает, что она все это знает; он испытывает, говорит Л. Толстой, – «тяжелое, неприязненное чувство к ней»; он смотрит на нее «холодным, почти враждебным взором» умирающего князя Андрея; он «тяготится жертвою», и вместе с тем не может ей простить, что она «не желает вовсе этой жертвы». В самом конце романа, случайно попадая в счастливую, «так называемую добродетельную», семью, чувствует он зависть к обыкновенному, с его теперешней точки зрения, животному, благополучию. «Ему стало завидно, и захотелось себе такого же изящного, чистого, как ему казалось, счастья». – «Но я-то знаю, – могла бы ему напомнить слишком искренняя Марья Павловна, – что в основе всего этого лежит непременно все-таки гадость». С этой-то «гадости» начинается, ею продолжается и кончается все у Нехлюдова. – «Я жить хочу, хочу семью, детей, хочу человеческой жизни», – мелькает у него в голове во время последнего свидания с Масловой. «И вам жить надо», – высказывает она вслух его самую глубокую, страшную и стыдную мысль.

– Неужели между нами все кончено?

– Да, похоже на то, – сказала она и странно улыбнулась.

– Но все-таки я бы желал служить вам.

– Нам, – она сказала «нам» и взглянула на Нехлюдова, – ничего не нужно.

Нехлюдов понял, что она любила его и думала, что, связав себя с ним, она испортит его жизнь, а, выходя за Симонсона, освобождала его.

Она пожала его руку, быстро повернулась и вышла.

«Дело его с Катюшей было кончено, – подтверждает Л. Толстой. – И кончено не хорошо. Было что-то стыдное в воспоминании об этом». Но ведь именно дело с Катюшей и есть главное, все решающее дело жизни его, да и главное действие самой трагедии, от которого зависит судьба героя – его духовная смерть или «воскресение». Ведь это же и есть тот пробный камень, на котором испытывалась подлинная ценность всех нехлюдовских, толстовских «христианских» чувств и мыслей. Не окончательный ли приговор над Нехлюдовым произнесен самим художником? Нет, утешает Л. Толстой, «другое его дело не только не было кончено, но сильнее, чем когда-нибудь, мучило его и требовало от него деятельности». Дело это заключается в том, чтобы искупить вину свою уже не перед одною Масловой, а перед всеми людьми вообще, помочь всем братьям, всем ближним своим. Так ли это, однако, в действительности? Два ли это дела, – не одно ли? ведь Маслова ему ближе всех людей, потому что именно ее судьба предостерегающим знаменьем разбудила совесть его. Ежели его последнее чувство к ней тяжелое, неприязненное, не христианское, последнее воспоминание о ней «стыдное», ежели не нашел он в себе силы помочь даже ей, полюбить даже ее, самую близкую, самую родную, посланную Богом для его спасения, то откуда возьмет он эту силу, чтобы помочь людям вообще, полюбить чуждых и дальних? Конечно, гораздо легче любить «людей вообще» такую отвлеченную умственную любовь, какую любят их или думают любить Нехлюдов, Безухов, Левин, чем живую действительную любовь, любить каждого человека в отдельности. Но ведь эта легкость обманчивая. И Л. Толстой, и Нехлюдов помогают друг другу в обмане; кажется, герой «Воскресения» будет вечно искать своих ближних, спрашивать, как фарисеи спрашивали Господа: «А кто мой ближний?» – но так и не получит ответа. Мы не видим из романа, но имеем право догадываться – ибо в деле с Масловой Нехлюдов достаточно показал нам меру сил своих – что второе «дело» его с людьми вообще кончится так же «нехорошо», так же стыдно, такую же обыкновенную человеческую «гадость», как дело с Масловой. «Этот человек никогда никого не любил» и никогда никого не полюбит, по крайней мере, тою любовью, которая ему самому кажется христианскою. А так как он «не исполнит закона любви», не сделается ни буддийским мужиком Набатовым, ни христианскою машиною Симонсоном, то ему остается только, по учению самого Л. Толстого, сделаться «куском разлагающейся плоти». Он должен умереть второю смертью, которая страшнее первой – от которой нет воскресения. На последних страницах романа мы, действительно, и видим начало этого конца, чувствуем холод этой смерти.

Когда, после того разговора, который я только что привел, Маслова вышла из комнаты, «Нехлюдов сел на деревянный диванчик, стоявший у стены, и ему вдруг сделалось не только стыдно, но и безнадежно. И, чувствуя непреодолимую усталость, он прислонился к спинке дивана, на котором сидел, закрыл глаза и заснул». В этом засыпании нет ли чего-то более ужасного, более окончательного, чем в самом ужасном отчаянии? «Закрыв глаза и заснул», потому что все для него кончено – заснул навеки, по крайней мере, здесь, на земле, душа его уже никогда не проснется. Это сон почти мертвой души, почти «разлагающейся плоти», начало того сна, которым спят усопшие в гробах, ожидая «гласа трубного».

«Я жить хочу, хочу семью, детей, хочу человеческой жизни» – вот последний уголок живого, хотя и цинически голого тела, голого «мяса» в мертвой плоти и мертвой душе Нехлюдова, последний крик дяди Ерошки, который не может умереть, почти задушенного старцем Акимом, который не может воскреснуть.

Да, это их последняя борьба; старец Аким не воскрес, но и дядя Ерошка, если не умер, то «заснул» – потому что, по природе своей, он все-таки бессмертен: когда кажется, что кончено, что он совсем умер, – он еще жив; так и здесь, в самом конце «Воскресения», он вдруг пробуждается. И какое это ужасное пробуждение!

Нехлюдов ходит по арестантским камерам с англичанином, который раздает Евангелия каторжным.

«В третьей камере слышались крики и возня. Смотритель застучал и закричал: „Смирно!“ Когда дверь отворили, все вытянулись у нар, кроме нескольких больных и двоих дерущихся, которые, с изуродованными злобой лицами, вцепились друг в друга, один за волосы, другой за бороду. Они только тогда пустили друг друга, когда надзиратель подбежал к ним. У одного был разбит нос, и текли сопли, слюни и кровь, которые он утирал рукавом кафтана; другой обирал вырванные из бороды волосы. – „what did they fight for?“ [11] – спросил англичанин. Нехлюдов спросил у старосты, за что была драка. – „За подвертку; вклепался в чужие, – сказал староста, продолжая улыбаться. – Этот толкнул, тот сдал“». Тогда англичанин достал свое Евангелие в кожаном переплете. „Пожалуйста, переведите это, – сказал он Нехлюдову. – Вы поссорились и подрались, а Христос, который умер за нас, дал нам другое средство разрешать наши ссоры. Спросите у них, знают ли они, как, по закону Христа, надо поступать с человеком, который обижает нас?“ Нехлюдов перевел слова и вопрос англичанина. „Начальству пожалиться, оно разберет?“ – вопросительно сказал один, косясь на величественного смотрителя. – „Вздуть его, вот он и не будет обижать“, – сказал другой. Послышалось несколько одобрительных смешков. Нехлюдов перевел англичанину их ответы.

– Скажите им, что по закону Христа надо сделать прямо обратное: если тебя ударили по одной щеке, подставь другую, – сказал англичанин, жестом как будто подставляя свою щеку. Нехлюдов перевел.

– Он бы сам попробовал, – сказал чей-то голос.

– А как он по другой залепит, какую же еще подставлять? – сказал один из лежавших больных.

– Этак он тебя всего измочалит.

– Ну-ка, попробуй, – сказал кто-то сзади и весело засмеялся. Общий неудержимый хохот охватил всю камеру; даже избитый захохотал сквозь свою кровь и сопли. Смеялись и больные.

Англичанин не смутился и просил передать им, что то, что кажется невозможным, делается возможным и легким для верующих».

«Да, совсем новый, другой, новый мир, вот он *le vrai grand monde* [12]», – думал Нехлюдов, уезжая в Сибирь с Масловой и впервые знакомясь с простыми русскими людьми, рабочими в вагоне третьего класса. «Он испытывал, – заключает Л. Толстой, – чувство радости путешественника, открывшего новый, неизвестный и прекрасный мир».

Не разочаровался ли, однако, Нехлюдов, или, по крайней мере, читатель, познакомившись теперь ближе с «*le vrai grand monde*». Что нашли они в

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) глубине этого «неизвестного мира»? «Типичного русского крестьянина» Набатова, для которого Бог так же, как для Араго, есть ненужная «гипотеза», и обитателей Мертвого дома – эту «самую даровитую, самую сильную часть русского народа», по уверению Достоевского – хохочущих над словами Евангелия.

Возмутительный хохот; но, может быть, еще возмутительнее в устах машинного англичанина слова Господни, «глаголы вечной жизни», звучащие как тот хриплый дурацкий писк, что-то вроде голоса шутовского Петрушки, которым кажется всякий человеческий голос, пройдя сквозь каучуковые внутренности и металлические трубы эдиссоновского, симонсоновского фонографа. И это, конечно, понял бы Нехлюдов, который все-таки русский человек, если бы только в сердце его оставалось хоть что-нибудь живое, хоть капля уважения и любви к русскому народу; – он понял бы, что этот чужой человек смотрит на русских людей как на диких, говорит с ними как с дикими; – потому-то они и отвечают ему, как дикие, не могут ответить иначе; и если бы, вместо того, чтобы переводить слова английского миссионера, прислуживаться, быть тенью этой тени, лакеем этого лакея, сумел бы Нехлюдов ответить за несчастных так, что и они бы поняли и перестали бы смеяться; не позволил бы этой заморской кукле кривляться, хвастая перед русскими варварами своею «европейскою культурностью»; наконец, в крайнем случае, если бы даже не сумел ответить словами, то хоть бы внутренне послал его к черту, нравственно, так сказать, плюнул бы в лицо, в «румяное», благонравное смердяковское лицо этого автомата, этой всемирной «бесчувственной мрази». Но в том-то и ужас, что Нехлюдов не находит в сердце своем никакого возмущения в ответ ни на проповедь англичанина, полную такую мертвенную фарисейскую ложью, ни на хохот каторжных, полный такую животную циническую правдою. В том-то и ужас, что в словах, умствованиях своих Нехлюдов – на стороне англичанина; а в самых глубоких, стыдных мыслях, чувствах и делах своих, например, в деле с Масловой, которое кончилось «гадостью», на стороне этих людей, хохочущих над словами Евангелия: «Возьми крест твой и следуй за мною». – «Нет, не могу, не хочу – я жить хочу, хочу семью, детей, хочу человеческой жизни!» Ведь это другими, более вежливыми словами в сущности тот же ответ, как и хохот каторжных: «Он бы сам попробовал – этак он тебя всего измочалит».

И Нехлюдов это чувствует: потому-то он молчит, и, как Данте за Virgiliem, следует за своим англичанином, тень за тенью; с лакейскою услужливостью помогает раздавать евангелия, переводит на русский язык отвратительный евангельский волапюк, мышинный писк этого фонографа: «what did they fight for». «Нехлюдов, – говорит Л. Толстой, – шел, как во сне, не имея силы откататься и уйти, испытывая все ту же усталость и безнадежность». И опять – этот сон умирающей души, разлагающейся плоти, сон «второй смерти», от которой только по втором пришествии, только для «страшного суда» может быть «воскресение».

Расставшись, наконец, с англичанином, вернулся он домой; не ложась спать, долго «ходил взад и вперед по номеру гостиницы. Устав ходить, он сел на диван перед лампою и машинально – (тут слово „машинально“ имеет бездонно-глубокое значение: тут ведь все, кроме животного хохота над словами Евангелия, во всех, от Симонсона до Нехлюдова, происходит в высшей степени „машинально“, машинно, механически) – машинально открыл подаренное ему англичанином Евангелие, которое он, выбирая то, что было в карманах, бросил на стол. „Говорят, что там разрешение всего“, – подумал он и, открыв Евангелие, начал читать там, где открылось – Мф. XVIII гл. Затем он уставился на свет горевшей лампы и замер». Что же далее? Ну, конечно, снова вспомнил дело с Катюшей, которое кончилось так «стыдно», такую «гадостью», вспомнил хохот людей над распятым за них Человеком, почувствовал еще большую усталость, еще большую безнадежность и так же, как намерен в арестантской, после свидания с Масловой, «прислонился к спинке дивана, на котором сидел, закрыл глаза и – заснул», как он постоянно теперь засыпает, потому что ему и делать больше нечего, как засыпать все глубже и глубже, все безнадежнее. И конец? И «воскресение» не удалось?

Нет, уверяет Л. Толстой, «давно не испытанный им восторг охватил душу» Нехлюдова; он вдруг понял притчу о виноградарях, о Хозяине и рабочих, которая, как мы видели, сводится к притче о яснополянском помещике и бывших крепостных мужиках, или даже еще грубее, еще циничнее – о Боге-механике и человеке-машине; понял, «что только исполняй люди это учение, и на земле установится царствие Божие, и люди получают наибольшее благо, которое доступно им», понял все это и – «воскрес», воскрес-таки!

Но что же собственно произошло в Нехлюдове? Что он понял, во что поверил, чего раньше не понимал и во что раньше не верил? Все время он только отвлеченно умствовал и теперь умствует. «Восторг испытал он», – утверждает Л. Толстой. Но где же, какой восторг? Восторга-то именно меньше всего в этих жеванных, пережеванных нехлюдовских, толстовских умствованиях над притчей о виноградарях, о Хозяине и работнике; в них, может быть, много здравого смысла, но именно религиозного восторга – ни капли, живого огня – ни искры; таким же холодом, «тлетворным духом» веет от этих умствований, как от практических правил американца Симонсона для топки печей с «наименьшей потерей тепловой энергии», или от мерзостного волапука англичанина – апостола русских варваров. Чем утолит Нехлюдов свои угрызения и свой стыд в деле с Масловой? Чем заглушил хохот каторжных над словами Евангелия? Когда вся тайная, хотя и ослабленная сопротивлением старца Акима, но все еще огромная, творческая сила дяди Ерошки, когда все внутреннее устремление трагедии направлено к тому, чтобы показать, как Нехлюдов постепенно и неизбежно умирает, «засыпает», – на основании последних, самых слабых и незначительных во всем произведении, семидесяти строк, мы должны поверить, что он все-таки воскрес? Или совершилось тут чудо Божие? «Благодать», как сказали бы верующие, сошла на Нехлюдова?

«Иисус же приходит ко гробу. То была пещера, и камень лежал над ней. – Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! уже смердит, ибо четыре дня, как он во гробе. – Иисус говорит ей: не сказал ли я тебе, что если будешь веровать, увидишь славу Божию! – сказав это, он воззвал громким голосом: Лазарь! изыде. – И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами».

Конечно, такого чуда не могло совершиться с Нехлюдовым. Да и сам Л. Толстой уже не верит в такие чудеса. Сколько бы ни уверял он, что «с этой ночи началась для Нехлюдова совсем новая жизнь», и что «все, что случилось с ним, с этих пор получило для него совсем иное, чем прежде, значение», – мы не то что догадываемся, мы чувствуем, что от Нехлюдова, как от четырехдневного мертвеца, «уже смердит», и что никогда не выйдет он из гроба.

Важно, впрочем, не то, что будет с Нехлюдовым, воскреснет ли он или не воскреснет, превратится ли в каучуковую куклу вроде Симонсона, или в «кусочек разлагающейся плоти»; – важно для нас то, что, по свидетельству «великого писателя земли русской», единственное отношение «самой даровитой, самой сильной части русского народа» ко Христу есть зверский хохот. Но ведь если это не клевета, то, значит, и весь русский народ погиб, умер вторю смертью, значит и он, как Нехлюдов – четырехдневный мертвец, Лазарь, который не воскреснет. Да и один ли русский народ? Не во всем ли современном европейском человечестве, от крупновских орудий до «нищестанства», конечно, понятого так дико и безобразно, как оно почти везде и всегда понимается, не звучит ли тот же самый хохот: «А как он по другой залепит, какую же еще подставить? Этак он тебя всего измочалит». И ведь уж, конечно, этого животного, но все-таки живого, потрясающего хохота, фонографический писк: «подставь и другую щеку» – не заглушит; этого мертвеца мертвецы Набатовы, Симонсоны не воскресят.

Значит, прав князь Андрей: жизнь есть смерть, а благая весть Христова, «воскресение», есть отрицание жизни, проклятие жизни, буддийская нирвана, уничтожение? С одной стороны, живые, которые дерутся и вечно будут драться «из-за подвертки», так что «текут сопля, слюни и кровь», – которые хохочут и вечно будут хохотать над Евангелием, с другой – мертвые, которые одни только и могут понять, что значит учение Христа: «Мари, ты знаешь Еван... Нет, не стоит им говорить об этом, все равно не поймут, – мы не можем понимать друг друга».

Легко догадаться, с каким беспредельным, хотя, по всей вероятности, бессознательным, отчаянием Л. Толстой дописывал «Воскресение». Кажется, никто из современных людей, кроме, может быть, творца Заратустры-Антихриста, не доходил до такого отчаяния. Ведь, в самом деле, у Л. Толстого было только два выхода, оба одинаково страшные: или окончить всю трагедию впечатлением, полным такую циническою правдою жизни, что его не покрывает ничто во всем произведении ни раньше, ни после, – хохотом каторжных над словами Евангелия; т. е. признать, что не только Нехлюдов, но и сам он, Л. Толстой, в душе своей не нашел ничего, что давало бы ему право возразить на этот хохот, – следовательно, признать весь религиозный путь

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) Нехлюдова, в значительной мере, и свой собственный путь, погибельный; или же – солгать, но опять-таки солгать так, как он уже раз лгал, утверждая, будто бы в Евангелии нет свидетельств об Единородности Сына Божия, – солгать до мгновенной потери сознания, до умопомрачения – воскресить Нехлюдова, во что бы ни стало, хотя бы против всякой художественной, нравственной, религиозной очевидности: он это и сделал. Пораженный убийственным ударом дяди Ерошки, старец Аким, несмотря на всю свою расслабленность, юркий и скользкий как оборотень, хотя и легко падающий, но и столь же легко поднимающийся, своего рода «Ванька-встанька», – ударился оземь, обернулся, встряхнулся и сделал вид, что он как ни в чем не бывало, что ничего особенного не произошло: одно дело с Масловой кончилось «гадостью», другое дело с ближними вообще кончится, будто бы, святостью. Как мог бы он, однако, надеяться, что его не обличат во лжи? Или рассчитывал на всеобщее религиозное огрубение и опошление, которые заставят и других лгать тою же привычною ложью, принимая смерть за «Воскресение», не сознавая, какое кощунство совершается в этом подлоге, кощунство, может быть, более возмутительное, чем хохот каторжных. Кажется, – увы! – расчет был верен, – может быть, потому, что все мы до такой степени уже «четырёхдневные мертвецы», что обоняние наше слишком притупилось в общем взаимном смраде, и мы теперь уже, действительно, сами не разберем, от кого больше, от кого меньше смердит. Но, конечно, расчет верен все же только до времени: пока еще никто, или почти никто об этом не говорит, как не говорят о веревке в доме повешенного: слишком страшно, слишком стыдно; но все или почти все мы чувствуем, конечно, сами себе не отдавая в этом отчета, что именно тут, в конце «Воскресения», произошло что-то непоправимое с толстовскою религией, что тут, повторяю, что-то сорвалось у него, изменило, отомстило ему так, что этого, пожалуй, ничем уже не загладишь. Будь Л. Толстой искуснее, а главное, последовательнее в своем проповедничестве, он сжег бы «Воскресение», потому что, несмотря на всю свою религиозную ложь, все-таки оно еще слишком художественно-правдиво, слишком выдает последнюю тайну его собственного душевного состояния, похожего на спокойствие, но более страшное, чем всякое отчаяние, спокойствия, в котором человек, подобно Нехлюдову, тихо «замирает», «засыпает» от «безнадежности». Да, в этом незабываемом хохоте каторжных над словами Евангелия слишком явно послышался нам торжествующий хохот великого язычника, дяди Ерошки, над христианским старцем Акимом, который высосал из него, как упырь, живую кровь, но и сам не ожил, не согрелся, остался мертвецом, холодным и бледным – воскресал, воскресал, да так и не воскрес – только людей насмешил.

Л. Толстой не верит в Бога, не верит в Сына Божьего, не верит во Христа, Спасителя мира, не верит даже в «самого мудрого и праведного из людей, Человека Иисуса» – не верит ни во что. Л. Толстой хотел отделить нравственность от религии; но когда порвал их живую связь, то и нравственность, как религия, в руках его истлела – и от христианства ничего не осталось. Он сам это уже почти сознает, хотя не имеет, по всей вероятности, и никогда не будет иметь силы признаться в этом ни себе, ни другим.

Еще только один человек в современной Европе дошел до такого же богохульства, как Л. Толстой, – это Фридрих Ницше.

Религиозные судьбы Л. Толстого и Ницше поразительно противоположны и подобны: оба исходят из одного и того же взгляда на учение Христа, как на буддийский нигилизм, как на вечное нет без вечного да – умерщвление плоти без воскресения, отрицание жизни без ее утверждения. Оба видят во Христе только первый лик Распятого без второго – Грядущего одесную Силы. Сознание Ницше прокляло, – сознание Л. Толстого благословило этот первый страдальческий Лик. Но бессознательная стихия обоих одинаково стремилась не к первому, а ко второму Лику Христа, еще темному, тайному. Исследуя художественное творчество Л. Толстого, мы видели (Вторая часть, IV), что «только через божеское в зверском» (через святость «Божьей твари», постигнутую дядей Ерошкой) коснулась его бессознательная стихия «божеского в человеческом» – через «Бога-Зверя – Богочеловека». Его сознание отвергло лик зверя, как лик Антихриста. Л. Толстой понял только противоположность этих двух ликов и так же, как Ницше, не понял возможного разрешения противоречий в символическом соединении противоположностей. Бессознательная стихия Ницше тоже влеклась ко второму Лику, который являлся его сознанию, как лик языческого бога Диониса или Антихриста. Ницше называл себя «последним учеником философа Диониса». Но так и не понял он, а может быть, только не хотел понять, нарочно закрывал глаза, чтобы не видеть слишком страшной и загадочной связи Диониса, бога трагического отчаяния, бога вина

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) и крови, отдающего людям кровь свою, как вино, чтобы утолить их жажду, – связь этого бога с Тем, кого «последний ученик Диониса» не потому ли так яростно отрицает, что все-таки слишком чувствует свою беззащитность перед Ним, – с Тем, кто сказал: «Я есмь истинная лоза, а Отец мой виноградарь. Кто жаждет, – иди ко мне и пей». Задумывался ли когда-нибудь Ницше о легенде первых веков христианства, предрекающей подобие лика Антихриста лику Христа, подобие, которым, будто бы, Антихрист, главным образом, и соблазняет людей? Если Ницше думал об этом, то это, конечно, была одна из тех летящих в бездну мыслей, из которых родилось его сумасшествие. Недаром в вещем бреде уже начинавшегося безумия называл он себя не только последним учеником, не только жрецом и жертвою Диониса, но и самим «распятым Дионисом» – «*der gekreuzigte Dionysos*». Из этого-то противоречия сознания и бессознательной стихии вышли обе трагедии – и Л. Толстого, и Ницше, с тою разницею, что у первого слепая и ясновидящая бессознательная стихия шла против сознания, а у второго, наоборот – сознание шло против бессознательной стихии. Это-то противоречие и довело обоих до богохульства, которое оба они старались принять за религию, Ницше – тайный ученик, явный отступник; Л. Толстой – явный ученик, тайный отступник Христа.

Достоевский говорит, что «природа человеческая не выносит богохульства и, в конце концов, сама же себе всегда и отомстит за него». Слово это оправдалось на Л. Толстом и на Ницше. Ницше отомстил себе ужасным; Л. Толстой – смешным; Ницше – религиозным самоотрицанием, безумием; Л. Толстой – религиозно-серединною, пошlostью, неудачными усилиями мертвого старца Акима воскреснуть – смешным, которое в таком человеке, может быть, страшнее страшного.

«И сказал Иисус: на суд пришел я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. – Услышавши это, некоторые из фарисеев, бывших с Ним, сказали Ему: неужели и мы слепы? – Иисус сказал им: если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас».

И это слово исполняется в наши дни: хотя слепые еще не прозревают, но уж самые видящие, ясновидящие слепнут. Слепые ведут ясновидящих, и одни падают, как Ницше, в бездну, другие, как Л. Толстой – хуже, чем в бездну – в яму при большой дороге, по которой ходят все: все опошляющий в религии, здравый смысл Л. Толстого стоит безумия Ницше. Страшно за них и за нас: как бы на последнем суде не пришлось и нам всем, вместе с ними, услышать: «Если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха, но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас».

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### Глава четвертая

В «Дневнике писателя» за 1877 год Достоевский, по поводу «Анны Карениной», заговорив первый о всемирном значении Л. Толстого как художника, и переходя затем к оценке его новых, тогда только что слагавшихся, религиозных верований, заключает так: «Теперь, когда я выразил мои чувства, может быть, поймут, как подействовало на меня отпадение такого автора, отъединение его от русского всеобщего и великого дела, и парадоксальная неправда, возведенная им на народ в его несчастной восьмой части „Анны Карениной“, изданной им отдельно. Он просто отнимает у народа все его драгоценнейшее, лишает его главного смысла его жизни». Что разумел Достоевский под этим «драгоценнейшим», выясняется из другого места в том же «Дневнике писателя», где говорится о штунде, родственной во многих отношениях, именно в отрицании всякого обряда и таинства, всякой внешней формы, тела религии, христианству толстовскому: «Несут сосуд с драгоценною жидкостью, все падают ниц, все целуют и обожают сосуд, заключающий эту драгоценную, живящую всех влагу и вот вдруг встают люди и начинают кричать: „Слепцы! чего вы сосуд целуете: дорога лишь живительная влага, в нем заключающаяся, дорого содержимое, а не содержащее: а вы целуете стекло, простое стекло, обожаете сосуд и стеклу приписываете всю святость, так что забываете про драгоценное его содержимое. Идолопоклонники! Бросьте сосуд, разбейте его, обожайте лишь живящую влагу, а не стекло!“ И вот разбивается сосуд, живящая влага, драгоценное содержимое разливается по земле и исчезает в земле, разумеется. Сосуд разбили, и влагу потеряли. – Бедный, несчастный, темный народ! – Добытое веками, драгоценное достояние, которое надо бы разъяснить этому темному народу в его великом истинном смысле, а не бросать в землю, как ненужную старую ветшь прежних веков, в сущности пропало для него



Народные религиозные верования с их простодушными легендами, обрядами и таинствами – не только мертвый сосуд, но и живое, пусть во многих частях своих обезображенное, покрытое тысячелетнюю грязью и рубищами, омертвевшее, но зато в других частях, может быть, все еще живое тело живой души: пока есть в нем хоть искра жизни, хоронить его нельзя.

Возвращаясь к Левину в той же статье, Достоевский произносит над ним, как над представителем толстовского христианства и народничества, тот окончательный приговор, который я уже приводил: «Это – барич, московский барич средне-высшего круга. – Все-таки в душе его, как он ни старайся, останется оттенок чего-то, что можно, я думаю, назвать праздношатайством. – А веру свою он разрушит опять, разрушит сам – долго не продержится: выйдет какой-нибудь новый сучок, и разом все рухнет».

Приговор этот в то время, когда был произнесен, казался преждевременным и жестоким: ведь именно в ту пору, т. е. в семидесятых годах, Л. Толстой, как впоследствии рассказал в своей «Исповеди», сохранял еще некоторые связи с религиозною жизнью народа, еще верил, что в ветхом сосуде есть живая влага, еще сомневался, следует ли разбивать сосуд. «Я все-таки видел, – говорит он, – что в верованиях народа ложь примешана была к истине. Я ездил к архимандритам, архиереям, старцам, схимникам и спрашивал. Сколько раз я завидовал мужикам за их безграмотность и неученость. Из тех положений веры, из которых для меня выходили явные бессмыслицы, для них не выходило ничего ложного. Только для меня, несчастного, ясно было, что истина тончайшими нитями переплетена с ложью, и что я не могу принять ее в таком виде». Тогда еще понимал он, хотя уже применял это не к себе, а только к противникам своим, «что утверждение о том, что ты во лжи, а я в истине, есть самое жестокое слово, какое может сказать один человек другому». Сам он тогда еще не сказал народу этого «жестокоего слова».

И вот, однако, пророчество исполнилось: на наших глазах разбил он сосуд и мы видели, как драгоценная влага разлилась по земле, ушла в землю, так что ничего не осталось; на наших глазах совершилось окончательное «отпадение, отъединение Л. Толстого от русского всеобщего и великого дела»; он, действительно, взял у народа все драгоценное, лишил его главного смысла жизни; оттолкнул от себя всю веру народную, как мертвое тело; сказал народу самое жестокое слово, какое только может сказать один человек другому: ты во лжи, я в истине. На наших глазах обнаружился – в своих окончательных, исполинских размерах, в своем, так сказать, метафизическом, премирном значении – «московский барич средне-высшего круга». Мы также видели, как сам он, по пророчеству Достоевского, разрушал все свои последовательные верования, так что ни одного из них долго не удерживалось – каждый раз «выходил какой-нибудь новый сучок, и разом все рушилось». Окончательно же рухнуло, так что уже и поднять нельзя, может быть, только теперь, в самое последнее время, когда дописывалось «Воскресение».

Да, никто в России так рано и верно не разгадал сущности толстовской религии; никто так ясно не предвидел грозившей тут русскому духу опасности; никто так стремительно и круто, может быть, даже слишком круто, не повернул в сторону, противоположную Л. Толстому – никто, как Достоевский. И ежели есть у нас вообще противоядие от не христианской и не русской толстовской религии лжи, то оно именно в нем, в Достоевском.

У Некрасова дядя Влас –  
Видел грешников в аду:  
Мучат бесы их проворные,  
Жалит ведьма-егоза;  
Ефиопы – видом черные,  
И как углие глаза;  
Крокодилы, змии, скорпии,  
Припекают, режут, жгут.  
Воют грешники в прискорбии,  
Цепи ржавые грызут.  
Гром глушит их вечным грохотом,  
Удушает лютый смрад,  
И кружит над ними с хохотом  
Черный тигр-шестикрылат.  
Те на длинный шест нанизаны,  
Те горячий лижут пол...

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosoff.org – Это нелепость, это чудовищность, это кошунство. Я не могу принять религиозного учения в таком безобразном виде! никаких эфиопов, скорпиев, тигров шестикрылатых нет в Евангелии. «Про неправду все написано». Но если бы даже это было согласно с разумом, то для меня это просто не интересно: никакого нравственного правила нельзя из этого вывести, – негодует Л. Толстой.

Но ведь вот не из этой ли, действительно, с известной точки зрения, безобразной лжи, не из этого ли горячечного бреда возник образ истинной народной святости, образ великого подвижника земли русской, полный «торжественным благообразием».

Полон скорбью неутешною,  
Смуглолиц, высок и прям,  
Ходит он стопой неспешною  
По селеньям, городам.  
Ходит с образом и с книгою,  
Сам с собой все говорит.  
И железною веригою  
Тихо на ходу звенит.  
Сила вся души великая  
В дело Божие ушла.

И ведь уж эта великая сила – подлинная, та сила веры, которая и доныне горы сдвигает; и это «дело Божие» – истинное. «Про неправду все написано» – как же из неправды вышла правда, сделалась правда? «Для меня, несчастного, ясно было, – говорит Л. Толстой, – что ложь тончайшими нитями переплетена с истиной, и что я не могу принять ее в таком виде». Что же делать? Как отделить нужного и прекрасного дядю Власа от совершенно ненужного и чудовищного тигра шестикрылатого? Тут нити, связывающие ложь с истиной, так тонки, так спутаны, что распутать их нельзя – можно только рассечь. Но, рассекая эту слишком кровную, слишком глубоко уходящую в сердце народа, похожую на «связь души с телом», связь религиозной были с небылицей, как бы не повредить, не поранить и даже не умертвить самого сердца? Как бы при этом рассечении старец Влас не изошел кровью, не превратился бы в бескровного, бесплотного, страдающего бледною немочью, христианского старца Акима, живого мертвеца, который хочет и не может воскреснуть, в котором уже чувствуется «мировой фагоцит», «из каучука сделанная», «мертвечинкой припахивающая», американская машина Симонсон? Другими словами: чем пожертвовать – нашу культурную истину народному религиозному благообразию, как это делали или желали сделать славянофилы; или наоборот – народным благообразием нашей культурной истине, как это сделали западники? Что же делать нам, несчастным, ни западникам, ни славянофилам, которым и то и другое одинаково и свято? На этом распутии, перед этой задачей стояли оба они, Л. Толстой и Достоевский; каждый решил ее по-своему, и в различии решений этих сказалась вся их бесконечная религиозная противоположность.

«Мерзавцы, дразнили меня необразованною и ретроградною верою в Бога, – писал Достоевский в своем предсмертном дневнике. – Этим олухам и не снилось такой силы отрицания Бога, какое положено в Инквизиторе. Не как дурак же (фанатик) я верую в Бога. И эти хотели меня учить и смеялись над моим неразвитием! Да их глупой природе и не снилось такой силы отрицания, которое перешел я. Им ли меня учить?» Далее, в том же дневнике: «Мы все нигилисты». – «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла, как говорит у меня же черт».

Впоследствии мы увидим, что это так, что тут Достоевский не хвастает. Он, действительно, верил в Бога не как фанатик и не как мальчик, даже не как Л. Толстой. Хотя, конечно, пережил не меньшие религиозные сомнения, чем он: такое горнило сомнения, через которое прошла осанна Достоевского, такой силы отрицания Л. Толстому и не снилось. Сравнительно с тем, что в этом отношении испытал создатель «Братьев Карамазовых», все религиозные боренья и муки Л. Толстого – просто игра. Ведь именно одним из тех, которые такие «бездны» веры и неверия могут созерцать в один и тот же момент, что, право, иной раз кажется, только бы еще волосок – и полетит человек «вверх тормашки», как выражается Черт Ивана, ведь одним из таких созерцателей обеих бездн был сам Достоевский. В эти мистические и метафизические бездны христианства Л. Толстой, как религиозный мыслитель, никогда не заглядывал, хотя бы уже потому, что для него они были «неинтересны», всегда шел он в сознании своем мимо них, прочь от них, по большим дорогам, по безопасной позитивной плоскости. Вера Достоевского стояла против всех сомнений не

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) потому, что они были слабее, а потому, что сама вера была сильнее, чем вера Л. Толстого.

Конечно, Достоевский не меньше, чем Л. Толстой, способен возмущаться языческой грубостью народных суеверий; не меньше, чем Л. Толстому, доступна ему точка зрения, с которой не только на «тигра шестикрылатого», или на создание света в четвертый день, но и на многое другое, гораздо более важное, драгоценное, здравый смысл возражает смердяковским: «Про неправду все написано».

«В этом существе из народа, – говорит Достоевский устами Подростка о святом старце Макаре Ивановиче, несколько похожем на дядю Власа, – я нашел нечто совершенно для меня новое, нечто мне не известное, нечто гораздо более ясное и утешительное, чем как я сам понимал эти вещи прежде. Тем не менее, возможности не было не выходить иногда просто из себя от иных решительных предрассудков, которым он веровал с самым возмутительным спокойствием и непоколебимостью. Но тут, конечно, виною была его необразованность; душа же его была довольно хорошо организована и так даже, что я не встречал еще в людях ничего лучшего в этом роде. Много я от него переслушал разных легенд из жизни самых древнейших „подвижников“. Не знаком я с этим, но думаю, что он много перевидал из этих легенд, усвоив их большею частью из изустных же рассказов простонародья. Просто невозможно было допустить иных вещей. Но рядом с очевидными переделками или просто с враньем всегда мелькало удивительное целое, полное народного чувства и всегда умиленное... Я запомнил, например, из этих рассказов один длинный рассказ – житие Марии Египетской. О „житии“ этом, да почти и о всех подобных я не имел до того времени никакого понятия. Я прямо говорю: этого почти нельзя было вынести без слез и не от умиления, а от какого-то странного восторга: чувствовалось что-то необычайное и горячее, как та раскаленная песчаная степь со львами, по которой скиталась святая».

Вот главное различие Л. Толстого и Достоевского в их отношении к народному религиозному творчеству: слушая легенды Макара Ивановича, Л. Толстой заметил бы только «вранье», «предрассудки», «переделки» («мошеннические подтасовки жрецов», как он выражается), «необразованность» – и, возмущившись, выйдя из себя, отвернулся бы от легенд старца с брезгливостью: «Я не могу принять истину в таком виде!» Это значит – в таком слишком народном, простонародном, «подлом» виде. Достоевский также возмущается, выходит из себя от иных предрассудков, не может и не хочет простить «подлого», смрадного вида, в котором является ему истина: то, чего народ не знает, Достоевский знает и не отречется от своего знания; но не только знает – он и любит народ: он знает и любит вместе; знает, потому что любит, любит, потому что знает; его любовь углубляется познанием, познание – любовью; Л. Толстой в народной религии только знает и не любит. А в религии знание, сознание без любви всегда, в конце концов, становится мертвым и умерщвляющим, приводит к холодным и сухим рассудочным умствованиям, к всепошляющему здравому смыслу. Л. Толстой заметил «вранье» в легендах Макара Ивановича или дяди Власа, а того, что скрывается под этим «враньем», под этим трогательным детским лепетом народных верований, того, что «нельзя слышать без слез», «необычайного и горячего, как раскаленная песчаная степь со львами» – так и не заметил. Но ведь это и была религиозная истина, которой он искал. Сознание открыло ему ложь в истине, мертвую шелуху легенды: но живую любовь он так и не прикоснулся к живому ядру, спрятанному под шелуху – выбросил это ядро вместе с шелухой. Для него на одной стороне – безусловная религиозная ложь, на другой – безусловная религиозная истина. Достоевский понял, кажется, он первый из людей понял или, по крайней мере, почувствовал с такою силою, что и в религии, как, впрочем, во всем человеческом, нет ни безусловной истины, ни безусловной лжи, а есть только более или менее сознательно условные, и чем более сознательные, тем более совершенные знаки, знаменья, символы. Религиозное сознание Л. Толстого отрицает символ в его самой первой и глубокой сущности, признает религиозное, как нечто исключительно духовное, бескровное и бесплотное, освобожденное от всех легенд, обрядов, таинств, догматов. Сознание Достоевского, в такой мере, как еще ни одно из являвшихся в человечестве религиозных сознаний, – символично. «Мысль, изреченная, есть ложь». Тем более всякая мысль человека о Боге, всякая человеческая истина о Боге есть ложь. Человек не может сказать истину о Боге, но не может и молчать о Нем. Должен ли он лгать? Нет, но говорить условным языком, никогда не достигающим истины и всегда к ней приближающимся, сознавая до конца не лживость, а именно условность, относительность этого языка. Сознание открывает условность всякой

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) религиозной истины; любовь открывает истину всякой религиозной условности, всякого символа. Мы не можем знать Бога, не любя Его; не можем любить Его, не зная: мы можем только знать и любить Его вместе – познавать в любви, любить в познании. Соединение знания с любовью и есть наша новая религия – религия Достоевского.

В такой религии не может быть вопроса о степени истинности и лживости, достоверности или недостоверности, о реальном для познающего разума бытии или небытии; здесь может и должен быть вопрос только о степени внутренней чистоты, одухотворенности последовательных религиозных воплощений, символов, о степени ясности, прозрачности стеклянных стенок того сосуда, в котором заключается драгоценная влага. Эта влага – живящая и живая: она не только живит, но и сама живет; она вечно бродит; из старого вина делается новое; а для нового нужен и новый сосуд; конечно, надо будет разбить старый – иначе сама кипящая влага разобьет его; но надо разбить тогда, когда уже будет готов новый сосуд, и перелить влагу из одного в другой бережно, так чтобы ни одна капля не разлилась и не ушла в землю.

Кажется, если не в религиозном сознании, то в религиозном ясновидении, в художественном творчестве Достоевского уже готов этот новый сосуд для нового вина; это таинственное переливание уже началось.

Старца Зосимы «О аде и адском огне рассуждение мистическое». «– Отцы и учителя, мыслю: „Что есть ад?“ Рассуждаю так: страдание о том, что нельзя уже более любить». Раз, в бесконечном бытии, неизмеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему духовному существу, появлением его на земле, способность сказать себе: «Я есмь и я люблю». Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, живой, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки, и что же: отвергло сие счастливое существо дар бесценный, не оценило его, не возлюбило, взглянуло насмешливо и осталось бесчувственным. Таковой, уже отшедший с земли, видит и лоно Авраамово, как в притче о богатом и Лазаре нам указано, и рай созерцает, и ко Господу восходить может, но именно тем-то и мучается, что ко Господу взойдет он, не любивший, соприкоснется с любившими, любовью их пренебрегший. Ибо зрит ясно и говорит себе уже сам: «Ныне уже знание имею и хоть возжаждал любить, но уже подвига не будет в любви моей, не будет и жертвы, ибо кончена жизнь земная, и не придет Авраам хоть каплю воды живой (то есть вновь даром земной жизни, прежней и деятельной) прохладить пламень жажды любви духовной, которою пламенею теперь: нет уже жизни, и времени больше не будет!» – Говорят о пламени адском, материальном: не исследую тайну сию и страшусь, но мыслю, что если бы и был пламень материальный, то воистину обрадовались бы ему, ибо, мечтаю так в мучении материальном хоть на миг позабылась бы ими страшнейшая сего мука духовная. Да и отнять у них эту муку духовную невозможно, ибо мучение сие не внешнее, а внутри их. А если б и возможно было отнять, то, мыслю, стали бы оттого еще горше несчастными. Ибо хоть и простили бы их праведные из рая, созерцая муки их, и призвали бы их к себе, любя бесконечно, но тем самым им еще более бы приумножили мук, ибо возбудили бы в них еще сильнее пламень жажды ответной, деятельной и благодарной любви, которая уже невозможна. – «О, есть и во аде пребывшие гордыми и свирепыми, несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимое; есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело. Для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже добротные мученики. Ибо сами проклинали себя, прокляв Бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются, как если бы голодный в пустыне кровь собственную свою сосать из своего же тела начал. Ненасытимы во веки веков и прошение отвергают, Бога, зовущего их, проклинают. Бога живого без ненависти созерцать не могут, и требуют, чтобы не было Бога жизни, чтобы уничтожил себя Бог и все создание Свое. И будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти и небытия. Но не получают смерти».

Это страшно, это гораздо страшнее, чем «тигр шестикрылатый». Об этом следовало бы подумать, пока еще не поздно, всем нам, а в особенности Л. Толстому, который так презирает метафизику и мистику религии за то, что нельзя, будто бы, вывести из них никакого нравственного правила. Неужели не ясно, что из такой мистики вытекает самое нужное, даже с его точки зрения, нравственное правило, которое должно пронизать всю жизнь огнем самой живой, действенной любви? Нет, это не бесплодная игра воображения, это что-то большее. И может ли современная наука избавить нас от такого ада? Наука подобными вопросами не занимается: это вне ее области. И, однако, чувствуется, что и над этим адом веял дух современной или будущей науки – не разрушительный, а творческий; в этом видении чувствуется такое

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) – самообладание, сдержанность, соединенные со смелостью мистических догадок – такое вошедшее в плоть и кровь человеческого ума сознание условности, недостаточности всех человеческих слов и понятий о трансцендентном, – которые возможны только после кантовской «Критики чистого разума». Тут ведь не только огромная сила веры, но и не меньшая сила опыта, самого точного, так сказать, математического познания, исследования души человеческой. Во всяком случае, это идет не против европейской культуры, и даже не за, а перед нею, предносится ей как знаменье высшей, совершеннейшей культуры. В конце концов, и это конечно – только «человеческая, слишком человеческая» ложь о божеской истине, только лепетание условного человеческого языка о безусловном и не сказанном, не достигающем истины, а лишь приближающемся к ней. Но зато – какое приближение сравнительно со средневековым Чистилищем Св. Патрикия или с лубочным адом дяди Власа! Крокодилы, скорпии, шесты с нанизанными грешниками – все огрубелое, омертвевшее, и потому для нас уже не религиозное, не прозрачное, само собою отпало. «Говорят о пламени материальном: не исследую тайну сию и страшусь», – вот все, что осталось от лубочного ада. Но и в горячечном бреде дяди Власа, в огне, раскаляющем сковороды, которые лизут грешники, был же истинный огонь человеческой совести, о который и зажглась душа его огнем святости – торжественным благообразием: вот этот-то огонь и переходит из власовского ада в ад старца Зосимы, этот-то огонь и соединяет оба видения; он только очистился, одухотворился у старца Зосимы, но не потух, не ослабел – напротив, разгорелся еще сильнее, так что рассеял, наконец, весь чад и смрад, которые происходили от недостаточной силы огня, и в которых рождались «тигры шестикрылатые» и другие нелепости; этот новый, сильнейший огонь порождает новые, более ужасные, потому что более неотразимые, видения.

Тут произошло то, что всегда происходит с Л. Толстым и с Достоевским в отношении к народным верованиям: «Я не могу принять истины в таком виде», – говорит московский барич средне-высшего круга, «либерально-европейских убеждений», и с барскою брезгливостью роняет народную религиозную истину, как никуда не годную ветошь, на большой дороге; а каторжный, «ко злодеям причтенный», «необразованный» и «ретроградный» Достоевский подбирает эту ветошь – и мы видели, какую ризу своему Богу он из нее делает.

К старому, презренному сосуду, в котором заключается драгоценная влага, прикоснулся он с любовью: и на огонь его любви ответным огнем закипела казавшаяся мертвою влага; стеклянные стенки сосуда задрожали, зазвенели; тысячелетняя плесень вдруг отпала от них, как чешуя – и снова сделались они прозрачными: мертвые, мертвящие догматы снова сделались живыми, живящими символами.

Великий Инквизитор православной церкви, может быть, назвал бы «мистическое рассуждение» старца Зосимы об аде и адском огне «еретическим», неправославным. Но для нас, при теперешней степени нашего религиозного сознания, это – все еще старое вино, хотя и в новом сосуде. А вот и для нас уже новое вино, которое не только Великий Инквизитор, но, может быть, и сам старец Зосима, может быть, даже сам Достоевский, если бы сознал до конца то, что он здесь предчувствует, назвал бы ересью. В «Бесах» слабоумная Марья Лебядкина, хромоножка, юродивая, рассказывает бывшему нигилисту Шатову о своей жизни в русском православном монастыре: «Монашек стал говорить мне поучение, да так это ласково и смиренно говорил и с таким, надо быть, умом; сию я и слушаю. „Поняла ли?“ – спрашивает. „Нет, говорю я, ничего я не поняла, и оставьте, говорю, меня в полном покое“. Вот с тех пор они меня одну в полном покое оставили, Шатушка. А тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: „Богородица что есть, как мнишь?“ – „Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого“. – „Так, говорит, Богородица великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. Таково, говорит, пророчество“». По всей вероятности, за одно из таких пророчеств и посадили ее на покаяние в монастырь. Какую, однако, невероятную загадку загадала нам эта «отреченная» старица, эта русская сибилла! Уж конечно не Л. Толстому разгадать ее, да и сам Достоевский, пожалуй, не захотел бы, испугался бы последнего слова разгадки. Богородица – великая мать, не только небесная, но и земная, «Мать сыра земля», это – незапамятно-древнее, общее всем европейским народам, арийское («Зверь знает все» – и «Земля знает все», может быть, прибавил бы дядя Ерощка), как будто языческое, еще до-христианское, и, вместе, как будто уже не христианское, противохристианское, идущее от Антихриста – дерзновеннейший предел, крайняя точка западноевропейской культуры. Мы, только мы, в самые последние дни этой культуры начинающие вспоминать забытый смысл ранних Элевзинских и

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) поздних, соприкоснувшихся с христианством, греко-римских таинств Великой Матери, Доброй Богини, Magna Mater, Vona Dea, Кормилицы и «упования рода человеческого», много-грудой Кибелы, Цереры, подземных таинств, в которых тело Богини превращалось в святой хлеб, только мы, услышавшие завет Заратустры-Антихриста: «Братья мои, оставайтесь верными земле» – «bleibt mir treu der Erde» – смутно предчувствуем, какие неизмеримые религиозные возможности заключены в этом действительно пророческом символе. Так это ново, так страшно, что мы едва смеем шептать об этом друг другу на ухо; – и вот, однако, шепот этот уже раздаётся и там, в стихийных глубинах народа. Это такое новое, молодое, кипящее вино, что если не перелить его в новый сосуд, то старый, действительно, пожалуй, не вынесет брожения, разлетится вдребезги, вино вытечет и уйдет в землю. По сравнению с этим подземным огнем, который грозит неимоверным взрывом и землетрясением, какую невинную шалостью, не только с нашей точки зрения, но и с точки зрения Великого Инквизитора, даже старца Зосимы и самого Достоевского, кажется «подогретое вчерашнее блюдо» – чуть-чуть тепленькое христианство Л. Толстого, со всем его либерально-европейским отрицанием и возмущением!

Ты во лжи, а я в истине, – сказал Л. Толстой народу, по собственному признанию, «самое жестокое слово, какое может сказать один человек другому». – Ты в одной истине, я в другой, соединим же обе истины, – ежели не словами, не в сознании, то своими творческими образами, в своем пророческом ясновидении, сказал народу Достоевский самое милосердное слово, какое может сказать один человек другому. Л. Толстой в своем христианстве «отпал», ушел от народа, и народ ушел от него. Достоевский вышел из народа и опять вошел или должен войти в народ. Для Л. Толстого народ есть отрицание культуры, культура – отрицание народа; но оба отрицания не доходят до конца; христианство Л. Толстого не народно и не культурно до конца; оно полународно, полукультурно; оно остается в области барски-мещанской, «средне-высшей», то есть все же серединной, может быть, самой серединной из всех средин. Для Достоевского культура есть высшее утверждение, продолжение и завершение народа, сознание народом будущего сверхнародного, всемирного, всечеловеческого единства. Религия Достоевского, как и всякое истинное христианство, есть религия конца (ибо в конце лишь бесконечное), величайшее отрицание всякого барства и мещанства, всякой середины.

Л. Толстой бессознательно не любит и боится истории, как будто чувствует, что ему с нею не справиться; толстовское христианство есть удаление или бегство со всех естественных исторических путей человечества в область отвлеченную, противоестественную, противо-историческую. Живую связь с будущим, живую цепь религиозной преемственности, то «шестствие факелоносцев», которое из века в век, из народа в народ передает горящий факел всемирно-исторической христианской культуры – Л. Толстой разрывает во имя настоящего, только настоящего, – мы видели, с каким насилием. Он хочет быть один во всемирной истории, так же как в русском народе и в русской культуре. Был Сократ, был Конфуций, Будда, Христос – и вот еще Л. Толстой. Но между ним и никого, кроме разве жалкой горсти английских методистов, американских квакеров, вроде машинных Симонсонов, или буддийских мужичков, вроде Набатовых, да и те, пожалуй, ближе к безбожному Араго, чем ко Христу. Толстовское христианство не выросло из русской или западноевропейской исторической почвы, а как бы с неба упало готовое. Века и тысячелетия христианской культуры не только дядя Влас, но и Сергей Радонежский, и Нил Сорский, и Франциск Ассизский лишь более или менее сознательно распространяли и укрепляли ложь, «шарлатанство», «мошенническую подтасовку жрецов», так что всему историческому христианству, если и не нашей, то ведь все же искавшей себя и на Востоке, и на Западе вселенской церкви, этому доньше единственному реальному воплощению идеи всемирного единства, Л. Толстой ничего не умеет противопоставить, кроме либерального, смердяковского: «Про неправду все написано», и столь же либерального, вольтеровского: «ecraser l'infamie!»[13]

Никто, может быть, в такой мере, как Достоевский, не понимал того, что окончательные судьбы христианства – выше всех судеб исторических, за всеми историческими судьбами человечества; но он понимал также, что прежде, чем вступить на этот путь сверхисторический, надо пройти до конца, до крайней точки все пути исторические; что прежде, чем наступит бесконечное мгновение, когда «времени больше не будет», – надо, чтобы раньше все «времена и сроки» исполнились. Религия для Достоевского есть не отрицание, как для Л. Толстого, а высшее утверждение и завершение – преодоление истории. Никто, может быть, в такой мере, как Достоевский, не чувствовал

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) живую связь прошлого с будущим, живую цепь всемирно-исторической религиозной преемственности, из которой нельзя вынуть ни одного звена, не разорвав всей цепи.

Эту-то связь истории с религией, которая в то же время есть связь народа со всемирною культурою, Достоевский и выразил в произведении, недаром написанном тотчас после «Преступления и наказания», в «Идиоте» – в «колоссальном лице» христианском, противопоставленном столь же колоссальному лицу антихристианскому – Раскольникову. Мы видели, как этот последний, с одной стороны, в высшей степени русский, «петербургский тип», «тип петербургского периода русской истории», по выражению самого Достоевского о пушкинском Германе, возможный только в России, только в городе Петра, Медного Всадника, с другой стороны, вышел из Германа, из всех байроновских героев, больших и малых демонов, западноевропейских «бесов», подражателей Наполеона-«антихриста»; и через Подростка еще дальше, еще глубже в глубину Запада, в глубину Пушкина – из Скупого рыцаря, который в самом рыцарстве, то есть в самом расцвете средневекового мистического христианства, воплотил противоположное антихристианское начало, крайнее развитие обособленной аристократической личности, жажду свободы и «уединенного могущества» («С меня довольно сего сознания»); как вышел он таким образом из последних глубин антихристианской или только кажущейся антихристианскою, всемирной культуры. Противоположный близнец Раскольникова, князь Мышкин, Идиот – не менее русский, даже петербургский тип (как царевич Алексей Петрович – необходимый трагический двойник Петра) вышел из последних глубин той же западноевропейской и всемирной, но только уже христианской культуры через другого, противоположного, не Скупого, а Бедного пушкинского рыцаря. Влюбленная в князя Мышкина молодая девушка Аглая читает это стихотворение Пушкина. «Глаза ее блистали, – говорит Достоевский, – и легкая, едва заметная судорога вдохновения и восторга раза два прошла по ее прекрасному лицу. Она прочла:

Жил на свете рыцарь бедный,  
Молчаливый и простой,  
С виду сумрачный и бледный,  
Духом смелый и прямой.  
Он имел одно виденье,  
Непостижное уму,  
И глубоко впечатленье  
В сердце врезалось ему.  
Полон чистою любовью,  
Верен сладостной мечте,  
А. М. Д. своею кровью  
Начертал он на щите.  
Возвратясь в свой замок дальний,  
Жил он строго заключен.  
Все безмолвный, все печальный,  
Как безумец, умер он».[14]

«Как безумец, или – как «идиот»: «замок дальний», из которого вышел и в который вернулся князь Мышкин, оказался для него швейцарскою лечебницею душевнобольных; но не внешний, а внутренний необычайный параболический путь, описанный в духовных пространствах князем Мышкиным и Бедным Рыцарем – один и тот же: из одной пустыни через «мир» и борьбу с неверными сынами этого «мира» – «сарацинами» – в другую, еще большую пустыню; из одного безмолвия через воинствующую проповедь любви – таинственной «Дамы» своего сердца – *Lumen Coeli*, [15] *Sancta Rosa*, [16] «Великой Матери, упования рода человеческого» – в другое, еще большее безмолвие – таков этот путь; оба рыцаря, как замечает Аглая, несколько похожи в своей трагической судьбе на Дон Кихота; но только это Дон Кихоты не прошлого, а будущего – «слишком ранние предтечи слишком медленной весны». Идиот Достоевского – западноевропейский, феодальный, средневековый Бедный Рыцарь, переведенный на русский, то есть на будущий всемирный язык.

«Горы сравнять – хорошая мысль», – говорит нигилист Петр Верховенский. Так именно, то есть как величайший нигилизм, как «шигалевщину», как страшную анархическую силу, которая уравнивает горы и доли, «приводит все к одному знаменателю», все слишком глубокое и высокое – к одной геометрически правильной плоскости, – так и только так поняли учение Христова Л. Толстой и Фридрих Ницше, один – благословляя, другой – проклиная. Так понимается оно донныне всеми людьми современной Европы: недаром старый мещанский либерализм и новая социал-демократия бессознательно присосеживаются к христианству, желали бы сделаться, как и толстовская религия, христианством

Но равенство, равноценность человеческих личностей в Боге есть только один из двух полюсов учения Христова: все равны в Боге, потому что все могут и должны быть равны; когда-то были, когда-нибудь будут равны – но пока еще не равны; все идут от Бога к Богу, но еще не пришли, а именно только идут, двигаются, и в движении не может быть устойчивого равновесия, неподвижного равенства; один ушел вперед, другой отстал, и если не признать этого «впереди» и «позади», то прекратится всякое движение. Мало того: учение Христово не есть ровный путь по ровной плоскости, земной или небесной, а вечное восхождение и нисхождение, лестница с земли на небо, с неба на землю; лестница – ряд ступеней: все могут взойти на высшую ступень – тут равенство; но не все еще взошли, и тот, кто взойдет, будет выше тех, кто отстанет, – тут уже неравенство. «Много званых» – опять равенство; «мало избранных» – неравенство; мы приняли только часть этого слова, двойственного, как все слова Христа; мы приняли, что «много званых», и решили, что все званые суть избранные, а отсюда уже сделали вывод, будто бы вовсе нет, да и не надо избранных. И слово Христа оказалось тщетным. В царствии Божиим первые будут последними, последние первыми; значит, и там будут все-таки первые и последние, высшие и низшие; а мы решили, что нет, да и не надо ни первых, ни последних, что все равны всем, как муравьи в муравейнике – только равны и здесь, и там, на земле, как на небе. «Кто имеет, тому дано будет; а кто не имеет, у того отнимется и то, что он думает иметь». Какой непонятный и невыносимый для нас аристократизм, какая мистическая несправедливость! Мы исправили и это слово Христа: «Кто не имеет, тому дано будет; а кто имеет, у того отнимается то, что он думает иметь, так что у всех будет поровну – ни много, ни мало». Но в том-то и дело, что учение Христово не есть, как думают Л. Толстой и Ницше, только упразднение всех старых благородных «аристократических» ценностей, а есть «переоценка этих ценностей», неизмеримо более дерзновенная и окончательная, кажущаяся донине более «антихристовой», чем переоценка «антихриста» Ницше; учение Христово есть не только уравнивание старых, недостаточно-глубоких долин, недостаточно-высоких гор, но и открытие новых, глубочайших долин, новых, высочайших гор.

Сила рождается от соприкосновения двух противоположных полюсов: чрезмерно усиливая один из полюсов насчет другого, мы тем самым прекращаем живой ток между ними, рождающий силу, уничтожив популярность учения Христа; чрезмерно усилив один из двух полюсов – неземное, мистическое равенство, равноценность – насчет другого полюса – земного и столь же мистического неравенства, разности человеческих личностей, мы тем самым уничтожили всю живую силу учения Христова, вырезали жало у мудрой змеи, оскопили христианство, сделали его толстовским или социал-демократическим, то есть «не соленую соль».

Рыцарство, не в историческом действии, а религиозном созерцании своем, было очень раннее и очень смутное, но все же подлинное предчувствие этой неминуемой христианской переоценки всех благородных дохристианских ценностей. Что такое «Рыцарь»? Наследник по крови лучших, первых, избранных, желающий сделаться наследником не только по крови, но и по духу, не только потомком, но и предком. Рыцарство не поняло, но почувствовало, что значит это слово Христа, полное высшим новым «аристократизмом»: много званых, мало избранных. Рыцарство не исполнило своей задачи, потому что стремилось к ней слишком рано и бессознательно, – но задача была истинная; это все еще в значительной мере и наша задача: освятить не освященное или недостаточно освященное церковью, с церковной точки зрения, все еще слишком светское, языческое; освятить не одну часть, а всю жизнь, не один полюс, а оба, не только не-я, отречение от личности, но и я, утверждение личности в сознании личного достоинства, чести, в древней героической воинствующей любви к родине, к земле, к народу, ко всему христианскому миру и в новой вне-брачной, вне-семейной любви к женщине. От кровного «звания» к этому духовному «призванию» и устремилось рыцарство войною с неверными, со всеми насильниками (рыцарство есть воплощенное отрицание аскетического «непротивления злу») и служением «Даме сердца», которая есть только «непостижимое уму виденье» «Великой Матери, упования рода человеческого» – «А. М. D.» В этом смысле рыцарем был и Данте, жених Беатриче, и Франциск Ассизский, любовник «Небесной Дамы Бедности», «трубадур Иисуса Христа».

В этом же смысле и князь Мышкин, хотя и «бедный», все-таки подлинный рыцарь – в высшей степени народен, потому что в высшей степени благороден, уж, конечно, более благороден, чем такие разбогатевшие насчет своих рабов



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) помещики-баре, как Левины или Ростовы, Толстые, потомки петровского, петербургского, «случайного» графа Петра Андреевича Толстого, получившего свой титул благодаря успехам в сыскных делах Тайной Канцелярии. Хотя бездомный бродяга, нищий, «идиот» – князь Мышкин все-таки «русский исконный князь» и не отрекается от своего княжества, от своего рыцарства.

– Я ведь сам, – говорит он, – князь исконный и с князьями сижу. – Возвращаясь сюда в Петербург, я дал себе слово непременно увидеть наших первых людей, старших, исконных, к которым сам принадлежу, между которыми сам из первых по роду... Я хотел вас узнать, и это было надо, очень, очень надо!.. Я всегда слышал про вас слишком много дурного... Я с любопытством шел сюда сегодня, со смятением: мне надо было видеть самому и лично убедиться: действительно ли весь этот верхний слой русских людей уж никуда не годится, отжил свое время и только способен умереть. – Мы смешны, легкомысленны, с дурными привычками, глядеть не умеем, понимать не умеем, мы ведь все таковы, все, и вы, и я, и они! – Я боюсь за вас, за вас всех и за всех нас вместе. – Я, чтобы спасти всех нас, говорю, чтобы не исчезло сословие даром, в потемках, ни о чем не догадавшись, за все бранясь и все проиграв. Зачем исчезать и уступать другим место, когда можно остаться передовыми и старшими? Будем передовыми, так будем и старшими. «Станем слугами, чтобы быть и старшинами» – то есть «рыцарями».

Не менее графа Л. Н. Толстого, отрекшегося от своего графства, принявшего мужичий облик, разночинец Достоевский понимает, что сословие, как неподвижная каста, основанная только на крови, так называемая «аристократия», или только на одной стороне духа, на уме, знании, без любви, так называемая «образованность» – а не на всей совокупности духа, – что такое сословие неминуемо должно погибнуть в новом просвещении; но Л. Толстой торопит эту гибель; а Достоевский предостерегает: сословие не имеет права отречься от себя и погибнуть «даром, в потемках», прежде чем не зажжет огнем своего благородства, своего просвещения темную народную стихию, это «масло лампы», которое теперь пропадает без огня. Только в этом соединяющем огне, в этом великом пожаре сословие должно сгореть, чтобы возродиться из пепла, как феникс, высшим и уже окончательным сословием, духовным чинопорядком, Иерархией: «Станем слугами, чтобы быть старшинами», – такое сословие всегда будет: оно идет от самого Пастыря, от Царя царей, умывшего ноги рабам своим, от первого Христа ко второму; оно никогда не должно и не может погибнуть. Тут у Достоевского если не сознание, то все же предчувствие нашего «рыцарства», нашей иерархии, нашей новой скрижали духовных «чинов», которая будет крепче и поблагороднее все еще господствующей в вашем мире петровской «табели о рангах»; – тут начало таинственного «священства по чину Мельхиседекову» в церкви, не только воинствующей, но и торжествующей, в церкви не только Отца и Сына, но и Духа Святого – в нашей церкви. «Сие, – как выражается старец Зосима, – и буди, буди», наперекор Л. Толстому и Фр. Ницше, которые видят в учении Христа только «заговор бунтующих рабов», только шигалевское, нигилистическое уравнение, упразднение всех «благородных ценностей».

– А до женского пола вы, князь, охотник большой? – в самом начале романа спрашивает Идиота Рогожин.

– Я? Н-н-нет! Я ведь... Вы, может быть, не знаете, я ведь по прирожденной болезни моей совсем женщин не знаю.

Так ли это? Только ли по болезни? Алеша Карамазов, тоже «юридивый», во многом напоминая князя Мышкина, отнюдь не болен: это – «статный, краснощекий, пышущий здоровьем девятнадцатилетний подросток». «Он очень красив собой» и очень «спокоен». Скажут: может быть, что красные щеки не мешают ни фанатизму, ни мистицизму, замечает Достоевский, – а мне так кажется, что Алеша был даже больше, чем кто-нибудь, реалистом. Мы увидим, что и князь Мышкин «реалист», конечно, в особом, высшем смысле, у самого мистического и самого реального – гораздо больше точек соприкосновения, чем обыкновенно думают. И вот, однако, этот «краснощекий, пышущий здоровьем реалист» Алеша точно так же, как «больной» князь Мышкин, «совсем женщин не знает»: у Алеши – «дикая, исступленная стыдливость и целомудренность». Но это – целомудренность уже не от болезни, не от скудости, а, скорее, напротив, от какого-то особого, высшего здоровья, от полноты и гармонии плотской жизни; это не умерщвление, не заглушение, а только молчание, тишина пола, но, может быть, тишина перед бурей. Ведь и Алеша – Карамазов: «Мы все Карамазовы, такие же, и в тебе, ангеле, это насекомое живет и в крови твоей бури родит. Это буря, потому что сладострастие – буря, больше

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) бури!» Именно эта чрезмерная тишина пола – «исступленная стыдливость» – предсказывает неизбежную бурю пола. В тишине сила копится; она когда-нибудь должна разразиться: недаром старец Зосима посылает Алешу в мир, предрекая, что он вступит в брак, «познает женщину».

Но ведь и болезнь Идиота, как мы видели, – не от скудости, а от какого-то оргийного избытка жизненной силы. Это – особая, «священная болезнь», источник не только «низшего», но и «высшего бытия»; это – узкая, опасная стезя над пропастью, переход от низшего, грубого, животного – к новому, высшему, может быть, «сверхчеловеческому» здоровью. У самого Идиота не хватит сил для перехода, он погибнет; но переход все-таки должен совершиться: «Человек должен перемениться физически», – как утверждает Кириллов. «В моменты высшей гармонии», которые испытывает князь Мышкин перед припадками падучей, в эти страшные «пять секунд» («более пяти душа не могла бы вынести»), «продолжающиеся как молния», за которые «стоит отдать всю жизнь», – в эти бесконечные мгновения, когда он вдруг понимает слово апокалипсического ангела о том, что «времени больше не будет», – и совершается, может быть, начало «физической перемены человека». В эти-то пять секунд и Бедный Рыцарь имел одно виденье,

Непостижное уму.

.....  
С той поры, сгорев душой,  
Он на женщин не смотрел  
И до гроба ни с одною  
Молвить слова не хотел.  
Он себе на шею четки  
Вместо шарфа навязал  
И с лица стальной решетки  
Ни пред кем не подымал.  
(Тоже – «исступленная стыдливость».)  
Полон чистою любовью,  
Верен сладостной мечте,  
А. М. Д. своею кровью  
Начертал он на щите.

Бедный рыцарь так и не понял главного в любви своей: оттого-то «все безмолвный, все печальный, как безумец, умер он». Ему казалось, что он любит только духом, «чистым духом», отвлеченным созерцанием; но он любил и духом, и кровью – до крови: недаром же кровью своею начертал имя таинственной Возлюбленной; все-таки кровью хотел запечатлеть свой духовный союз с Нею.

Насекомым – сладострастье.

Ангел Богу предстоит.

Но ведь вот и в ангеле – насекомое; насекомое, преображенное в ангела; невинное, святое, вспыхнувшее небесным огнем сладострастие, но все еще сладострастие, может быть, даже теперь – более сладострастие, чем когда-либо; недостижимый для только плотской похоти духовный предел сладострастия, как страшная молния той «бури», о которой говорит Дмитрий Карамазов, самое оргийное в аскетическом.

Это предчувствует и девственница Аглая, влюбленная в князя Мышкина. «Поэту, – говорит она по поводу пушкинского Бедного Рыцаря, – хотелось, кажется, совокупить в один чрезвычайный образ все огромное понятие средневековой рыцарской платонической любви какого-нибудь чистого и высокого рыцаря; разумеется, все это идеал. В „рыцаре же бедном“ это чувство дошло уже до последней степени, до аскетизма. – „Рыцарь бедный“ – тот же Дон-Кихот, но только серьезный, а не комический. Я сначала не понимала и смеялась, а теперь люблю „рыцаря бедного“».

И вакханка, «бесноватая» Настасья Филипповна, «любит» (хотя старое понятие «любви», «влюбленности» почти не выражает этого слишком нового чувства), любит Идиота так же, как девственница Аглая; они соперничают из-за него: вся трагедия становится трагедией любви, потому что и он любит их, любит обеих вместе, и вакханку, и девственницу – «двумя разными любящими». Комический Дон-Кихот превращается в трагического Дон-Жуана: в совершенной тишине этого, как будто мертвого, на самом деле только спящего пола что-то есть, от чего пробуждается «насекомое в ангелах»; какая-то загадочная прелесть, какой-то неодолимый соблазн притягивает к нему женщин, как «магнит железо», так что могучий самец, сладострастный паук Рогожин, перед этим, как будто бесполом серафимом, чувствует себя жалким соперником в

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
глазах женщин: они окружают «идиота», больного, юродивого; они следуют за ним, служат ему, готовы умереть за него, как за учителя.

И были «с ним некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему именем своим» (Луки VIII, 2, 3). И в грядущих веках покаявшаяся блудница Мария Египетская, и св. Екатерина Сиенская, и св. Тереза, и бесчисленные другие «служили Ему», следовали за Ним, умирали за Него, любили, «невесты невестные», Жениха своего, до мученической крови, до кровавых язв на теле. Для нас это самая темная, не «вмещенная» сторона христианства. Для нас как будто выдохлось все благоухание этой книги, благоухание мира, которое возлила великая грешница на ноги Господа, которым и Жены-Мироносицы в сумерках самого таинственного утра пришли помазать Тело Его в гробу.

– К чему сия трата мира? – раздаётся голос нашего здравого смысла, практического американского янки Симонсона или русского старца Акима, – можно было бы продать это миро более нежели за триста динариев и раздать нищим. К чему такая роскошь? Необходимо лишь необходимое!.. И если бы он был пророком, то знал бы, что женщина это великая грешница, и не принял бы дара нечистого.

Да, для нас и чистейшее миро любви уже нечисто. Марья Павловна, новая христианка в «Воскресении», смотрит на всякую любовь, даже на самую чистую, говорит Л. Толстой, «как на что-то непонятное и вместе с тем отвратительное и оскорбительное для человеческого достоинства». – «Это любовь платоническая? Но я-то знаю, что если это исключительная любовь, то в основе ее лежит непременно все-таки гадость». – «Все было налицо, – говорит Позднышев в „Крейцеровой сонате“, – и восторги, и умиления, и поэзия. В сущности же эта моя любовь была произведением, с одной стороны, деятельности мамы и портних, с другой – избытка поглощавшейся мной пищи при праздной жизни. Не будь, с одной стороны, катаний на лодке, не будь портних с талиями и т. п., а будь моя жена одета в нескладный капот и сиди она дома, а будь я, с другой стороны, в нормальных условиях, человек, поглощающий пищи столько, сколько нужно для работы, и будь у меня спасительный клапан открыт, а то он случайно прикрылся как-то на это время, я бы не влюбился – и ничего бы этого не было». Если бы и у Бедного Рыцаря, и у Данте, и у Катерины Сиенской «спасительный клапан был открыт» – не имели бы они «видений, непостижимых уму», не «горели бы душою», не «умерли бы, как безумцы», и все бы кончилось для них благо разумно, благополучно: правильно заряжались бы едою и выпускали бы заряд энергии мускульным трудом. Так вот откуда Беатриче и «Vita Nuova»: [17] избыток жирной, пряной пищи при праздной жизни! «И заметьте хитрость дьявола: ну, наслаждение, удовольствие, так бы и знать, что женщина – сладкий кусок. Нет, сначала рыцари уверяют, что они боготворят женщину (боготворят, а все-таки смотрят на нее как на орудие наслаждения). Возьмите всю поэзию, всю живопись, скульптуру, начиная с любовных стихов и голых Венер и Фрин – вы видите, что женщина есть орудие наслаждения: она такова на Трубе и на Грачевке, и на утонченнейшем бале». Позднышев мог бы прибавить: и в видении Рыцаря Бедного. «Ведь что главное погано, – заключает он, – предполагается в теории, что любовь есть нечто идеальное, возвышенное, а на практике любовь ведь есть нечто мерзкое, свиное, про которое и говорить, и вспоминать мерзко и стыдно. Ведь недаром же природа сделала то, что это мерзко и стыдно. А если мерзко и стыдно, то так и надо понимать. А тут, напротив, люди делают вид, что мерзкое и стыдное – прекрасно и возвышенно».

Кажется, никогда нигде в мире не было еще столь бесстыдного обнажения пола. Бедный Пушкин со своим Рыцарем, бедный Достоевский со своим Идиотом!

Вот одна из тех точек сближения, в которых обнаруживается до конца религиозная противоположность Л. Толстого и Достоевского. У Достоевского – отрицание низшего, слишком животного, потому что еще слишком человеческого, и утверждение высшего, преображенного из «насекомого» в «ангела», пламенеющего небесным огнем, святого пола, – *Lumen coeli, sancta Rosa*; у Л. Толстого – только отрицание, только умерщвление, скопческое вытравление пола. Но пола нельзя умертвить до конца, пока жива душа и плоть человеческая: когда уже нет любви, то есть еще блуд; и в лицах самых добродетельных героев Л. Толстого – в лице Пьера Безухова, любовника жены своей, великосветской блудницы Элен, в лице кающегося Нехлюдова, Позднышева – есть лицо семейного, законного, то есть наиболее отвратительного

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) блудника. Ибо что такое блуд? Это запуганный, загнанный в самый темный угол души и тела, и здесь разлагающийся пол; это – пламя, которое гасят, но не могут погасить, и которое, тлея, превращается в чад. Там, где в религиозном сознании Достоевского – благоухание чистейшего евангельского мира, у Л. Толстого – смрад этой копоты, тлеющего пола; там, где Достоевский видит святое, Л. Толстой видит «свиное»; там, где первый, преодолев, наконец, все соблазны, молится, второй только соблазняется – и так всегда, везде.

Вот последний пример. «Алеша был из таких юношей, – говорит Достоевский, – вроде как бы юродивых, которому, попади вдруг целый капитал, то он не затруднится отдать его по первому даже спросу или на доброе дело, или, может быть, даже просто ловкому пройдохе, если бы тот у него попросил. Да и вообще говоря он как бы вовсе не знал цены деньгам». Когда в руках у него оказывались деньги, то он или не знал, «что с ними делать, или ужасно их не берег, мигом они у него исчезали». Петр Александрович Миусов, человек насчет денег и буржуазной честности весьма щекотливый, раз, впоследствии, приглядевшись к Алексею, произнес о нем следующий афоризм: «Вот, может быть, единственный человек в мире, которого оставьте вы вдруг одного и без денег на площади незнакомого в миллион жителей города, и он ни за что не погибнет и не умрет с голоду и холоду, потому что его мигом накормят, мигом пристроят, а если не пристроят, то он сам мигом пристроится, и это не будет стоить ему никаких усилий и никакого унижения, а пристроившему никакой тягости, а, может быть, напротив, почтут за удовольствие».

Любопытно сравнить эту легкость и простоту Алеши, Идиота, конечно, также и старца Зосимы, Макара Ивановича, всех вообще христиан Достоевского в отношении к собственности, к «проклятому социальному вопросу» с бесконечной трудностью и сложностью в отношении к тому же вопросу – «христиан» Л. Толстого: первые – естественные расточители; вторые – естественные собиратели; первые не умеют беречь; вторые не умеют расточать; в кармане у первых непоправимая течь, которая высасывает, у вторых – несокрушимая плотина, которая задерживает деньги; первым не нужно вовсе искать нищеты – они все равно останутся нищими, несмотря ни на какие богатства, веселыми нищими, которых, если не люди, так Бог накормит; вторые, сколько бы ни отрекались от собственности, сколько бы не переодевались мужиками, работниками, бродягами, все-таки останутся пресыщенными и угрюмыми, людей боящимися и себя самих стыдящимися богачами. Совсем нечистые, ротшильдовские и не совсем чистые, безуховские, левинские, нехлюдовские миллионы в руках Алеши, князя Мышкина, старца Зосимы становятся вдруг чистыми, невинными и, может быть, даже святыми; деньги, «зло», которого так боится Лев Николаевич, становятся добром. В благотворительных помещиках, Левине, Безухове, Нехлюдове, чувствуется все-таки прижимистый помещик Ростов или, хотя бы даже на одну десятитысячную долю, купец Брехунов; а ведь уж этот кулак никогда не разожмется. Собственность для христиан Достоевского действительно такая «слабая паутина», что при одном прикосновении разрывается; а для христиан Л. Толстого – цепь, которую нельзя вырвать из сердца иначе как с кусками живого тела, живого «мяса»; ежели и отрекаются они от собственности, то с такою болью и судорогой, что глядеть на них противно: словно жилы из себя вытягивают; уж лучше бы не отрекались, Бог с ними! И ведь все равно, в конце концов, непременно «выйдет какой-нибудь новый сучок», о который все споткнется и рухнет, – какие-нибудь несчастные «семнадцать рублей», которые нельзя никак, по здравому христианскому рассуждению, раздать в ляпинском доме, и которые в последнюю минуту помешают-таки раздаче всего имения на такой долгий срок, что княгиня Мария Ростова успокоится окончательно, и все завершится самую обыкновенную «средне-высшую», тепленькую и жиденькую, филантропическую нехлюдовскую слякотью: «Мы имеем право рисковать собой, но не детьми». – «Барин, дай жеребеночка». – «Никакого жеребеночка у меня нет». – «Нет, есть». – «Ну, я этого ничего не знаю, ступай с Богом».

Итак, в отношении к народной религии, к обрядам, таинствам, догматам, к народной и всемирной истории, к культуре, к сословию, к полу, к собственности, ко всему миру явлений – христианство Л. Толстого и христианство Достоевского так противоположны, как только могут быть противоположны два религиозные сознания: для Л. Толстого, как и для Фр. Ницше, как почти для всех людей прошлого и современного религиозного сознания, Христос есть отрицание и только отрицание, только умерщвление, только вечное нет; для Достоевского Христос есть отрицание низшего и утверждение высшего мира явлений, вечное нет и вечное да – смерть и воскресение. Здесь даже больше, чем противоположность, здесь неразрешимое противоречие: сознательное христианство Л. Толстого отрицается и

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) сознательным и бессознательным христианством Достоевского (которые не всегда совпадают, как мы увидим впоследствии) с такой силой, с какой только может не другая религия, а совершенное безбожие быть отрицаемо религией; сознательное «христианство» Л. Толстого – не другой свет, а все еще «тьма внешняя», в которой свет Христов будет сиять, но пока не сияет. Тут нельзя идти ни на какие уступки, ни на какие примирения – одно из двух: или Достоевский – христианин, и тогда Л. Толстой – не христианин, даже вообще не религиозный, конечно, только в своем сознании (старец Аким), а не в своей бессознательной стихии (дядя Ерощка, Платон Каратаев), не религиозный человек; или же наоборот: Л. Толстой – христианин и Достоевский – не христианин. Противоречия этих двух сознаний (о бессознательных соединениях Л. Толстого и Достоевского я пока не говорю, но они есть, они, может быть, глубже, чем все сознательные противоречия, во всяком случае, это самое важное, о чем я буду говорить) – противоречия этих двух сознаний нельзя уничтожить, не уничтожая самого учения Христа.

Противоречие это – не только реальное, но и мистическое, ибо вытекает из противоположных отношений не только к миру явлений, но и к тому, что за миром явлений – к последней тайне мира.

«Хорошо на свете, милый, – говорит Макар Иванович Подростку. – А что тайна, то оно тем даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страх сей к веселию сердца».

Вот первоисточник христианства Достоевского и нехристианства Л. Толстого. Что страшно сердцу от тайны – это Л. Толстой чувствует не менее, чем Достоевский. Но он именно только и чувствует, что страшно; этим страхом все кончается в его бессознательной религии. А между тем новое религиозное сознание – Христос – начинается там, где кончается этот страх, только страх, и начинается «веселье сердца» в самом страхе – от страха: страшно, и все-таки весело, и даже так, что чем страшнее, тем веселее: тут первый, сначала едва заметный и, однако, все решающий перегиб, перевал от язычества к христианству; тут первое, едва уловимое разделение двух линий, которые, выйдя из одной точки, разошлись, и все больше и больше расходятся, так что уж никогда в бесконечности не встретятся. Пока страшно, только страшно от тайны – это все еще языческая «внешняя тьма», в которой может засиять, но еще не сияет Свет Христов. «А что тайна, то оно тем даже и лучше», – вот первая искра этого света; Он засиял во тьме, и тьма уже не обнимет Его. Это не в одном сердце и не в одном сознании, это и в сердце, и в сознании вместе – одна ослепительная точка, одна молния, которая соединяет сердце и сознание: это как бы чудо сердца и, вместе с тем, чудо сознания, то самое, которое просто верующие называют «благодатью». В Л. Толстом никогда не совершалось этого чуда. Как христианин, он, самое большее, вечно будет стоять в притворе Церкви, вечно будет слышать из-за дверей: изыдите, изыдите, оглашенные!

Да, страх тайны у него – не к «веселию сердца», а все к большему и большему страху и, наконец, к последнему бессловесному ужасу, к проклятию жизни и всего живого, ко «второй смерти» без воскресения, к отчаянию той «последней покорности», которая, с точки зрения Христовой, безбожнее всякого ропота. «Бегите, дети, сего уныния! – предостерегает старец Зосима. – Други мои, просите у Бога веселья. Будьте веселы, как дети, как птички небесные». У другого старца, Макара Ивановича, тоже «было веселие сердца», говорит Достоевский. – «Словцо „веселие“ он очень любил и часто употреблял». – «Всегда радуйтесь ??????? ???????», – говорит Апостол. А самому Иисусу этого и говорить не нужно было: слишком это чувствовалось во всем существе Его, да и нельзя было этого сказать никакими словами; Он сам был как бы воплощенное «веселие сердца», и все вокруг него были веселы, пьяны от веселия, как «сыны чертога брачного, пока с ними Жених; – когда отнимется Жених, тогда будут они постыться», будут скорбеть. И действительно, наступила в христианстве великая безбрачная скорбь; но и радость не истощилась до конца. Главное же в учении Христа, в самом Христе – не скорбь, и не радость, а нечто высшее, нечто более окрыленное, легкое, свободное, соединяющее – побеждающее всякую радость и всякую скорбь: «Печаль как бы с радостью вместе смешивается и в воздыхание светлое преобразуется», – говорит Макар Иванович в своих предсмертных пророчествах. И у старца Зосимы – «старое горе великою тайною жизни человеческой переходит постепенно в тихую, умиленную радость». Этой-то «умиленной радости», этого-то «светлого воздыхания», как бы сумеречного света самого таинственного утра, в которое жены-мироносицы пришли ко Гробу, в которое только и могло совершиться Воскресение, – никогда не испытал Л. Толстой. У

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) него одно из двух: или языческая радость жизни и скорбь смерти, или христианская скорбь жизни и радость смерти; у него – или страшный мрак той черной «дыры», в которую проваливается Иван Ильич, или еще более страшный «белый свет смерти», в котором для князя Андрея все цвета волшебного фонаря жизни разлагаются, потухают, и все «ужасно просто, гадко».

Тайна Л. Толстого отталкивает, как то отвратительное нечеловеческое оно, которое стоит за дверью и ломится в дверь; тайна «ухает» на человека и насильно загоняет его, как зайца, на дорогу любви. Тайна Достоевского притягивает, заманивает на дорогу любви, соблазняет всеми соблазнами не только жизни и радости, но и смерти и ужаса. «Отречение и согласие мне менее трудны, чем другим, потому что я ничего не хочу. Я желал бы только не страдать», – рассуждает окончательно затравленный заяц Амиель. «Виноградари вообразили себе, – рассуждает не менее затравленный нехлюдов в конце „Воскресения“, – что сад, в который они были посланы для работы на хозяина, был их собственностью; что все, что было в саду, сделано для них, и что их дело только в том, чтобы наслаждаться в этом саду своею жизнью. – А ведь это очевидно нелепо». Вот чувство раба, который не верит в доброту господина своего, чувство работника, который не верит в щедрость хозяина; вот уныние согрешившего Адама, изгнанного из рая, из «сада», и обреченного есть хлеб свой в поте лица своего, пока не вернется в землю, из которой взят. Мир не рай, не «Божий» сад, а место проклятья, изгнания, место работы и рабства. Это, конечно, Ветхий завет; это дохристианское отношение виноградарей к «Саду». А вот и христианское: «Милые мои, – говорит умирающий отрок в воспоминаниях старца Зосимы, – прямо в сад пойдем и станем гулять и резвиться, друг друга любить, и восхвалять, и целовать, и жизнь нашу благословлять... Птички Божии, птички радостные!..» Вот уже чувство свободного, а не раба, чувство Адама, возвращенного в рай, веселие Сына, поверившего в благость и щедрость Отца: мир есть Божий сад, – значит, и мой сад, потому что я сын Отца, и все Его – мое; господский или хозяйский сад – чужой; но сад Отца моего – моя «собственность», потому что мы любим друг друга и у нас все общее. «Станем гулять в саду и резвиться, и жизнь нашу благословлять» – разве это не значит: станем «наслаждаться в этом саду своею жизнью»? Но для «христианина» Л. Толстого «это очевидно нелепо», то есть, для него «очевидно нелепа» самая сущность учения Христова – не прежняя, рабская, а новая, свободная любовь к Богу, сыновность людей к Богу.

«Было „веселие“ сердца, а потому и благообразие», – говорит Достоевский о Макаре Ивановиче. «Благообразие» – от «веселия сердца». У христиан Л. Толстого нет «веселия», а потому нет и «благообразия» ни в жизни, ни, тем более, в смерти. В смерти-то именно и обнаруживается все скрытое языческое неблагообразие их жизни. Какая почти зверская обнаженность в этом, будто бы, исключительно русском народном отношении к смерти: «Где ему сапоги надобны? В новых сапогах хоронить не станут. А уж давно пора, прости, Господи, согрешение! Вишь, надрывается. А то разве дело – занял весь угол, да и шабаш. Нет тебе простору никакого». «Возьмут меня за руки и за ноги и швырнут в яму, чтобы я не вонял им под носом». Какие унижительные, невыносимые для человеческого достоинства положения человеческого тела и духа: у Ивана Ильича, который со своим ужасным криком просовывается и никак не может просунуться в черный, узкий мешок; у «хрюкающего по-свиному» татарина, которого режут в палатке для раненых; у купца Брежунова, который «застывает, раскорячившись, как мороженная туша»; у Анны Карениной, окровавленной, голой, бесстыдно растянутой на столе казармы. Рядом со всем этим «неблагообразием или прямо даже безобразием» – какая целомудренная стыдливость страдания, какое торжественное благообразие в «непостыдной и мирной кончине живота» у христиан Достоевского. Все герои Л. Толстого, от Левина до Нехлюдова в «Воскресении», чувствуют то, что, по словам его, Амиель чувствовал в продолжение всех тридцати лет своего дневника, и что мы все будто бы так старательно забываем, – то, «что мы все приговорены к смерти, и что казнь наша только отсрочена»; все они, как скупые, считают и пересчитывают десятки лет, годы, месяцы, дни, минуты, секунды остающейся жизни, с каждою секундою все больше и больше дрожат отвратительною заячьей дрожью и шепчут «аминь последней покорности». «– Да чего годы, месяцы! – восклицает умирающий отрок в рассказе старца Зосимы, – что тут дни-то считать, и одного дня довольно человеку, чтобы все счастье узнать». По уверению Кириллова и князя Мышкина, довольно даже «пяти секунд». Вот этих-то «пяти секунд», когда человеку открывается «высшая гармония», и когда вдруг во времени понимает он слово Ангела о том, что «времени больше не будет», – этого-то бесконечного мгновения, «продолжающегося, как молния», за которое стоит отдать всю жизнь, и уж, конечно, все тридцать лет

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
амиелевского заячьего трепета, – никогда не испытали ни христианские герои Л. Толстого, ни сам он: душа его не приняла огненного крещения («Иоанн крестил вас водою, а Я буду крестить огнем») и, сколько бы ни крестилась водой покаяния, останется великой, холодной язычницей, какой родилась, – в самом лучшем случае, только «оглашенною».

Взгляду умирающего князя Андрея, этому страшному буддийскому взгляду, который отталкивает жизнь с такою высокомерно брезгливостью, который проклинает все живое с такою отравляющей завистью: «Вы живете и думаете о живом, а я... мы не можем понимать друг друга», – так бесконечно противоположен предсмертный взгляд старца Зосимы: теперь, именно только теперь, через смерть идет он в жизнь, к живым, чувствует, что живые и мертвые «могут понимать друг друга»; так оправдывает, так любит и благословляет в смерти жизнь, как еще никогда: «Благословляю восход солнца ежедневный, и сердце мое по-прежнему поет ему, но уже более люблю закат его, длинные, косые лучи его, а с ними тихие, кроткие, умиленные воспоминания; милые образы изо всей долгой и благословенной жизни». Свете тихий святые славы – это самое древнее и самое юное, что только есть в христианстве. – «Гимн солнцу» св. Франциска Ассизского, «умилена радость» нашего Нила Сорского. «Свете тихий святые славы – пришедше на запад солнца, видевше свет вечерний, поем» – так, по преданию, пели еще первые христиане, выходя из катакомб. Это новая любовь людей к солнцу, новая радость жизни, неведомая древним: у тех, в самой глубине оргийного веселья, было всегда, как бы черная тень, предчувствие трагической скорби; у нас, в самой глубине христианской скорби, есть всегда предчувствие радости: эта скорбь к «веселию сердца». Чрезмерная радость древних кончается грустью; чрезмерная грусть наша кончается радостью, «смешивается с радостью, в воздыхание светлое преобразуется». Мы завидуем древним: а между тем никогда эллины, в самые лучезарные мгновения жизни своей, нагие, не стыдившиеся наготы в лучах солнца, так не радовались жизни, так не благословляли солнца, как первые христиане, выходя из подземного мрака своих катакомб. По этой-то тихой, грустной радости, по «торжественному благообразию» на бледных лицах, и узнавали их в языческой толпе. Это вообще величайшая радость, которая когда-либо была на земле: ею только люди живы и поныне. Когда в ночь на Светлое Христово Воскресение над нашими унылыми городами и бедными селениями, от края до края по всему лицу русской земли, гудят колокола, сияют огнями церкви, и раздается в них самая праздничная песнь из всех человеческих песен:

Христос воскрес из мертвых,  
смертию смерть поправ,  
и сущим во гробех  
живот даровав –

то мы, как бы мало не верили, все-таки чувствуем, что это еще доньше, после двух тысячелетий скорби – наша радость, наша песнь, что это у нас никогда не отнимется, и что в этом, хотя бы только в этом, мы одно с народом, что для нас, как для него, не окончательно потеряна возможность «пяти секунд высшей гармонии», того бесконечного мгновения, «продолжающегося, как молния», за которое стоит отдать всю жизнь человечества. И надо быть таким одиноким, таким несчастным, как теперешний Л. Толстой, несмотря на все его величие и все его счастье, чтобы совсем не участвовать в этой радости. Вся наша любовь и жалость к нему бессильны дать эту радость; на русское всенародное и наше «Христос воскрес» никогда не ответит он «воистину воскрес». Нет, тут мы не желали бы с ним поменяться: тут он беднее, чем самый бедный из нас.

Какая страшная неисповедимость Божьих судеб, какая мистическая несправедливость в этом беспощадном неравенстве: отнимается у Л. Толстого, который «думает иметь», и дается Достоевскому, который действительно, имеет. Почему? За что? Чем заслужил Л. Толстой это таинственное отвержение? Он ли не исполнил ветхого закона гораздо в большей мере, чем Достоевский? он ли не обличал себя, не каялся, не просил у Бога чуда «воскресения»? И вот, однако, все оказалось тщетным. Это ему не удалось – все удалось, только не это. А ведь как он был к этому близок, по крайней мере, на одно мгновение, в одной точке религиозного пути своего: кажется, один волосок отделял его от совершенного христианского сознания. «Все Бог сделал на радость человеку, – говорит дядя Ерощка, – ни в чем греха нет. Хоть с зверя пример возьми... – А уставщики наши говорят, что за это будем сковороды лизать. Я так думаю, что все одна фальшь... Зверь умнее человека – он не хуже тебя; такая же тварь Божья». Всякая тварь есть Божья тварь, все живое, животное – свято, все хорошо. – «Все хорошо, – говорит и старец Зосима. –

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Всякая-то травка, всякая-то букашка, все-то до изумления знают путь свой, не имея ума, тайну Божию свидетельствуют. – Любите животных. – И с ними Христос. Ибо для всех Слово, все создание и вся тварь, каждый листик устремляется к слову, Богу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие». Тут старец Зосима говорит почти то же, что дядя Ерощка. – «И с ними, со зверями, со всею тварью – Бог», – говорит Ерощка. «И с тварью Божьей Христос», – говорит Зосима. Вся разница лишь в том, что у дяди Ерощки есть Бог-Отец, но у него еще нет Христа, нет Сына Божьего, нет Слова-Логоса, нет сознания. Вот этого-то «почти», этого волоска, отделяющего бессознательную, немую, слепую религиозную стихию от религиозного сознания, зрения, слова – дядю Ерощку от старца Зосимы – Л. Толстой и не мог преодолеть никакими усилиями; этот волосок оказался для него непереступнее, чем бездна. Христианский «уставщик» старец Аким назвал самое святое, что было у истинного Л. Толстого, у дяди Ерощки, – любовь к животной жизни, к «Божьей твари», к богу-зверю – самым грешным, и «ухаживающими пугалами смерти и страданий» («будешь сковороду лизать, превратишься в кусок разлагающейся плоти») окончательно победил слепого и потому, несмотря на все свое могущество, бессильного дядю Ерощку. Только раз на одно мгновение дядя Ерощка, как будто, коснулся христианского сознания, Слова – в Платоне Каратаеве; но и тут недостаточно (мы видим только связь Каратаева с миром, как связь неотделимой, безличной, «совершенно-круглой молекулы» с единым круглым целым, но не связь его, как живой отдельной личности, отдельного живого тела с живым телом Христа – прошлою и будущею Церковью) – и тут Л. Толстой обессилел, изнемог, снова впал в свое не-сознательное язычество, в не-христианское сознание старца Акима – в христианство без Христа.

«Каждый листик, каждый луч Божий любите», – говорит старец Зосима. – «Клейкие весенние листочки, голубое небо люблю я, вот что! Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь», – говорит Иван Карамазов Алеше.

Как должен, казалось бы, христианин Алеша принять эту в высшей степени кара-мазовскую, плотоядную любовь к жизни, в которой так много «паучьего сладострастия», эту любовь насекомого к солнцу и меду клейких листочков, любовь чревом, помимо логики, против логики, – ибо ведь мир, несмотря на всю любовь Ивана к животной жизни, представляется ему все-таки безумным и «проклятым бесовским хаосом»? Не должен ли Алеша отвергнуть такую любовь, как нечто самое противоположное своей христианской любви, самое злое, грешное, языческое? Так рассудил бы, конечно, всякий ученик старца Акима. А вот как рассудил ученик старца Зосимы.

– Понимаешь ты что-нибудь в моей ахинее, Алешка, аль нет? – засмеялся вдруг Иван.

– Слишком понимаю, Иван: нутром и чревом хочется любить – прекрасно ты это сказал, и рад я ужасно за то, что тебе так жить хочется, – воскликнул Алеша. – Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить.

– Жизнь полюбить больше, чем смысл ее?

– Непременно так, полюбить прежде логики, и тогда только я и смысл пойму. Вот что мне давно уже мерещится. Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен.

Уж конечно, сам Достоевский не считал Алешу и старца Зосиму отпавшими от церкви – еретиками. А между тем, такое правое исповедание веры, если бы только люди его могли понять до конца, не казалось ли бы им за все историческое существование христианства, да и теперь все еще не кажется ли преступнее, соблазнительнее всякой ереси: «язычество» (ибо все-таки слишком ясно, что любовь Ивана Карамазова к жизни не есть «христианство», есть даже прямо «антихристианство», с точки зрения не только толстовского, но и всего вообще исторического «христианства») – итак, «язычество» – не как противоположная христианству, или отрицаемая им, «другая половина» мира, а как необходимая половина самого христианства; учение Христа, не как величайшее разъединение, а как соединение этих двух половин, двух полюсов, двух полов мира; казавшееся «христианством» и доньше кажущееся «анти-христианством» – не два, а одно; небо вверху и небо внизу, дневное и ночное – не два, а одно.

Только мы, современники Заратустры – Антихриста, можем понять всю



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) неимоверную новизну и дерзновенность этого «правого» исповедания.

«Bleibt mir der Erde treu, meine Bruder, mit der Macht eurer Tugend! Оставайтесь верными земле, братья мои, всю силую вашей добродетели! Ваша, все отдающая любовь и ваше познание да послужат смыслу земли». Так говорит Заратустра. Нам казалось доньше, что это и есть самое сильное слово Антихриста против Христа, что этот «смысл земли», эта «верность земле» с одной стороны, и смысл неземного, верность небу с другой – взаимно отрицаются, как ложь отрицается истиной. Мы поверили Л. Толстому и Ницше – всему тысячелетнему аскетическому христианству, поверили, что любить Бога, как Христос велел, значит «не жить эту земною жизнью вовсе», отречься от земли, возненавидеть землю.

«Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, – говорит старец Зосима, – ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоей и люби сии слезы свои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо оно есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным». Не только разумную «верность», но и кажущуюся безумною («прежде логики»), «исступленную» любовь к земле, а, следовательно, и любовь к весенним клейким листочкам и голубому, обнимающему землю, земному небу считает «великим даром Божиим» святой старец Зосима. И грешник Дмитрий Карамазов предчувствует эту же христианскую святость как будто нехристианской любви к земле в сошествии на землю богини Цереры, «Великой Матери», той самой, чье тело становилось живым хлебом в подземных Елевзинских таинствах:

С Олимпийския вершины  
Сходит мать Церера к нам...

.....  
Чтоб из низости душою  
Мог подняться человек,  
С древней матерью-землею  
Он вступи в союз навек.

«Но только вот в чем дело, – недоумевает он, – как я вступлю в союз с землею навек? Я не целую землю». Не потому ли именно он еще не христианин, что не умеет «целовать землю», подобно старцу Зосиме? Дмитрий уже чувствует, однако, что нельзя ему иначе «подняться душою из низости» своего карамазовского паучьего сладострастия, своей любви к земле «чревом», только чревом, – как заключив новый, освященный сознанием религиозный союз, «новый завет» с Землею, Великою Матерью. Но ведь это почти то же, что русская сибилла, «старица, живущая в монастыре на покаянии за пророчество», шепчет, выходя из церкви, на ухо юродивой хромоножке в «Бесах»: «Богородица что есть, как мнишь?» – «Великая мать, упование рода человеческого». – «Так говорит, великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная, всякая слеза земная – радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собою землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей не будет, таково, говорит, есть пророчество». «Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать». Этот новый завет пророчицы и старца Зосимы с одной стороны, Заратустры-Антихриста с другой: «будьте верными земле», «целуйте землю!» – исполняет и Алеша: он делает то, чего жаждет, но еще не умеет сделать Дмитрий – «заключает с матерью-землею союз навек». Ночью, после видения Каны Галилейской, таинственной вечера, где старец Зосима пьет «вино новое, вино радости новой, великой», – Алеша вышел из кельи в сад 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 слезами, и испступленно клялся любить ее, любить во веки веков». «Облей землю слезами радости твоя и люби сии слезы» – прозвенело в душе его. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны – и «не стыдился исступления сего». Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам иным». – «Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною. – С каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его – и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом». Прикосновение к «Великой Матери-сырой земле» дало ему новую силу, и с этою силою идет он, по завету старца, из своей монашеской пустыни в «мир», уже не только от земли к небу, как прежде, когда еще был «слабым», но и от неба к земле.

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Это – глубочайшее откровение христианства в русской, и во всемирной культуре. Доныне казалось нам, что быть христианином значит любить небо, только небо, отрекаясь от земли, ненавидя землю. Но вот христианство – не как отречение от земли, не как измена земле, а как новая, еще небывалая «верность земле», новая любовь к земле, новое «целование земли». Оказывается, что не только можно любить небо и землю вместе, но что иначе и нельзя их любить, как вместе, нельзя их любить раздельно, по учению Христа. Пока мы любим небо или землю не до конца, не до последнего предела неба и земли, нам кажется, как Л. Толстому и Ницше, что одна любовь отрицает другую. Надо полюбить землю до конца, до последнего края земли – до неба, надо полюбить небо до конца, до последнего края неба – до земли, и тогда мы поймем, что это не две, а одна любовь, что небо сходит на землю, обнимает землю, как любящий обнимает любимую (две половины, два пола мира) и земля отдается небу, открывается небу: «Тайна земная, по выражению Достоевского, соприкасается с тайною звездною»; – в этом-то «соприкосновении», соединении и заключается сущность если не исторического христианства, то самого учения Христова. Дерево жизни не только уходит в невинное голубое небо весенними клейкими листочками, но и в темное, вечно-рождающее, вечно-сладолюбивое «чрево» матери-сырой земли корнями своими. Пока земля не небесная – она все еще старая, языческая земля; пока небо не земное – оно все еще старое, не христианское, только кажущееся «христианским» небо. Но будет «новая земля и новое небо»: это значит будет земля небесная и небо земное. «Да приидет царствие Твое. – Да будет воля Твоя и на земле, как на небе». Не только на небе, но и на земле. Да соединит воля Твоя землю и небо, да будет земля и небо не два, а одно, как Я и Отец одно. Вот соль соли в учении Христовом; вот уже не вода, а «огонь» крещения. Крещенные только водою, мы этого не поняли, и теперь лишь начинаем понимать, что, не поняв этого, мы, собственно, ничего не поняли в христианстве.

Понял это или, вернее, почуял и высказал с такою силою первый из людей в современной Европе – Достоевский. И не простая случайность то, что именно в наше время, то есть на рубеже двух веков, обещающих быть самыми противоположными XIX и XX, именно в нашей стране, в России, то есть на рубеже двух самых противоположных культурных стихий, Европы и Азии, произошло соприкосновение таких невероятных религиозных крайностей, как это глубочайшее понимание христианства у Достоевского и совершенно обратное понимание, или, вернее, глубочайшее непонимание, бессознательное извращение христианства у Л. Толстого. Еще незримое столкновение этих двух крайностей, еще не совершившийся, но неизбежный их поединок и есть ежелью не окончательный, то уже предсказывающий «начало конца» и, во всяком случае, самый вещий символ, знамение нашего времени. И надо было так ожесточиться, так «окаменеть сердца», как мы их окаменели во всем, что касается религии, для того, чтобы «слыша, не слышать, и видя, не видеть» этого знаменья.

Не только, впрочем, по отношению к Достоевскому, но и друг к другу эти два обращенные в разные стороны и, однако, неодолимо сросшиеся лица нашего времени, по преимуществу из всех времен – двуликого Януса – Л. Толстой и Ницше поразительно противоположны в своем подобии и согласии. Они так подобны и согласны, потому что общее им обоим понимание учения Христова как буддийского нигилизма, как воли к уничтожению, к небытию, есть только самая крайняя точка, предел одного и того же религиозного пути, одного и того же понимания, которое развивалось и углублялось почти за два тысячелетия исторического одностороннего, умерщвляющего христианства. Когда Ницше в своем Антихристе утверждает, что «христианство есть доныне самая совершенная форма смертельной ненависти ко всему реальному» (*eine Todfeindschafts-Form gegen der Realitat, die bisher nicht ubertroffen ist*) или, что «крест служит знаменем для самого подземного заговора, который когда-либо доныне существовал – против здоровья, красоты, счастья, мужества, духа, доброты сердца, против самой жизни», – когда Ницше все это утверждает, он, конечно, не религиозно, не мистически, но исторически прав; действительно, за девятнадцать веков христианской культуры, в которых черный монашеский цвет преобладает не только в одежде, которые исполнены скорбью и страхом «к веселию сердца», – так, почти исключительно так отражалось учение Христово, если не в чувствах, то в сознании людей; так отражается оно и доныне в сознании Л. Толстого и самого Ницше. Но есть ли это истинное, окончательное понимание Христа? – вот вопрос, которого не разрешил и даже вовсе не коснулся Ницше. Оба они, Л. Толстой и Ницше, только довели до последней крайности всегда существовавшее одностороннее, аскетическое, кажущееся христианским, на самом деле вовсе не христианское, а буддийское понимание христианства. И для нас важна не противоположность

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) последних выводов, которые они делают с этой точки зрения; для нас неважно то, что Л. Толстой считает Евангелие «благою», а Ницше – «злой вестью», «schlimme Botschaft», «Dysangelium», один – величайшим благодеянием, другой – «величайшим преступлением против человечества» – «das grosste Verbrechen an der Menschheit»; для нас важнее всего это глубочайшее согласие и даже совершенное совпадение самой исходной точки толстовского и ницшеанского антихристианства – совпадение, которое, впрочем, и в последних выводах приводит обоих, одного к сознательному, другого к бессознательному кощунству над одним и тем же – над мистической сущностью учения Христова: Я и Отец одно.

Да, вот кому из всех людей нашего времени всего более следовало, и, увы, всего менее возможно было услышать друг друга, лицом к лицу поговорить о том, что ведь недаром их обоих одинаково мучило всю жизнь, – о Христе – Л. Толстому и Ницше. Но они разошлись, эти противоположные близнецы нашего времени, как будто нарочно стараясь не замечать друг друга, как будто каждый из них втайне чувствовал, что лучше ему не думать о другом, не заглядывать в лицо другому слишком пристально. Другим и себе казались они дерзновенными: но для этой беседы не хватило у них дерзновения: каждый из них боялся другого как двойника своего.

С какою странною, несвойственной ему легкостью отзывается о христианстве Л. Толстого Ницше: он только понял, что это – величайший «нигилист» и «анархист современной Европы, опаснейший разрушитель и отрицатель, предвозвестник „воли к небытию“». Но за прозрачным оборотнем, за старцем Акимом так и не увидел Ницше истинного Л. Толстого, *ens realissimum* – дядю Ерощку, «великого язычника» – бесконечно верного земле, невольного союзника Заратустры-Антихриста.

С еще большим легкомыслием отнесся Л. Толстой к Ницше. В статье: «Что такое искусство», говоря о «наглости» и всевозможных «пакостях и гадостях» современных декадентов, символистов, эстетов, которых он с простодушной бранью сваливает в одну кучу, – Л. Толстой называет Ницше «пророком» этих «пакостников». И тут же замечает, что «идеал сверх-человека есть в сущности старый идеал Нерона, Стеньки Разина, Чингиз-хана, Робер Макера, Наполеона и всех их соумышленников, приспешников и льстецов» (XV т., 202, 203). Через несколько лет, в заграничном издании «Воскресения», по поводу самых отвязанных злодеев, каторжных и бродяг, с еще большим цинизмом и легкомыслием замечает он, что эти мерзавцы «предвосхитили учение Ницше и считают все возможным и ничто не запрещенным и распространяют это учение сначала между арестантами, а потом между всем народом» (ч. III, гл. XIX, стр. 469). Это уж, кажется, именно то, что Пушкин называл «простодушною клеветою». Не только в Европе, но и у нас, в России, где не в одних уличных листках с Ницше мало церемонятся, никто не доходил в отзывах о нем до такой развязности.

Да, они разошлись с поразительным невниманием друг к другу, и чувствуется, что они должны были именно так разойтись, что ничего больше не оставалось им сделать. И столь же мало, как сами они, поняли и мы, современники, их глубочайшее внутреннее подобие и согласие в противоположности. А между тем, чтобы это понять, не надо исследовать глубин их религиозного созерцания: достаточно лишь несколько пристальнее взглянуться в эти две человеческие жизни. Великий язычник, дядя Ерощка исполнил в своей жизни именно то, о чем только мечтал и что проповедовал Ницше, но что для него самого оказалось неисполнимым; своим мученическим житием – потому что настоящей человеческой жизни у Ницше вовсе не было, – своим медленным «распятием» совершил он именно то, чего так тщетно требовал от себя Л. Толстой. Каждый из них действиями своими как будто нарочно всю жизнь опровергал свое собственное учение и проповедовал учение другого: Л. Толстой – язычество Ницше, Ницше – христианство Л. Толстого.

Л. Толстой хотел раздать, но не только не роздал, а приумножил свое имение: «Я построил себе дома, насадил сады, приобрел себе слуг и служанок, также крупного и мелкого скота было у меня больше, нежели у всех бывших прежде меня в Иерусалиме; собрал себе серебра и золота и сделался великим и богатым больше всех», – рассказывает он о себе в «Исповеди» словами Царя Соломона. Всей своей жизнью Л. Толстой показал, что в условиях современной культуры собственность – не «слабая паутина», а все еще самая крепкая из цепей для человеческого духа. Ницше доказывал нелепость христианского отречения от собственности; на деле же он был таким же естественным расточителем, бессеребренником, как Алеша Карамазов и князь Мышкин; он

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosoff.org  
просто никогда не знал цены деньгам; если бы не заботы близких, он прожил бы нищим и умер бы, не имея, где преклонить голову.

Л. Толстой, уже чувствуя всю бессмыслицу и безобразие войны, готов был, однако, подобно князю Андрею, «отдать все за минуту славы, торжества над людьми», за «георгиевский крестик». Ницше, возобновляя, по уверению Л. Толстого, разбойничий идеал Чингиз-хана и Стеньки Разина, сделался добровольно братом милосердия во время франко-прусской войны 1871 года и так самоотверженно ухаживал за больными, что заразился дифтеритом, едва не умер и никогда уже не мог оправиться от последствий этой болезни. Проповедник жестокости, был он в жизни «кротчайший из людей на земле», производивший на близко знавших его отчасти такое же впечатление рыцарского благородства и детской чистоты, как Идиот Достоевского.

Л. Толстой видел во всякой, даже самой чистой любви полов нечто «свиное, стыдное, мерзкое»; проповедовал прекращение рода человеческого посредством целомудрия. Но это не помешало ему сохранить «нескверным брачное ложе» в течение сорока лет, прижить тринадцать человек детей и быть самым счастливым отцом самого счастливого семейства, чем-то вроде ветхозаветных патриархов Авраама, Исаака и Иакова. Ницше проповедовал оргийное сладострастие; но, кажется, он мог бы сказать, подобно князю Мышкину: «я по болезни моей совсем женщин не знаю»; а может быть, и наоборот, он был болен, потому что не захотел узнать женщин. Когда врачи советовали ему жениться, грозя в противном случае самым плачевным исходом нервной болезни – сумасшествием, он предпочел последнее. У Ницше была такая же неодолимая, «исступленная» стыдливость и целомудренность, как у Алеши.

Л. Толстой всегда жаждал гонений и всегда с удивительной легкостью получал признания людей; выражал христианское презрение к человеческой славе, к почестям, а в действительности наслаждался ими, как никто из людей. Ницше, считая любовь к славе высокою добродетелью, как будто нарочно поступал так, чтобы заслужить самый язвительный из терновых венцов; уходил от людей в свое великое одиночество – может быть, величайшее, которое испытал человек на земле – как христианские отшельники; так и не увидев своей славы, выпил он до дна всю чашу стыда своего, с бесконечной гордостью, похожую на бесконечное смирение, напоминавшее тех, о которых сказано: «Блаженны вы, когда будут гнать вас за имя Мое».

Л. Толстой проповедовал умерщвление плоти. Но ежели есть человек, который все еще невинною, язычески-святою любовью любит плоть, «прежде логики», «нутром», «чревом», любит «весенние клейкие листочки и голубое небо» – это, конечно, он. Теперь, в вечернем сиянии старости, мог бы он сказать про всю свою жизнь то, что об одной лишь части ее говорит в «Исповеди» словами Библии: «Чего бы глаза мои ни пожелали, я не отказывал им, не возбранял сердцу моему никакого веселья». Ницше проповедовал святость плотских наслаждений; но кто меньше познал их, кто более суровым отречением, более тяжкими духовными веригами умертвил плоть, чем он? Кто более нарушил те новые заповеди, которые хотел дать людям Заратустра-Антихрист? Он говорил, что надо жить так, как будто «все позволено», но в действительности он себе ничего не позволил. Толстой говорил, что все запрещено, и, однако, все себе позволил. Ницше мог бы сказать о себе: «Вкушая, вкусих мало меду и се аз умираю». Самое искреннее признание Л. Толстого, которого он, конечно, не сделает, было бы, кажется, похоже на признание Ивана Карамазова и Нехлюдова: «И я жить хочу!» – «Уж как припал я к этому кубку, то не оторвусь от него, пока его весь не осилю... Я спрашивал себя много раз: есть ли в мире такое отчаяние, чтобы победило во мне эту исступленную и неприличную, может быть, жажду жизни, и решил, что, кажется, нет такого». В последние минуты свои, уже чувствуя приближение безумия и вспоминая весь пройденный им крестный путь, все неизменные муки тела и духа, которые привели его к этой Голгофе безумия, – Ницше с жалкою усмешкою назвал себя «распятым Дионисом». Но, конечно, в действительности был он более «распятым», нежели «Дионисом». Теперь, когда он умер, мы можем прямо сказать: над жизнью этого человека сияет венец не только человеческой славы; это был больше, чем гений, – это был святой, равный величайшим святым и подвижникам прошлых веков. Если над жизнью Л. Толстого засияет какой-нибудь венец, то уж во всяком случае – не этой святости.

Каждый из них воплотил в своей жизни то, чего сам боялся и чего хотел другой: Л. Толстой – не христианскую, Ницше – не языческую святость. Смерть Ницше, бессмертие Л. Толстого, смерть заживо и заживо бессмертие – все это на наших глазах совершилось, хотело, требовало быть понятым, вопияло к нам,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
но мы все-таки ничего не поняли, – кажется, и до конца не поймем.

И чем они противоположнее, тем согласнее, тем подобнее. Не только оба одинаково отступили от Христа, но и одинаково, помимо воли своей, прикоснулись, если не к историческому христианству, то к истинному учению Христову, по крайней мере, в некоторых точках своих религиозных путей – Л. Толстой в своей бессознательной стихии через дядю Ерошку и Платона Каратаева («ни в чем греха нет, все на радость людям создано»); Ницше – на тех последних ужасающих пределах своего религиозного сознания, которые привели его к бездне. Не буду здесь указывать на все эти точки прикосновений, возьму лишь две из них.

В одном из своих последних произведений, в «Сумерках Идолов», возвращается Ницше к тому вопросу, с которого начал свой религиозный путь: «Психологическое исследование оргазма, – говорит он, – как через край переливающегося чувства жизни и силы, в котором сама боль действует, подобно возбудителю, дало мне ключ к пониманию трагического. – Утверждение жизни, даже в самых ее темных и жестоких загадках, воля жизни, которая радуется своей неисчерпаемости в пожертвовании своими высочайшими типами – вот что я назвал началом Диониса, вот в чем угадал я мост к психологии трагического поэта. Не для того, чтоб освободиться от страха и жалости, не для того, чтобы исцелиться от опасного душевного недуга посредством его сильного и мгновенного разряжения, – как понимал Аристотель, – но для того, чтобы по ту сторону страха и жалости осуществить в себе самом вечную радость бытия, ту радость, которая включает в себя и радость уничтожения... Здесь я снова касаюсь точки, из которой некогда я вышел: „Рождение Трагедии“ было моею первою переоценкою всех цен; здесь я возвращаюсь на ту почву, из которой растет моя воля, моя сила... – я, последний ученик философа Диониса, – я учитель вечного Повторения...» И в другом отрывке, уже в личных признаниях, говоря о трагедии своей собственной жизни и благословляя неизмеримые телесные и душевные страдания, которые дала ему болезнь: «Необходимое нам надо не только терпеть, но и любить... Amor fati – любовь к року: вот мое самое внутреннее существо». Ежели то, что сказано и не досказано в этом слишком все-таки робком признании, довести до последней черты, то не окажется ли «самое внутреннее существо» Заратустры-Антихриста и существом Достоевского, Макара Ивановича, старца Зосимы, князя Мышкина? Не произошла ли именно там, на Голгофе, последняя и величайшая трагедия, в которой то, что Ницше на своем преднамеренно и насильственно анти-христианском языке называет «началом Диониса», *dionysisch*, выразилось с такою силою и окончательною ясностью, с какой не выражалось оно ни в одной из древних эллинских трагедий, где лицо Диониса еще явно – ни в Прометее, ни в Эдипе, ни в Вакханках? Не обрадовалась ли именно там, на Голгофе, как еще никогда и нигде не радовалась, воля жизни своей неисчерпаемости в пожертвовании своим высочайшим типом – Тем, Которого «весь мир не стоил».

Трагическое «утверждение жизни в самых ее темных и жестоких загадках»? Другими словами сказанное, не есть ли это самое, что и Макар Иванович говорит: «А что тайна, то оно даже тем и лучше: страшно, но сердцу и дивно, и страх сей к веселию сердца» – конечно, к самому трагическому, вакхическому, «дионисовскому» веселию, самому опьяняющему из всех веселий. Это страшное оргийное «веселие», это опьянение, которого не стыдятся сладострастно-девственные вакханки, не есть ли то самое «исступление», «исступленное целование земли», «Великой Матери», которого не стыдится учить и старец Зосима? «Радость бытия, включающая в себя и радость уничтожения»? Не есть ли это опять-таки другими, нарочно до-христианскими словами сказанное: «Печаль вместе с радостью смешивается и в воздыхание светлое преобразуется», – конечно, в светлое воздыхание самого юного, самого земного и человеческого-страдающего из богов, Диониса? «И всякая тоска земная, и всякая слеза земная радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собою землю на поларшина в глубину, то тотчас о всем и возрадуешься. Таково есть пророчество». Разве мы не помним, чье это пророчество: «Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет».

«Хорошо на свете, милый», – говорит Макар Иванович. «Все хорошо», – говорит и старец Зосима. Все хорошо, потому что все необходимо и в этой своей необходимости божественно-свободно. И Макар Иванович, и старец Зосима исполнили самую таинственную из всех заповедей Заратустры: не только терпят они, но и любят необходимое. «Любовь к року», «Amor fati» – не есть ли это другими словами сказанное: Отче, да идет чаша сия мимо Меня; впрочем не

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Моя, а Твоя да будет воля. «Любовь к року» не есть ли «самое внутреннее существо» Героя последней и величайшей трагедии – любовь Сына к Отцу?

Здесь Фридриха Ницше отделяет от Достоевского такой же волосок, как и дядю Ерошку (который понял по-своему, что «все хорошо», что «ни в чем греха нет», и любит все естественное, все необходимое) от старца Зосимы.

Как же не понял этого сам Ницше? Как не почувствовал он благоухания виноградных лоз, Дионисовой крови над таинственной вечерей, где в кровь претворилось «вино новое, вино радости новой»? Как не узнал он, «последний ученик Диониса», своего Учителя под эту еще темную, но уже светлеющую, сквозящую, почти прозрачную, почти упавшую личину? Как не узнал он лица Его в лице Того, Кто сказал: я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой Виноградарь. Кто жаждет, иди ко мне и пей.

Но действительно ли не узнал он Его? Или только не хотел узнать, обманывал себя и притворялся, что не узнает? Не от ужаса ли этого последнего познания и признания ушел он в свое безумие, заживо умер, навеки онемел, чтобы только не воскликнуть: Ты победил, Галилеянин! Ежели, впрочем, он и скрыл эту тайну свою от себя самого, то все же – не от нас: мы уже почти догадались, почти знаем, какого именно «Диониса» был Заратустра «последним учеником», какого «вечного Повторения», Возвращения (Wiederkunft), возвратного, второго Пришествия был он невольным учителем и безмолвным предвозвестником.

Ницше Л. Толстому и Л. Толстой Ницше могли бы сказать то же, что Алеша говорит своему «противоположному близнецу», брату Ивану: «Вот что мне давно уже мерещится – половина твоего дела сделана и приобретена; теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен». Никто не мог спасти Ницше от него самого, от того ужасного двойника, который являлся ему в бреду, – никто, кроме дяди Ерошки, с его бессознательною змеиною мудростью и голубиною простотою. Никто не мог спасти Л. Толстого от него самого, от высасывающего кровь из дяди Ерошки христианского упыря и оборотня, старца Акима, – дикто, кроме Заратустры, с его лучезарным, как солнце, аполлоновским, убивающим все призраки, сознанием. Эти два противоположные близнеца не внешне, а внутренне, мистически-реально, сами того не зная, не желая, вечно стремились друг к другу, искали друг друга, чтобы соединиться, как две разорванные половины какого-то единого существа – не нашего ли собственного «самого внутреннего существа», не нашего ли будущего Духа, который уже дышит над нами и хочет воплотиться в нас? Тоскующие половины так и не встретились: оба они, Л. Толстой и Ницше, погибли. Ибо для Христа, для истинного Слова и Воскресения Л. Толстой точно так же погибает в своем бессмертии, как Ницше в своей смерти.

Но, разойдясь в действительности, они все-таки встретились в нашем сердце и здесь начали свою тихую, страшную беседу, свой неразрешимый и всерешающий спор. Понять этот спор до конца, быть посредником и судьей в этой таинственной тяжбе мог бы только один человек – Достоевский. Две разъединенные половины нашего духа, которые воплотились на наших глазах в Л. Толстом и в Ницше, – задолго до этого воплощения Достоевский уже носил в себе самом: всю жизнь он только об этом раздвоении и думал, этим раздвоением только и мучился.

Мы видели отношение обоих русских писателей порознь к христианству и к тому, что кажется противоположным христианству; теперь должны мы исследовать последнюю борьбу Христа и Антихриста, последние глубины раздвоения у Достоевского и Л. Толстого; не найдем ли в этих глубинах исхода к недостижимому для них, но уже возможному, если не для нас, то для тех, кто идет за нами, – последнему соединению?

Глава пятая

Две нити вместе свиты,  
Концы обнажены.  
То «да» и «нет» не слиты.  
Не слиты – сплетены.  
Их темное сплетенье  
И тесно, и мертво;  
Но ждет их воскресенье,  
И ждут они его:  
Концы соприкоснутся,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Проснутся «да» и «нет»,  
И «да» и «нет» сольются,  
И смерть их будет Свет – [18]  
свет, кажущийся столь унылым и будничным, нетаинственным, на самом деле  
столь полный тайны, столь радостный и предзнаменующий, свет последнего  
раздвоения и соединения, молнии, соединившей небо и землю – свет  
Электричества. Да, еще там, в явлениях до-животной природы, в механике  
неодушевленной материи – притяжение и отталкивание атомов,  
центростремительная и центробежная сила движущихся солнц, положительный и  
отрицательный полюс электричества; выше – в развитии органическом  
(«эволюции»), разделение и объединение сочлененных частей  
(«дифференциация», «интеграция»), противоположность полов – этих животных  
полюсов; еще выше – в явлениях сверхфизических, метафизических,  
нравственных – добро и зло, любовь к другим, любовь к себе; в явлениях  
всемирной истории – так называемая «языческая» и так называемая  
«христианская», вернее – «буддийская» культура, крайнее утверждение и  
крайнее отрицание обособленной личности, ее последнее «да» и последнее  
«нет»; наконец, в самой высшей, мистической области – борьба кажущегося  
«Христа» и кажущегося «Антихриста», Богочеловека и человекобога, – вот  
восходящие ступени этого космического раздвоения, борьбы и согласия двух  
половин, двух полюсов, двух полов мира – Двух, которые будут Одно, которые  
суть Одно в тайне Троицизма («Я и Отец Одно», Сын, Отец, Дух – Три Одно);  
вот ступени космической полярности, которая, более или менее, всегда была  
открыта религиозному сознанию человечества, но с окончательною ясностью  
открывается только нашему современному, или, точнее, будущему религиозному  
сознанию. Мы теперь более, чем когда-либо предчувствуем, что –

Концы соприкоснутся,  
Проснутся «да» и «нет»,  
И «да» и «нет» сольются,  
И смерть их будет Свет –  
именно свет нашей религии, свет последнего соединения – искра, которая  
вспыхивает только между «концами», между полюсами последнего раздвоения;  
Свет, о котором сказано, что Он «во тьме светит, и тьма не объяла Его»  
(Иоанна I, 5).

«Раздвоение всю жизнь во мне было», – признается Достоевский в одном из  
своих предсмертных писем. И раньше, устами Подростка: «Жажда благообразия  
была в высшей мере, и уж, конечно, так; но каким образом она могла  
сочетаться с другими, уж Бог знает какими жаждями (здесь разумеется  
сладострастие, „душа паука“, которую чувствует в себе Подросток) – это для  
меня тайна. Да и всегда было тайною, и я тысячу раз дивился на эту  
способность человека (и, кажется, русского человека по преимуществу)  
лелеять в душе своей высочайший идеал рядом с величайшею подлостью, и все  
совершенно искренно. Широко ли это особенная в русском человеке, которая  
его далеко поведет, или просто подлость – вот вопрос». Кажется, из всех  
вопросов, представлявшихся самому Достоевскому, это был самый темный и  
жгучий. Ежели он исследовал его главным образом по отношению к сознанию  
современного культурного русского человека, то все же чувствовал связь  
этого вопроса и с бессознательной религиозной стихией русского народа,  
может быть, не только на всем протяжении его всемирно-исторических судеб,  
но и в последней точке его сверх-исторической религиозной судьбы – в  
отношении русского народа, «народа-богоносца», завершителя, в глазах  
Достоевского, всемирной культуры – к христианству.

«Вижу, – рассказывает в дневнике писателя за 1873 год святой старец,  
монах-исповедник, – вижу, вползает ко мне раз мужик на коленях. Я еще из  
окна видел, как он полз по земле. Первым словом ко мне:

– Нет мне спасения: проклят! И что бы ты ни сказал – все одно проклят!

Я его кое-как успокоил; вижу, за страданием приполз человек издалика.

– Собрались мы в деревне несколько парней, – начал он говорить, – и стали  
промежду себя спорить: „кто кого дерзостнее сделает“? Я по гордости  
вызвался перед всеми. Другой парень отвел меня и говорит мне с глазу на  
глаз: „Это никак невозможно тебе, чтобы ты сделал так, как говоришь.  
Хвастаешь“. Я ему стал клятву давать. „Нет, стой, поклянись, говорит, своим  
спасением на том свете, что все сделаешь как я тебе укажу“. Поклялся.  
„Теперь скоро пост, говорит, стань говеть. Когда пойдешь к причастию,  
причастье прими, но не проглоти. Отойдешь – вынь рукой и сохрани. А там я

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) тебе укажу“. Так я и сделал. Прямо из церкви повел меня в огород. Взял жердь, воткнул в землю и говорит: „Положи!“ Я положил на жердь. „Теперь, говорит, принеси ружье“. Я принес. „Заряди“. Я зарядил. „Подыми и выстрели“. Я поднял руку и наметил. И вот только бы выстрелить, – вдруг предо мною как есть крест, а на нем Распятый. Тут я и упал с ружьем в бесчувствии».

«Во-первых, – заключает Достоевский, – мне именно удивительно, удивительно всего более – самое начало дела, то есть, возможность такого спора и состязания в русской деревне: „кто кого дерзостнее сделает?“ Ужасно на многое намекающий факт, а для меня почти совсем даже и неожиданный». В самом деле, с обычной точки зрения Достоевского: «Русский народ весь в Православии и в идее его, более в нем и у него ничего нет, да и не надо, потому что Православие все», – с этой точки зрения подобный факт «совсем неожидан» и даже почти необъясним; а между тем, по мнению самого Достоевского, факт этот в высшей степени значителен: «В этом факте есть нечто, – говорит Достоевский, – изображающее нам весь русский народ в его целом. – Это прежде всего – забвенье всякой мерки во всем, потребность отрицания в человеке, иногда самым неотрицающим и благоговящим, отрицания всего, самой главной святыни сердца своего, самого полного идеала своего, всей народной святыни во всей ее полноте, перед которой сейчас лишь благоговел, и которая вдруг как будто стала ему невыносимым каким-то бременем. – Иногда тут просто нет удержу. – Тут иной русский человек готов порвать все, отречься от всего: от семьи, обычая, Бога. – Стоит только попасть ему в этот вихрь – круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственных русскому народному характеру». В частном, только что рассказанном случае, что собственно происходило в душе «искусителя», того, кто придумал и сделал вызов? «Может быть, – говорит Достоевский, – давно уже, с детства, эта мечта заползла в душу его, потрясла ее ужасом, а вместе с тем мучительным наслаждением. Что придумал он все давно уже, и ружье, и огород, и держал только в страшной тайне, – в этом почти нет сомнения. Придумал, разумеется, не для того, чтобы исполнить, да и не посмел бы, может быть, один никогда. Просто нравилось ему это видение, пронизало его душу изредка, манило его, а он робко подавался и отступал, холодея от ужаса. Один момент такой неслыханной дерзости, а там – хоть все пропадай! И уж, конечно, он веровал, что за это ему вечная гибель; но – был же я на таком верху!» И в самую минуту исполнения, когда он уже целился из ружья в Причастие, на дне души у обоих – у жертвы так же, как у искусителя – «должно было быть непременно, – заключает Достоевский, – некоторое адское наслаждение собственною гибелью, захватывающая дыхание потребность нагнуться над пропастью и заглянуть в нее, потрясающее восхищение перед собственною дерзостью».

Это пушкинское:

Есть упоение в бою  
И бездны мрачной на краю..  
Все, все, что гибелью грозит,  
Для сердца смертного таит  
Неизъяснимы наслажденья.

Да, конечно, это – родное, русское, слишком русское, может быть, никому в такой мере, как нам, русским, непонятное.

Впрочем, в большей или меньшей мере, и у других народов, в истории всех культур, всех религий, это было. «Человек любит созидать и дороги прокладывать, – говорит Достоевский в „Записках из подполья“». – Но отчего же он до страсти любит тоже разрушение и хаос? Вот это скажите-ка! – Я уверен, что человек от настоящего страдания, то есть от разрушения и хаоса, никогда не откажется. Страдание – да ведь это единственная причина сознания». А радость сознания, познания делает человека богоподобным. Любовь к разрушению и хаосу кажется безумною; но в последней глубине этого безумия чувствуется возможность какой-то новой, «змеиной» мудрости, какого-то нового познания: «Вкусите от Древа Познания и станете, как боги». Потому-то и есть для человека «упоение» на краю самых мрачных бездн, потому-то он и тянется к ним, что в последней глубине этого мрака все мерещится ему какой-то новый свет, выход в какую-то другую половину мира, в другое, ниже небо, которое, может быть, лишь кажется другим, а на самом деле есть все то же небо, только иначе созерцаемое; в последней глубине разрушения и хаоса – новое созидание и гармония; в последней глубине кощунства – новая религия; в лице подземного Титана, помраченного Ангела, – лик Светоносного, Люцифера, лик другого Бога, который опять-таки, может быть, только кажется другим, а на самом деле есть все тот же Бог, только



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
иначе созерцаемый: в таком случае – зло не для зла, а для нового высшего добра; отрицание не для отрицания, а для нового высшего утверждения.

Боги? Я не бог, –  
Но чувствую себя я равным богу, –  
говорит у Гёте Прометей.  
Я вечен, как они.  
Мы вечны все.  
Не помню я начала моего  
И не хочу конца.  
Конца не вижу,  
Итак, я вечен, потому что есмь!

.....  
Здесь я сию, творю людей  
По моему подобию – племя,  
Мне равное,  
Способное страдать и плакать,  
Вкушать и наслаждаться  
И вас, богов, не чтить,  
Как я!

Вот последнее религиозное сознание того «потрясающего восхищения собственной дерзостью», о котором говорит Достоевский по поводу парня, стрелявшего в Причастие; вот одно из двух вечно борющихся религиозных начал – противоположное олимпийскому, начало титаническое и вместе – оргийное, вакхическое, «дионисовское».

Но одно начало не может уничтожить другое: кажущееся кощунство, будучи доведено до конца, становится лишь обратной формой отрицаемой, противоположной религии; в кажущемся отрицании скрыто утверждение; по мере усиления отрицательного полюса усиливается и положительный; и когда сила в обоих полюсах достигнет крайнего напряжения, противоположные токи силы должны, наконец, встретиться и разразиться.

В ту минуту, когда несчастный уже поднял ружье, чтобы выстрелить, в душе его произошло, говорит Достоевский, «нечто совсем особенное»: ею овладел «мистический ужас, самая огромная сила над душой человеческой. – Но сильная душа парня с этим ужасом еще могла вступить в борьбу; он доказал это. – И уже потому, что жертва выдержала такое давление ужаса, нараставшего прогрессивно, повторяю опять, она была несомненно одарена огромною душевною силою. – Сила ли это, впрочем, или в последней степени малодушие? Вероятно, и то, и другое вместе, в соприкосновении противоположностей. – И вот, в самый последний момент – невероятное видение (Распятый на кресте) предстало ему... все кончилось».

«И то, и другое вместе, в соприкосновении противоположностей», – говорит Достоевский: тут уже наша мысль выражена почти нашими словами: «И то, и другое вместе» –

Две нити вместе свиты.  
«Соприкоснулись противоположности» –

Концы соприкоснутся,  
Проснутся «да» и «нет»,  
И «да» и «нет» сольются,  
И смерть их будет Свет.  
Этим-то страшным Светом, этою-то ослепительною молнией, искрою, которая зажигается между соединенными полюсами, и было представшее безумцу «невероятное видение» – конец всего.

Можно ли, однако, говорить о таких мистических предметах по поводу ничтожного случая, рассказанного Достоевским? Не произошло ли здесь кощунство не столько от религиозной идеи, сколько от отсутствия всякой идеи – от простого невежества и дикого суеверия? Нас, впрочем, занимает собственно не самый случай, а Достоевский, который задумывается над ним своею глубочайшею и мучительнейшею думою, который утверждает с одной стороны, что «русский народ весь в православии», что «больше у него нет ничего, да и не надо», – а с другой, что эти «два народные типа», «искуситель и жертва», надругавшиеся над величайшею святынею православия, «изображают нам весь народ в его целом». Конечно, у них не было, продолжает Достоевский, ясной догматической веры, полного сознания того, что они делают, но было так же, как у всего народа, некоторое «сердечное знание

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) Христа», ибо «очень многое, – прибавляет он, – можно знать бессознательно». И уж во всяком случае самый бунт, самый спор о том, «кто кого дерзостнее сделает», вырос в них обоих «почти до сознательной идеи». Но пусть Достоевский преувеличивает, пусть даже все это только след средневекового до-христианского варварства, нечто подобное тому, что происходило и на Западе в шабашах ведьм или в «черных мессах», – пусть все это только мутная лужа в колее проселочной дороги, – не отразилась ли и в ней, в этой луже, опрокинутая глубина того же самого звездного неба, которое отражается во всем океане исторической народной жизни? Еще, к сожалению, несозданная психология русской истории, в особенности последних трех веков, не дала ли бы права обобщать этот случай, ничтожный по внешнему, огромный по внутреннему значению своему, именно так, как это сделал или почти сделал Достоевский?

Вот что рассказывает в «дневнике» своем Корб, [19] секретарь посольства австрийского императора Леопольда, о знаменитом «Всешутейшем Соборе» Петра Великого. Дело происходит в Москве, в 1699 году, во время страшного розыска и казни стрельцов, когда Петр, как выражается Пушкин, был «по колена в крови». – «Февраля 21. – Особа, играющая роль Патриарха, со всюю труппою своего шутовского духовенства, праздновала торжественное посвящение богу Вакху дворца, построенного Царем и обыкновенно называемого дворцом Лефорта. Шествие, назначенное по случаю этого обряда, выступило из дома полковника Лимы. Патриарха весьма приличное облачение возводило в сан Первосвященника: митра его была украшена Вакхом, возбуждавшим свою наготю любовные желанья; Амур с Венерою украшали посох, чтобы показать, какой паствы был сей пастырь. За ним следовала толпа прочих лиц, изображавших вакханалию: одни несли большие кружки, наполненные вином, другие – сосуды с медом, иные – фляги с пивом, с водкою, последним даром в честь Сына Земли. И как, по причине зимнего времени, они не могли обвить свои головы лаврами, то несли жертвенные сосуды, наполненные табаком, высушенным на воздухе, и, закурив его, ходили по всем закоулкам дворца, выпуская из дымящегося рта самые приятные для Вакха благоухания и приличнейший фимиам...»

Вот одна из самых загадочных черт в столь загадочном и теперь, несмотря на все объяснения, лице Петра. Конечно, и в этом кощунстве многое должно поставить на счет простодушного варварства, грубости, самодурства и даже просто невежества: в значительной мере, они сами не знают, что творят. Может быть, впрочем, отчасти и знают; может быть, тут, действительно, есть и так восхищающая наших западников, так легко и поспешно извиняемая ими в Петре, полусознательная борьба «оружием смеха» с неподвижными формами древнерусского быта, которые, во что бы то ни стало, ему надо разрушить, – борьба, сказывающаяся во всех его великих и малых преобразованиях – от бритья бород до уничтожения патриаршества, от введения «проклятого зелья, табаки» до учреждения Святейшего Синода. Но, кажется, тут есть и нечто еще более глубокое, более русское.

По поводу Петра и выразившейся в нем особенности русского духа – «способности высоко-синтетической», соединяющей, «способности всепримиримости» – «со всеми уживаться и во все вживаться», – «никогда никто, – говорит Достоевский, – не отрывался так от родной почвы, как приходилось иногда ему, и не поворачивал так круто в другую сторону. – Страшно, до какой степени свободен духом русский человек, до какой степени сильна его воля!»

Мы знаем, что Петр, хотя и не был «весь в православии», но, по крайней мере, в некоторые минуты жизни был по-своему в высшей степени религиозен и даже православен. И вот, однако, в другие столь же значительные минуты овладевает им как бы «внезапный демон иронии»; по лицу точно из бронзы изваянного «чудотворца-исполина» пробегает какая-то жалкая, смешная и страшная судорога; вдруг становится он беспредельно насмешливым и даже прямо кощунственным отрицателем, разрушителем всей вековой народной святыни, самым ранним из русских «нигилистов» («мы все – нигилисты», – говорит Достоевский). Как будто и в Петре сказывается иногда эта, отмеченная в русских людях творцом «Братьев Карамазовых», потребность отрицания, «отрицания всего, самой главной святыни сердца своего, всей народной святыни во всей ее „полноте“, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину и заглянуть в самую бездну» – «круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения». Не только в таких ребяческих, но уже болезненных, почти безумных «игрушках», как бесстыдная Венера на посохе и голый Вакх на митре всешутейшего Патриарха, но и в более важном, например, в нечеловеческой жестокости к

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) жене, к сыну, ко всем своим бесчисленным жертвам, Петр как будто чувствует то самое головокружительное наслаждение последнюю свободу, «потрясающее восхищение перед собственной дерзостью», о которых говорит Достоевский по поводу двух деревенских парней, заспоривших, «кто кого дерзостнее сделает», – нечто действительно оргийное, титаническое. Рядом с величайшей любовью к созиданию, к «прокладыванию дорог», – ибо кто больше, чем он, имел право сказать, подобно гётевскому Прометею:

Я здесь сижу, творю людей,  
По моему подобию? –  
такая же «любовь к разрушению и к хаосу», – ибо кто больше, чем он, понял бы пушкинское:

Есть упоение в бою  
И бездны мрачной на краю?  
«И то, и другое вместе в соприкосновении противоположностей». Да, если не душой самого Петра, то душами окружающих, например, царевича Алексея и его приверженцев, с таким спокойным героизмом умиравших за народную святыню, должен был иногда овладевать тот «мистический ужас» раздвоения, о котором говорит Достоевский; и среди этого ужаса, между соприкоснувшимися противоположностями, между двумя «концами», двумя крайними полюсами, последними «да» и «нет» религиозной жизни русского народа должна была вспыхнуть ослепляющая молния, «неимоверное видение»: Петр – Антихрист.

И здесь опять, хотя бы только в смутном предчувствии, возникает тот самый вопрос, который так пугал и мучил Достоевского:

О Русь, в предвиденье высоком  
Ты мыслью гордой занята:  
Каким ты хочешь быть Востоком,  
Востоком Ксеркса или Христа?  
Востоком Нила Сорского – чистого христианского созерцания, беспредельного отречения от своего «я», от своей воли – или Востоком византийского обьязыченного христианства, Востоком Ивана Грозного, который писал в своем послании Курбскому: «Я народился на царство Божьим изволением, я взрос на государстве – за себя я и стал. Вы начали против меня стоять и изменять, и потому я еще жесточе против вас стал, дабы покорить вас в свою волю».

Что значит эта русская «страшная свобода», эта способность «лелеять в душе своей высочайший идеал рядом с величайшей подлостью», – ну, если и не «подлостью», то, по крайней мере, другим совершенно противоположным «высочайшим идеалом», – идеал Христа, «царства не от мира сего» – рядом с идеалом Ксеркса, или даже самого Александра и Кесаря, «князя мира сего»?

«Широкость ли это особенная в русском человеке, которая его далеко поведет, или просто подлость – вот вопрос».

Когда Ницше противопоставлял Россию, страну самодержавия, Западной Европе, разлагающейся, будто бы, под влиянием демократического христианства, как новое подобие древнего языческого Рима, *Imperium Romanum*, как «единственную страну, которая имеет крепость в теле, может ждать, может еще надеяться (*die einzige macht die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die etwas noch versprechen kann.* – „*Gotzendammerung*“, 1899, стр. 151)», то Россия казалась творцу «Антихриста» «Востоком Ксеркса», единого Ксеркса без Христа, против Христа. Когда Достоевский с такою же решительностью, как Ницше, но с еще большими надеждами, «противопоставлял» Россию Западу, она казалась ему «Востоком Христа», единого Христа, единого православия. Кто из них прав? Или, может быть, – и это было бы всего страшнее, – оба правы? Во всяком случае, и для Достоевского не был решен вопрос, каким образом Ксерксов Восток будет побежден Востоком Христовым. Или, говоря языком двух древнерусских сказаний – «Повести о Белом Клобуке» и о «Вавилонском царстве», – впервые здесь, во всемирно-исторических судьбах России, соприкоснулись каким-то таинственным и окончательным соприкосновением два самые противоположные идеала, два венца, два «конца»: венец православного Рима, венец Христового царства, которое не от мира сего, «Белый Клобук», и венец «нечестивейшего из Царей», Навуходносора, переданный, будто бы, московским царям византийскими кесарями, венец проклятого Богом, «змеиною» Вавилонского царства – от мира сего, венец Антихриста. – Какой из этих двух венцов возобладает?

Как бы спор этот ни решился, он будет иметь значение не для одной России; и

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) во всяком случае, он или нигде не решится окончательно, или – здесь, в России, на последнем рубеже между прошлым и будущим, между Востоком и Западом, между «Ксерксом и Христом», в стране Петра и Пушкина, Л. Толстого и Достоевского, в стране величайшей всемирно-исторической полярности. Или нигде, или здесь должна вспыхнуть последняя соединяющая искра – «неимоверное видение», которым «кончится все».

Никто так глубоко не исследовал религиозного раздвоения русского духа под действием этой всемирно-исторической полярности, никто так ясно не предсказывал ее возможного неизмеримого значения в будущем не только России, но и всего мира, как Достоевский.

Мы видели в герое первого из великих произведений Достоевского, в Раскольникове, начало этого раздвоения, именно в противоречии антихристианского сознания и бессознательного христианства. Не случайность то, что непосредственно после «Преступления и наказания» написан «Идиот». Сам Достоевский вплоть до «Братьев Карамазовых» считал роман этот лучшим созданием своим – таким, в котором выразилось с наибольшей полнотой и ясностью самое внутреннее существо его. Ему казалось, по-видимому, что здесь окончательно решена задача, которая поставлена в «Преступлении и наказании», что в князе Мышкине дано самое действительное русское противоядие от западноевропейского яда, заключенного в Раскольникове, и что болезнь раздвоения, изображенная в русском нигилисте, подражателе Наполеона, окончательно побеждена в «Идиоте» нерушимым единством русского народного духа, то есть «православия». Это отчасти и верно, но именно только отчасти. Действительно, князь Мышкин, если, в конце концов, и не достиг единства, то все-таки ближе к нему, чем Раскольников, не потому, однако, чтобы он был дальше от раздвоения, а как раз наоборот – потому, что раздвоение в нем хотя и более скрыто, но еще глубже, чем в Раскольникове, а ведь, только пройдя до конца всю глубину раздвоения, можно достигнуть единства.

Впрочем, в первых явлениях своих, благодаря почти невероятному чуду искусства со стороны художника и обману зрения со стороны читателя, князь Мышкин, несмотря на всю свою болезненность, производит впечатление высшего духовного здоровья, гармонии, ясности, уже почти достигнутого единства, чего-то почти такого же целого, «совершенно круглого», как Платон Каратаев. Кажется, никакие страсти и сомнения не могут нарушить в нем этого внутреннего равновесия. Даже о болезни его мы забываем, как будто она – случайность: мы уверены, что он исцелится окончательно, а пока то чуть-чуть смешное, жалкое, донкихотовское, что осталось от болезни в лице «рыцаря бедного», делает еще пленительнее лицо это, полное такой святой тишины и «торжественного благообразия». И долго еще, даже и тогда, как уже разразилась вокруг него буря, от которой суждено ему погибнуть, – сохраняется это впечатление тишины и ясности: среди хаоса земных страстей душа его по-прежнему ясна, как тот неподвижный просвет в голубое небо, который иногда является, рассказывают наблюдатели, среди столкнувшихся туч над самым водоворотом, в самом средоточии урагана и смерча. Почти до конца трагедии, до последней минуты развязки, мы все еще надеемся, что «чистый херувим», князь Мышкин, выйдет победителем из борьбы со «сладолюбивым насекомым», Рогожиным.

Но в том-то и дело, что это впечатление ненарушимого и окончательного единства – только обман зрения: когда совершится трагедия, мы поймем, что единства, в сущности, вовсе не было: мы сами так страстно хотели его видеть, что, действительно, увидели; поймем, что так же, как Раскольников, князь Мышкин должен был погибнуть между «двумя правдами»; так же, как в Раскольникове, – только еще более невидимо, потому что более бессознательно, – «два противоположных характера поочередно сменяются» и в князе Мышкине; и он также обречен на «преступление и наказание», только еще более страшные, неискупимые.

Впрочем, сознание Идиота до конца останется противоположным сознанию Раскольникова – совершенно христианским, не раздвоенным, единым или почти единым. Говорю почти, потому что здесь, и в сознании князя Мышкина, уже начинается едва уловимая раздвоенность, расколотость, трещина, которая дает ложный звук и напоминает о том, откуда он вышел и куда идет – о бессознательном хаосе, о безумии. «Две мысли вместе сошлись, – говорит Идиот, – это очень часто случается. Со мной беспрерывно. Я, впрочем, думаю, что это нехорошо – я в этом всего больше укоряю себя. Мне даже случалось иногда думать, что и все люди так, – так что я начал было и одобрять себя,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) потому что с этими двойными мыслями ужасно трудно бороться».

Но не «две мысли, сошедшие вместе», не два сознания, а два чувства, две бессознательные стихии в своем неразрешимом противоречии уничтожают его подобно тому, как два исполинские жернова размалывают легкое зерно.

Невинная девушка Аглая и «блудница» Настасья Филипповна влюблены в Идиота; и он их любит обеих вместе. Любовь его к Аглае – еще не плоть и кровь, но уже стремление к плоти и крови; он любит ее не только для нее, но и для себя, как свое исцеление, возвращение в жизнь, как тот свет сознания, который должен окончательно победить шевелящийся в нем хаос безумия. Его любовь к Настасье Филипповне – чистейшим огнем пламенеющая христианская жалость, бесконечное самопожертвование; он любит ее только в духе, только для нее, а не для себя, против себя, потому что чувствует, что погибнет с нею, может быть, и ее не спасет. Но эта вторая любовь – для него такая же святость, как и его «влюбленность» в Аглаю (это, собственно, не «влюбленность», но другого слова пока еще нет). Условия действительной жизни, грубые страсти грубых людей – боль самолюбий, чувственность и ревность – требуют, чтобы он сделал окончательный выбор. Да он и сам сознает, что, если бы выбрал одну и покинул другую, то избавил бы себя и окружающих от невероятных страданий, может быть, спас бы обеих. Но он все-таки не может сделать этого выбора, без преступления или без кощунства над одной из двух равных святых: покинув Аглаю, он окончательно восстал бы на себя, на Бога в себе, умертвил бы свою плоть для духа, – а ведь он уже стремится не к умерщвлению, но к воскресению плоти, не к бесплодной святости, а к святой плоти; покинув Настасью Филипповну, он умертвил бы душу свою, потому что вся душа его – один огонь сострадания к страдающим.

«– Как же? Стало быть, обеих хотите любить? – цинически спрашивает один из этих грубых людей, Евгений Павлович, жених Аглаи.

– О, да, да!

– Помилуйте, князь, что вы говорите, опомнитесь!

– Я без Аглаи... я непременно должен ее видеть! Я... я скоро умру во сне. – О, если бы Аглая знала, знала бы все... то есть непременно все. Потому что тут надо знать все, это первое дело. – О, да, я виноват! Вероятнее всего, что я во всем виноват! Я еще не знаю, в чем именно, но я виноват... Тут есть что-то такое, чего я не могу вам объяснить». – «И как это любить двух? – недоумевает Евгений Павлович. – Двумя разными любовью какими-нибудь? Это интересно... бедный идиот! И что с ним будет теперь?»

Князь Мышкин так и не поймет никогда, от чего он гибнет, и в чем, собственно, виноват перед людьми; не только им не скажет, но и сам о себе не узнает всего – «умрет во сне», в слепоте сознания. Раскольников сделал то, чего не надо было делать: «убил старуху, а не принцип», пролил кровь, но не «переступил через кровь», «по сю сторону остался»; и после убийства чувствует он ту страшную тоску отвлеченности, оторванности от жизни, последнего одиночества, которая кажется людям «угрызением» и которая на самом деле есть только молчание совести. Князь Мышкин не сделает того, что надо сделать, испугается крови и плоти – и тоже не переступит, по сю сторону останется.

– Нет, князь, Аглая Ивановна не поймет, – говорит ему, между прочим, Евгений Павлович. – Она любила как женщина, как человек, а не как... отвлеченный дух. Знаете ли что, бедный мой князь: вернее всего, что вы ни ту, ни другую никогда не любили!

– Я не знаю... может быть, может быть...

Так вот в чем «вина» его, если только это можно назвать виной: он лишь стремится к плоти и крови, к воплощению, но не достигает их; все-таки остается среди живых людей «отвлеченным духом». В значительной мере это – вина и всего вообще одностороннего аскетического христианства. Оно говорит: да будут святы Плоть и Кровь, но не делает их святыми. И князь Мышкин ничего не делает, не потому, что не хочет, а потому, что не может, не умеет сделать. Другие, слишком живые, слишком страстные, страдающие люди делают за чего; и само его «неделание», в конце концов, оказывается преступнее, убийственнее, чем всякое действие для этих живых людей – для Аглаи, Настасьи Филипповны, Рогожина, да и для него самого. Он разнуздывает

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) злейшие страсти своим бесстрашием; он хочет всех спасти и губит всех своею невыносимой и непонятной для живых людей, бесплотной, бескровною любовью. Он мог бы сказать, подобно Раскольникову: «О, если бы никто не любил меня, и сам бы я никого никогда не любил, – не было бы всего этого!» В своем неподвижном созерцании, чистом «неделании», испытывает князь Мышкин ту же тоску отвлеченности, невоплощенности, невоплотимости, последнего одиночества, как Раскольников, – тоску, которую у князя Мышкина можно бы назвать угрызением добра.

Давно, еще там, в Швейцарии, в самом начале выздоровления, когда его сознание только что пробуждалось от безумия, он уже испытывал эту странную тоску. «Иногда в полдень зайдешь куда-нибудь в горы, станешь один посередине горы: кругом сосны, старые, большие, смолистые; наша деревенька далеко внизу, чуть видна; солнце яркое, небо голубое, тишина страшная. Вот тут-то, бывало, и зовет все куда-то, и мне все казалось, что, если пойти все прямо, идти долго-долго и зайти вот за эту линию, за ту самую, где небо с землей встречается, то там вся и разгадка, и тотчас же новую жизнь увидишь».

И перед самую катастрофу, когда он чувствует, что болезнь возвращается, что он скоро снова станет «идиотом» и уже навсегда уйдет от людей в свою «страшную тишину», – опять вспоминается ему эта вещая тоска: «Тогда он еще был совсем как идиот, даже говорить не умел хорошо, понимать иногда не мог, чего от него требуют. – Он раз зашел в горы, в ясный, солнечный день и долго ходил с одною мучительною, но никак не воплощавшею мыслью. Перед ним было блестящее небо, кругом горизонт, светлый и бесконечный, которому конца-края нет. Он долго смотрел и терзался. Ему вспоминалось, как простирал он руки свои в эту светлую, бесконечную синеву и плакал. Мучило его то, что всему этому он совсем чужой. Что же это за пир, что ж это за всегдашний великий праздник, которому нет конца, и к которому тянет его давно, всегда, с самого детства, и к которому он никак не может пристать?. Каждое утро всходит такое же светлое солнце; каждое утро на водопаде радуга; каждый вечер снеговая, самая высокая гора, там, вдали, на краю неба, горит пурпуровым пламенем; каждая маленькая мушка, которая жужжит около него в горячем солнечном луче, – во всем этом хоре участница; каждая-то травка растет и счастлива! У всего свой путь, и все знает свой путь, с песнью отходит и с песнью приходит; один он ничего не знает, ничего не понимает – ни людей, ни звуков, всему чужой и выкидыш. О, он, конечно, не мог говорить тогда этими словами и высказать свой вопрос; он мучился глухо и немом; но теперь ему казалось, что он все это говорил и тогда».

Все эти ощущения Идиота не описывает ли Достоевский по собственному опыту? Ведь нечто подобное этой страшной тоске и отчужденности он сам испытывал, обыкновенно после припадков эпилепсии. «Характер этой тоски, – говорит один из ближайших друзей его, – состоял в том, что он чувствовал себя каким-то преступником, ему казалось, что над ним тяготеет неведомая вина, великое злодейство».

Чей же это зов, который слышит Идиот в тишине полдня, и на который не умеет ответить? Что это за пир, в котором участвует каждое «сладострастное насекомое», каждый «клейкий листочек» и к которому не может он пристать? Не зов ли «воскресшего Пана»? Не пир ли Плоти и Крови, не таинственная ли вечеря нового Диониса, который говорит о Себе: Я есть истинная виноградная лоза, а Отец Мой – виноградарь; – великий праздник, на котором вино претворяется в кровь и кровь – в вино? Если Идиот чувствует, что он один – «преступник», «чужой всему и выкидыш», если «неведомая вина», «великое злодейство» тяготят на нем, то это, конечно, не собственная вина его: он только несет «наказание» за чье-то «преступление», «язвой его» кто-то исцелится. Не есть ли это – язва и преступление всего исторического христианства, дух которого все еще доньше по преимуществу монашеский, бескровный и бесплотный, невоплотимый «отвлеченный дух», – которое все еще не ответило на призывный голос Пана, не пристало к великому празднику Диониса, не «переступило» за ту последнюю черту, где небо сходится с землею, дух – с плотью и кровью? Оправдание Идиота в том, что своим сознанием он выше исторического христианства, – сознанием он уже, действительно, во Христе: тоскует о плоти и крови, стремится за черту горизонта. Но новый дух у него в слыхом старой, только умерщвленной и не воскресшей плоти, молодое вино – в ветхих мехах. Припадки «священной болезни» – это судорожные усилия духа его, рвущегося из плоти, которая хочет и не может «измениться», по слову Кириллова: «человек должен измениться физически», и по слову апостола: «не все мы умрем, но все изменимся скоро, в мгновение ока». Идиот – это человек, пришедший не в

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) брачной одежде, не в новой плоти, на новый пир. Он погибнет – до конца чужой всему, выкидыш, полу-святой, полу-бесноватый, подобно противоположному близнецу своему, «идиоту» Ницше. Оба они так и не узнают причины своей гибели – «умрут во сне»; мы знаем за них, что эта причина, эта страшная тоска, которою они «мучатся глухо и немо», – тоска и боль последнего раздвоения.

В заключительной сцене «Идиота», может быть, совершеннейшем создании Достоевского и уж, конечно, одном из величайших созданий не только русской, но и всемирной литературы, князь Мышкин приходит к Рогожину, когда он уже убил Настасью Филипповну. Рогожин подводит князя к дверям спальни и показывает ему тело убитой, лежащее на постели. Оба они как в бреду; речи их бессвязны, почти безумны.

– Постой; что же ты теперь, Парфен, как же хочешь? – спрашивает князь.

– Да вот сумлеваюсь на тебя, что ты все дрожишь. Ночь мы здесь заночуем, вместе. Постели, окромя той, здесь нет, а я так придумал, что с обоих диванов подушки снять, и вот тут, у занавески, рядом и постелю, и тебе, и мне, так, чтобы вместе. Потому, коли войдут, станут осматривать али искать, ее тотчас увидят и вынесут. Станут меня опрашивать, я расскажу, что я, и меня тотчас отведут. Так пусть уж она теперь тут лежит подле нас, подле меня и тебя...

– Да, да, – с жаром подтвердил князь.

– Значит, не признаваться и выносить не давать?

– Ни-ни за что! – решил князь. – Ни-ни-ни!

– Так я и порешил, чтоб ни за что, парень, и никому не отдавать! Ночь проночуем тихо. Я сегодня только на час один из дому вышел, а то все при ней был... Боюсь вот тоже еще, что душно, и дух пойдет. Слышишь ты дух или нет?

– Может, и слышу, не знаю. К утру, наверно, пойдет.

– Я ее клеенкой накрыл, хорошею, американской клеенкой, а сверх клеенки уже простыней, и четыре стеклянки ждановской жидкости откупоренной поставил, там и теперь стоят... Потому, брат, дух... Окна я отворять боюсь; а есть у матери горшки с цветами, много цветов, и прекрасный от них такой дух; думал перенести, да Пафнутьевна догадается, потому она любопытная.

– Она любопытная, – поддакнул князь.

– Купить разве, букетами и цветами всю обложить... Да думаю, жалко будет, друг, в цветах-то!

Рогожин описывает убийство со спокойною и ужасающею точностью – как нож «на полтора или даже на два вершка прошел под самую левую грудь, а крови всего этак с пол-ложки столовой на рубашку вытекло; больше не было». Князь что-то лепечет в ответ.

«– Стой, слышишь? – быстро перебил вдруг Рогожин и испуганно присел на подстилке. – Слышишь?»

– Нет! – также быстро и испуганно выговорил князь, смотря на Рогожина.

– Ходит! Слышишь? В зале...

Оба стали слушать.

– Слышу, – твердо прошептал князь.

– Ходит?

– Ходит.

– Затворить, али нет, дверь?

– Затворить...

Дверь затворили, и оба опять улеглись».

В этом сумасшедшем разговоре нет почти ни одной сознательной мысли: тут не изображается то, что происходит в душе князя Мышкина, да это, впрочем, и неизобразимо, но мы угадываем все; по мукам нашего собственного разума чувствуем, как это великое сознание, казавшееся таким единым, алмазно-твердым, разрушается, смолотое, стертые в пыль, между двумя борющимися стихиями, подобно легкому зерну между двумя исполинскими жерновами.

И одна лишь мысль, хотя не высказанная, но полная ослепляющим сознанием, пробивается из хаоса безумия, до конца господствуя над ним: «Я виноват во всем». Да, они – сообщники, они оба – убийцы: Рогожин – делом, князь Мышкин – «неделаньем». Вот почему, одинокие, чужие всему, отверженные среди людей, они бесконечно близки друг к другу: шепчутся, совещаются, прислушиваются и дрожат одною дрожью; у них одна мысль, одна воля, одна душа, они как бы двойники, увидевшие, наконец, в лицо и узнавшие друг друга; как бы две расколотые и вдруг встретившиеся половины какого-то третьего единого существа. Недаром некогда поменялись они крестами, как названные братья, недаром однажды, по поводу намерения Рогожина убить его, князя, из ненависти более глубокой, чем ревность, этот последний сказал ему: «Один наш грех в одно слово». Он мог бы и теперь над трупом Настасьи Филипповны повторить: один наш грех, одно «преступление» и одно «наказание». И Рогожин мог бы сказать ему то, что Раскольников говорит преступной мученице Соне: разве ты не то же сделал? Ты тоже переступил... смог переступить. Ты на себя руки наложил, ты загубил жизнь... свою (это все равно!) «Мы вместе прокляты, вместе и пойдем».

И, действительно, мы видим, как они «вместе идут», вместе сходят с ума, заражают друг друга одним и тем же безумием, – как эти соединенные близнецы, этот преступный святой и невинный убийца, этот бескровный и окровавленный, этот отступивший перед кровью девственник и переступивший через кровь сладострастник, шаг за шагом, спускаются вместе по одной и той же дороге в одну и ту же бездну – в «древний родимый хаос». И с невыносимым ужасом, который пронизывает нас до мозга костей, потрясает наше сознание до его последних основ, мы чувствуем, что это так, что это должно было быть так, не могло быть иначе, что это справедливо и необходимо.

«Время шло, начинало светать. Рогожин изредка и вдруг начинал иногда бормотать, громко, резко и бессвязно; начинал вскрикивать и смеяться; князь протягивал к нему тогда свою дрожащую руку и тихо дотрагивался до его головы, до его волос, гладил их и гладил его щеки, – больше он ничего не мог сделать. Он сам опять начал дрожать, и опять как бы вдруг отнялись его ноги. Какое-то совсем новое ощущение томило его сердце бесконечной тоской».

Не та ли это самая «тоска», с которой еще там, в горах, в «страшной тишине» полдня, среди смолистых сосен, простирали он руки свои в бесконечную даль, к последнему горизонту, где «небо встретилось с землею», – и плакал?

«Между тем совсем рассвело; наконец, он прилег на подушку, как бы совсем уже в бессилии и в отчаянии, и прижался своим лицом к бледному и неподвижному лицу Рогожина; слезы текли из его глаз на щеки Рогожина, но, может быть, он уже и не слышал тогда своих собственных слез и уже не знал ничего о них. – По крайней мере, когда, уже после многих часов, отворилась дверь, и вошли люди, то они застали убийцу в полном беспомоществе и горячке. Князь сидел подле него неподвижно на подстилке и тихо, каждый раз при взрывах крика или бреда больного, спешил провести дрожащею рукой по его волосам и щекам, как бы лаская и унимая его. Но он уже ничего не понимал, о чем его спрашивали, и не узнавал вошедших и окружавших его людей. И если бы сам Шнейдер явился теперь из Швейцарии взглянуть на своего бывшего ученика и пациента, то и он, припомнив то состояние, в котором бывал иногда князь в первый год лечения своего в Швейцарии, махнул бы теперь рукой и сказал бы, как тогда: „Идиот!“

Итак, в этом своем втором великом произведении Достоевский не только не разрешил, как он одно время, кажется, надеялся, а, напротив, еще более углубил и обострил вопрос, поставленный в „Преступлении и наказании“, – вопрос о переоценке всех старых, как „христианских“, так и „языческих“ цен; только обнажил окончательно этот вопрос от всяких внешних случайных наслоений – исторических, общественных, политических, нравственных – и



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) перенес его именно здесь, в „Идиоте“, на родную, религиозную почву, где он и получил все свое грозное, не только реальное, всемирное, но и мистическое, премирное значение – сделался впервые тем самым вопросом, который впоследствии Черт задаст Ивану Карамазову – о „двух“, будто бы, равных, от начала мира сосуществующих „правдах“.

Но, вместе с тем, здесь же, в „Идиоте“, коснулся Достоевский последней доступной исследованию, глубины бессознательного раздвоения: так что дальше идти уже некуда было, дальше начиналась болезнь не только духа, но и плоти – „идиотизм“ или сумасшествие, лечебница Шнейдера, слепой мрак и хаос. Чтобы пойти дальше вниз, он должен был сначала вернуться назад, выйти на время из подземного мрака в дневной свет сознания, перейти от исследования бессознательного раздвоения к исследованию раздвоенного сознания, из которых второе, впрочем, и в действительности часто сопутствует первому; должен был направить свет сознания в еще темную, неисследованную глубину бессознательного, дабы осветить себе дальнейший нисходящий путь – спуск в „преисподнюю“ мистического раздвоения.

Он это и сделал в герое „Бесов“, Ставрогине.

В Ставрогине прежде всего чувствуется огромная сила не только мысли, созерцания, как у Раскольникова и князя Мышкина, но и воли – хотя не примененная, может быть, даже вообще неприменимая, несомненно, однако, существующая в нем способность к действию. Во всяком случае, это уже не бесплотный и бескровный „отвлеченный дух“. В первом, как будто несколько насмешливом, на самом деле, кажется, только слишком неуверенном, боязливом описании наружности Ставрогина останавливает внимание этот через край переливающийся, напряженный до последней крайности, оргийный избыток животной жизни, столь противоположный аскетической скудости, истощенности плоти и крови, „бледной немочи“ теоретика Раскольникова и монаха, который все хочет и никак не может „расстричься“, – князя Мышкина. Чрезмерная сила здоровья плотской жизни в Ставрогине так велика, что производит, – по крайней мере, на рассказчика „Бесов“, – впечатление почти тягостное, отталкивающее: „волосы его были что-то уж очень черны, светлые глаза его что-то уж очень спокойны и ясны, цвет лица что-то уж очень нежен и бел, румянец что-то уж слишком ярок и чист, зубы как жемчужины, губы как коралловые – казалось бы, писанный красавец, а в то же время как будто и отвратителен. Говорили, что лицо его напоминает маску; впрочем, многое говорили, между прочим, и о чрезвычайной телесной силе его“. Кажется, в описании этом общий, слегка, повторяю, насмешливый тон и слово „отвратителен“ – не совсем уместны, даже пристрастны: по крайней мере, видно из дальнейшего, что, ежели и есть в красоте его нечто „бесовское“, „демоническое“, то и оно все же производит впечатление скорее страшное, чем „отвратительное“. Но бывают и другие минуты, именно те, когда Ставрогин забывает о себе, когда в лице его выступает вдруг нечто совсем неожиданное, чистое, невинное, как будто детски „простодушное“, и в эти-то минуты красота его становится обаятельной, столь же, хотя иначе, обаятельной, как „серафимовская“ прелесть князя Мышкина. В эти минуты даже на такую бесстыдную обезьяну, все искажающее зеркало, как урожденный циник и нигилист, Петр Верховенский, красота Ставрогина производит действие неотразимое.

„– Ставрогин, вы – красавец! – вскричал Петр Степанович Верховенский почти в упоении, – знаете ли, что вы – красавец! В вас всего дороже то, что вы иногда про это не знаете. О, я вас изучал! Я на вас часто сбоку, из-за угла гляжу! В вас даже есть простодушие и наивность, знаете ли вы это? Еще есть, есть!.. Я люблю красоту... Вы – мой идол!“ Да, в наружности Ставрогина, этого сказочного „Ивана-царевича“, есть нечто как будто преднамеренно и насмешливо условное, романтическое: с одной стороны, это – запоздалый герой юношеских, даже несколько ребяческих поэм Байрона и Лермонтова, а с другой – еще не воплотившийся, гениально угаданный Достоевским герой нашего современного классического романтизма, древний грек, каких, впрочем, никогда не бывало в действительности, созерцаемый сквозь волшебную-преломляющую призму нищезанятия, условный герой условного Возрождения – *Cesare biondo e bello* – Цезарь Борджиа, по Фридриху Ницше. Есть, однако, в этой красоте и нечто глубоко реальное: именно, благодаря своей телесной силе и здоровью, он мог бы, если бы захотел, преодолеть ту болезнь исторического христианства – аскетизм, умерщвление плоти, как последнюю цель, как высший идеал – ту отраву, которую Раскольников и князь Мышкин всосали в себя с молоком матери, так что бесплотность или невоплощенность сделались в них сторою природою, почти столь же неодолимою,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) как первая; во всяком случае, Ставрогин не родился, подобно им, физическим недоноском, „выкидышем“, „чужим всему“: он мог бы, опять-таки, если бы захотел, „пристать к великому празднику“ Диониса, к пиршеству Плоти и Крови.

Силе плотской жизни соответствует в нем и сила духовная.

Когда раскаявшийся нигилист Шатов, бывший, отчасти и настоящий, пламенный ученик Ставрогина, как пророка русского „народа-богоносца“, возмущенный нравственным падением учителя, оскорбляет его при всех сознательно самую грубую и безобразную обиду – ударом по лицу, – Ставрогин дает меру этой духовной силы своей, безграничной власти над собою, то есть аскетизма, но уже не как самодовлеющей цели, а только как средства, могущего служить какой угодно цели.

„Николай Всеволодович (Ставрогин) принадлежал к тем натурам, которые страха не ведают. На дуэли он мог стоять под выстрелами противника хладнокровно, сам целить и убивать до зверства спокойно. Если бы кто ударил его по щеке, то, как мне кажется, он бы и на дуэль не вызвал, а тут же тотчас же и убил бы обидчика: он именно был из таких: и убил бы с полным сознанием, а вовсе не вне себя. Мне кажется даже, что он никогда не знал тех ослепляющих порывов гнева, при которых уже нельзя рассуждать. При бесконечной злобе, овладевавшей им иногда, он все-таки всегда мог сохранить полную власть над собой, а стало быть, и понимать, что за убийство не на дуэли его непременно сошлют на каторгу; тем не менее, он непременно убил бы обидчика, и без малейшего колебания“.

„И, однако же, в настоящем случае произошло нечто иное и чудное.

Едва он выпрямился после того, как так позорно качнулся на бок, чуть не на целую половину роста, от полученной пощечины, и не затих еще, казалось, в комнате подлый, как бы мокрый какой-то, звук от удара кулака по лицу, как тотчас же он схватил Шатова обеими руками за плечи; но тотчас же, в тот же почти миг отдернул свои обе руки назад и скрестил их у себя за спиной. Он молчал, смотрел на Шатова и бледнел, как рубашка. Но странно, взор его как бы погасал. Через десять секунд глаза его смотрели холодно и – я убежден, что не лгу – спокойно. Только бледен он был ужасно. Разумеется, я не знаю, что было внутри человека, я видел снаружи. Мне кажется, если бы был такой человек, который схватил бы, например, раскаленную докрасна железную полосу и зажал в руке с целью измерить свою твердость и затем, в продолжение десяти секунд, побеждал бы нестерпимую боль и кончил тем, что ее победил, то человек этот, кажется мне, вынес бы нечто похожее на то, что испытал теперь, в эти десять секунд, Николай Всеволодович.

Первый из них опустил глаза Шатов и, видимо, потому, что принужден был опустить“.

Замечательно, что по поводу той силы, которую в данном случае Ставрогину пришлось победить, умертвить в себе своим сознанием, и которую сам Достоевский, или только рассказчик „Бесов“, несколько произвольно называет „злобою“, он сравнивает Ставрогина с Лермонтовым. „В злобе, – говорит он, – разумеется, выходил прогресс против Лермонтова. Злобы в Николае Всеволодовиче было больше; но злоба эта была холодная, спокойная и, если можно так выразиться, разумная (подчеркнуто Достоевским), стало быть, самая отвратительная и страшная, какая может быть“. Существует, конечно, глубокая, хотя доньше еще не исследованная связь таких героев уединенной, возмущившейся личности у Достоевского, как Ставрогин, Раскольников, Подросток, даже герой „Записок из подполья“, с одной стороны, и лермонтовский, байроновский „хищный тип“ – с другой. Что касается последнего: всех этих старых романтических героев личности, Печориных, Германов, Корсаров, Чайльд-Гарольдов, – то у них, действительно, была, так же как у их общих прародителей – Наполеона и Жан-Жака Руссо, огромная слабость, отмеченная Достоевским: все они страдали и нередко погибали от мелких уколов самолюбия, хотя бы такую случайную трагикомическую гибелью, как Лермонтов, убитый на дуэли из-за пустяков; у всех у иных было еще слишком много первобытно-стихийного, юношески, иногда прямо ребячески-необузданного, „неразумного“, что так и не давало им вырасти до полной возмужалой меры сил своих, а ведь силы эти, в самом деле, не исчерпывались тем, что Достоевский называет их „злобою“; да и что такое сама эта „злоба“, как не обратная, искаженная форма до последней степени ожесточившейся и отчаявшейся любви к себе, опять-таки того же личного,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) пророкеевского, титанического начала, то есть чего-то пока не святого, не религиозного, но могущего в известных условиях сделаться и святым, и религиозным, по слову Наполеона, недаром столь часто мною здесь приводимому: „Я создавал религию“. Так же, как сам Наполеон, Ставрогин не создал религии; но он все-таки был ближе к ней, чем Лермонтов и Байрон: именно потому, что его „злоба“, его любовь к себе, к своему мистически еще не сознательному, но уже существующему я, – „разумнее“, сознательнее. В те невероятные „десять секунд“ после пощечины, когда он овладевает собою и смотрит на Шатова, – бледное лицо его, в самом деле, прекрасно и до известной степени „богоподобно“, как лицо героя. Кто так владеет собою, тот сможет, если захочет, повелевать и другими. В таком самообладании есть нечто действительно царственное, „признак власти“, которая людям не людьми дается. Многолетнее самоумерщвление, медленный искус отшельников сосредоточил он в эти страшные десять секунд, прошел его весь до конца и вышел победителем. Другой вопрос – для чего нужна эта победа; но, во всяком случае, она реальна. Конечно, даже и такой аскетизм – еще не религия, но это все же неизбежный путь к религии; и мы убеждаемся из этого опыта, что Ставрогин, если бы только мог найти своего Бога, сделался бы великим святым, наверное большим, более совершенным и окончательным, чем князь Мышкин. Та „демоническая“ сила русского духа, которая дала миру Петра, но им не исчерпана, сказывается в Ставрогине.

Так именно и понял это Шатов. Более верующий и покорный, чем когда-либо, возвращается он к своему учителю: „Понимаете ли, что вы должны мне простить этот удар по лицу уже по тому одному, что я дал вам случай познать при этом вашу беспредельную силу? – Вы единый человек, который мог бы...“ Шатов не договаривает, под холодную брезгливую усмешкою Ставрогина, но это значит: который мог бы спасти Россию от революционных „бесов“, от неотразимых выводов антихристовой западноевропейской культуры. „Вы, вы одни могли бы поднять это знамя!“ – заключает он свою влюбленную и, вместе, негодующую исповедь. – Разве я не вижу по лицу вашему, что вы боретесь с какой-то новой грозной мыслью? Ставрогин, для чего я осужден в вас верить во веки веков? Разве мог бы я так говорить с другим? Разве я не буду целовать следы ваших ног, когда вы уйдете? Я не могу вас вырвать из моего сердца, Николай Ставрогин!»

– Слушайте, – говорит ему не столько нигилист 70-х годов, сколько современный или даже будущий анархист, Петр Верховенский, «верный слуга Ричарда», Мефистофель Ставрогина, влюбленный в него еще более, чем Шатов, но едва ли, несмотря на всю свою кажущуюся влюбленную мечтательность, слишком ошибающийся практический, если не в реальном, то в возможном действии скрытой в Ставрогине и бесплодно гибнущей нравственной силы, – слушайте: папа будет на Западе, а у нас, у нас будете вы!

– Отстаньте от меня, пьяный человек! – восклицает Ставрогин с омерзением.

Далее следует приведенное выше признание в любви – кажущийся безумным, на самом деле, во многом вещей бред любви:

«– Ставрогин, вы – красавец!.. Вы – мой идол!.. Вам ничего не значит пожертвовать жизнью и своею, и чужою. Вы именно таков, какого надо. Мне, мне именно такого надо, как вы. Я никого, кроме вас, не знаю. Вы – предводитель, вы – солнце, а я – ваш червяк.

Он вдруг поцеловал у него руку. Холод прошел по спине Ставрогина, и он в испуге вырвал свою руку.

– Помешанный, – прошептал Ставрогин.

– Может, и брежу, может, и брежу! – подхватил тот скороговоркой, – но я выдумал первый шаг... Мне вы, вы надобны, без вас я нуль. Без вас я муха, идея в склянке, Колумб без Америки... Мы провозгласим разрушение... Мы пустим легенды... Ну-с, и начнется смута! Раскачка такая пойдет, какой мир еще не видал... Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам... Ну-с, тут-то мы и пустим...

– Кого?

– Ивана-царевича...

– Кого-о?

– Ивана-царевича; вас, вас!

Ставрогин подумал с минуту.

– Самозванца? – вдруг спросил он, в глубоком изумлении смотря на исступленного. – Э, так вот, наконец, ваш план.

– Мы скажем, что он скрывается, – тихо, каким-то любовным шепотом проговорил Верховенский, в самом деле как будто пьяный.

– Знаете ли вы, что значит: он скрывается?. Но он явится, явится. Мы пустим легенду, получше, чем у скопцов. Он есть, но никто не видал его. О, какую легенду можно пустить! А главное – новая сила идет. А ее-то и надо, по ней-то и плачут. Ну, что в социализме: старые силы разрушил, а новых не внес. А тут сила, да еще какая неслыханная! Нам ведь только на раз рычаг, чтобы землю поднять. Все поднимется! Слушайте, я вас никому не покажу, никому: так надо. Он есть, но никто не видал его... А знаете, что можно даже и показать из ста тысяч одному, например. И пойдет по всей земле: „Видели, видели“. И Ивана Филипповича, [20] бога-саваофа, видели, как он в колеснице на небо вознесся, „собственными глазами“ видели. А вы не Иван Филиппович; вы – красавец, гордый, как бог... Вы их победите, взглянете и победите. Новую правду несет и „скрывается“... И застонет стоном земля: „Новый правый закон идет“, и взволнуется море, и рухнет балаган, и тогда подумаем, как бы поставить строение каменное. В первый раз! Строить мы будем, мы, одни мы!»

Здесь Верховенский приходит к последним русским, по-своему, несмотря на все его кажущееся «исступление», глубоко жизненным выводам из отвлеченной западноевропейской идеи Раскольникова; Верховенский понял то, чего тот так до конца и не мог понять, – где именно следует искать рычаг, который подымет русскую землю; понял, что русский, а, следовательно, и всемирный переворот (что переворот этот может начаться не в Европе, а только в России, но здесь не остановится, для него уже ясно), как переворот чисто политический и социальный, без помощи религиозных сил, в России неосуществим. В идее самодержавия как мистического народного верования, в идее, необъятный смысл которой для его же собственных теорий подражатель Наполеона, западник Раскольников, так и не сумел оценить, – в той самой идее, за которую впоследствии Ницше сравнивал Россию с Imperium Romanum и называл ее «единственной страной, имеющей крепость в теле», – Верховенский и находит искомую точку опоры для своего всемирного «рычага».

И что он опять-таки практически не слишком ошибается относительно возможного значения в глазах народа личности Ставрогина, доказывает отношение к этому последнему юривой «хромоножки» Марии Лебядкиной, религиозное существо которой в высшей степени народно, и которая смотрит на Ставрогина именно глазами народа: все равно – ясный ли «сокол», добрый ли избавитель России, новый бог-саваоф Данила Филиппович, или черный «ворон», страшный оборотень, «самозванец Гришка Отрепьев», может быть, даже сам Антихрист, – во всяком случае, для Марии Лебядкиной, с ее народной точки зрения, личность Ставрогина уже действительно вся окружена мистическим светом и сумраком, тайною и «легендою». И пусть, в конце концов, «ясновидящая», как бы угадывая страшный смысл этой личности, проклиная его: «Гришка Отрепьев, анафема!» – мы ведь знаем, что идея самозванства, то есть обратная форма идеи самодержавия, имела огромную власть над историческими судьбами русского народа, что действительно не раз от этой идеи «затуманивалась Русь», и «стоном стонала земля». Да, личность Ставрогина, если не как завершенное, то как предзнаменующее явление, связана с величайшими всемирно-историческими силами, которые уже действуют, и которым, по всей вероятности, еще в гораздо большей мере суждено действовать в будущем. По крайней мере, так именно понял Ставрогина сам Достоевский; он хотел, кажется, чтобы и мы его поняли так.

Эту «беспредельную», скрытую силу, которую оба ученика его, и Шатов, возвращающийся к народу, и Кириллов, ушедший в самые крайние выводы западноевропейской культуры, признают в нем одинаково, – чувствует в себе и сам Ставрогин. «Я пробовал везде мою силу, – говорит он в редкую минуту откровенности, в предсмертном письме, – она оказывалась беспредельною».

И вот рядом с этою «беспредельною» силою – такое же бессилие, может быть, впрочем лишь кажущееся, а на самом деле только недостаточная и, вместе с тем, противоположная, отрицательная сила.

Когда Ставрогин с высокомерною брезгливостью отказывается от плана Верховенского сделать его «Иваном-царевичем», новым «богом-саваофом», тот, мгновенно переходя от порыва неистовой влюбленности к порыву столь же неистовой злобы, вскрикивает:

– Врете вы, дрянной, блудливый, изломанный барчонок, не верю – аппетит у вас волчий!

И когда юродивая хромоножка кричит вдогонку уходящему Ставрогину: «Гришка Отрепьев, анафема!» – она смеется над ним, хотя и безумным, но бесконечно праведным, ясновидящим смехом, от которого он бежит в ужасе: «Нет, не может того быть – чтобы сокол филином стал. Не таков мой князь!.. Похож-то ты, очень похож, может, и родственник ему будешь. Только мой – ясный сокол, а ты – сыч и купчишка. Мой-то и Богу захочет – поклонится, а захочет, и нет, а тебя Шатушка (милый он, родимый голубчик мой!) по щекам отхлестал... Прочь, самозванец!»

– Я знаю, – соглашается Ставрогин в разговоре с Кирилловым о принятии «бремени» – бремени последней гордости или последнего смирения, – я знаю, что я – ничтожный характер, но я не лезу в сильные.

– И не лезьте, – заключает Кириллов. – Вы не сильный человек.

Николай Всеволодович, прибавляет Достоевский, был «смущен», «почти поражен».

– Вы ни на что не способный, – говорит ему с бесконечным презрением Лиза, молодая девушка, которую он любит или хочет любить. Ставрогин и с нею соглашается.

«– О, какой мой демон!» – по другому поводу признается он однажды. – «Это просто маленький, гаденький, золотушный бесенок из неудавшихся».

Последнее, конечно, неправда, или, точнее, не до конца правда, так же как и то, что Раскольников, как сам он себе выражается, – «вошь»; а все-таки в сознании Ставрогиным своего бессилья, не менее, чем в его сознании своей «беспредельной силы», есть и глубокая, ужасная для него правда.

Итак, сила и бессилие вместе здесь опять, как выразился Достоевский о мужике, стрелявшем в Причастие, «и то, и другое вместе в соприкосновении противоположностей» – в соприкосновении или, может быть, только в сближении каких-то двух «концов», двух «полюсов». Именно уже этими нашими словами о «полюсах» говорит и сам Достоевский:

– Правда ли, – спрашивает Ставрогина Шатов, – что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения... Правда ли, будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастно зверскою шуткой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества?

Один из этих двух полюсов – аскетический, как будто христианский, подвиг Ставрогина, его искание последнего «бремени» – мы уже видели, когда «сжал он в руке раскаленную докрасна железную полосу» – овладел собою после пощечины Шатова. А вот и другой:

– Правда ли, – грозя его убить сейчас же, тут же, на месте, продолжает Шатов свой страшный допрос, от которого Ставрогин бледнеет, – правда ли, что вы принадлежали в Петербурге к скотскому сладострастному секретному обществу? Правда ли, что маркиз де Сад мог бы у вас поучиться? Правда ли, что вы заманивали и развращали детей?

– Я пробовал везде мою силу, – признается сам герой «Бесов» в своем предсмертном письме, с простотою и ясностью последнего отчаяния. – Я все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от того удовольствие; рядом желаю и злого, и тоже чувствую удовольствие.

Но эта страшная нравственная двойственность – не соединение, а только смешение добра и зла – происходит в нем из еще более глубокой и страшной религиозной двойственности, из смешения двух начал мистических. «В то самое время, – говорит ему Шатов, – когда вы насаждали в моем сердце Бога и

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosoff.org родину (идею русского „народа-богоносца“) – в то же самое время, даже, может быть, в те же самые дни, вы отравили сердце этого несчастного, этого маньяка, Кириллова, ядом... Вы утверждали в нем ложь и клевету и довели разум его до исступления». Ставрогин одновременно, может быть, «в те же самые дни» проповедует Христа, Богочеловека – Шатову и Антихриста, Человекобога – Кириллову, по словам Достоевского, «две величайшие идеи из всех, какие когда-либо являлись на земле». Обоих увлек он с одинаковой силой и потом с одинаковым презрением покинул обоих. Но они его не покинули: по тому глубокому чувству, с которым Кириллов говорит ему: «Вспомните, Ставрогин, что вы значили в моей жизни», – видно, что он все еще верит в него; и Шатов точно так же, если бы даже оказалось правдой все, в чем он его подозревает (а из выкинутой по случайным цензурным условиям главы, где описывается растение Ставрогиным девочкой, почти ребенка, мы имели бы право догадываться, до какой степени это правда), «осужден верить в него во веки веков», готов целовать «следы его ног», «не может вырвать из сердца своего Николая Ставрогина», считает себя «учеником, воскресшим из мертвых», а его – «учителем, вещавшим огромные слова». Это – Шатов; ну, а что же сам Достоевский? Неужели не боится он кощунства, влагая в уста такого «учителя», как Ставрогин, свою величайшую святыню, ту, с которою он жил и умер, свою самую заветную мысль о значении православия, о лике Христа в лике русского народа-богоносца? Случайно ли предоставил он именно Ставрогину первому высказать эту свою собственную мысль с такою силою и ясностью, с какою сам он еще никогда и нигде ее не высказывал? Или для Достоевского так же, как и для Шатова и Кириллова, Ставрогин, несмотря ни на что, остается «учителем, вещающим огромные слова», и он готов сказать ему вместе с обоими учениками: «Вы, вы одни могли бы поднять это знамя»? Или же, наконец, Достоевский просто не сознавал, что делает. Нет, кажется, он слишком хорошо сознавал; и если все-таки сделал, то потому, что именно здесь, только здесь, в этом «соприкосновении противоположностей», в этих страшных «двойных мыслях» Ставрогина, в последней глубине этого раздвоенного сознания почувствовал единственно возможный путь к будущему, к последнему соединению, потому что искал в нем чего-то, может быть, наперекор своему собственному сознанию и воле, чего-то ждал от него – не от Шатова, не от Кириллова, а именно только от него, от Ставрогина – какой-то ослепляющей последней искры, которая должна вспыхнуть между обоими «полюсами» какого-то «неимоверного видения», которым все должно «кончиться». Отчего же Достоевский так ничего и не дождался от Ставрогина? Отчего тот, несмотря на такой стремительный разбег, остановился на пути к будущему с такою внезапною неподвижностью? Отчего искра эта так и не вспыхнула? Отчего «бес» или бог его оказался действительно только «маленьким, гаденьким, золотушным бесом» или богом «из неудавшихся»? Отчего этот столь сильный, рожденный для действия, человек погиб, еще меньше сделав, чем даже такие бездейственные, отвлеченные люди, как Идиот и Раскольников?

Если причину этого сам Достоевский понял, то, кажется, только своим художественным ясновидением, а не религиозным сознанием; благодаря, однако, его же собственным дальнейшим исследованиям, причина эта теперь уже открыта, по крайней мере отчасти, нашему сознанию.

Две нити вместе свиты

.....  
Их темное сплетенье  
И тесно и мертво.

Это именно и происходит в Ставрогине; в нем «да» и «нет», начало кажущегося Христа и начало кажущегося Антихриста только «сплетены», а не «слиты» и никогда не сольются; эти две полярные силы его бессознательного существа в нем бесконечно растут, напрягаются, но не доходят до своих «концов обнаженных» в сознании, и потому не могут сосредоточиться и разразиться; не соединяясь, только смешиваются, так что высшая сила, не родив огня и света, вырождается в низшую, рассеянную, стынущую и темную теплоту, в тление смерти. Концы двух бессознательных стихий, «христианской» и «языческой», в нем только вечно сближаются, но никогда не соприкоснутся, потому что опять-таки концы эти не обнажены, не открыты его сознанием: что-то облекает и разделяет их, какая-то, может быть, очень тонкая, слабая, но непроницаемая, глухая среда, середина, говоря языком научным, «нейтрализующая» обе полярные силы, задерживающая, как самая тонкая стеклянная стенка задерживает электричество, и, разделяя концы проволок, не дает зажечься соединяющей искре. Что же это за середина?

«– Вы ужасный аристократ!» – говорит Ставрогину Петр Верховенский, для

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) которого этот, кажущийся ему беспредельным, аристократизм, эта «гордость бога» составляет главную красоту в личности Ставрогина. И однако, немного спустя, в том же разговоре Верховенский называет его «дрянным, блудливым, изломанным барчонок».

Питомец русского западника, либерала Степана Трофимыча, сын русской барыни, крепостной помещицы – Николай Ставрогин, не только по крови, но и по глубочайшим культурным корням своим, принадлежит к тому же «средне-высшему», то есть все-таки срединному, аристократически-мещанскому кругу, как и Л. Толстой, со всеми своими героями, от Левина до Нехлюдова. Не следует забывать и того, что Ставрогин – человек своего века, XIX, самого буржуазного, «средне-высшего», срединного из всех веков. В бессознательной стихийной стороне существа его есть, может быть, сила, не средне-высшая, а самая высшая, беспредельная; тут он действительно «аристократ» до конца – до конца благороден и, вместе с тем, народен: недаром юродивой хромоножке является он подлинным «князем», «гордым, как бог», «ясным соколом», «Иваном-царевичем». Но в том-то и дело, что как ни велика у Ставрогина сила сознания, она все-таки не беспредельна, не равна бессознательной стихийной силе его; она не самая высшая, а только средне-высшая и, следовательно, все-таки срединная. Он аристократ и в своем сознании; но здесь он аристократ не до конца – не до конца ни народен, ни благороден; здесь он еще слишком «барин», «барчонок» – полу-«князь», полу-«купчишка», полу-«сокол», полу-«сыч», Иван-царевич и Гришка Отрепьев, самодержец и самозванец – вместе.

«– О, будьте поглупее, Ставрогин!» – советует ему Петр Верховенский и прибавляет многозначительно: «Знаете, вы вовсе ведь не так и умны, чтобы вам этого желать». Будьте поглупее, это значит – будьте попроще, менее умны, более мудры, следовательно, и более просты. У него огромный, но все еще «человеческий, слишком человеческий» ум, а не «змеиная мудрость», которая одна лишь может соединиться с «простотой голубиной». Что такое мудрость? Это – ум, сознание, дошедшие до своего конца, до своих бессознательных пределов. Вот до этих-то пределов ум Ставрогина и не доходит. Он слишком умен для того низшего действия, которое предлагает ему Верховенский; но недостаточно умен, потому что все-таки умен не до конца, не мудр – для своего собственного высшего действия, для принятия последнего «бремени».

– Я думал, вы сами ищете бремени, – говорит ему Кириллов.

– Почему все ждут от меня, чего от других не ждут? К чему мне переносить то, чего никто не переносит, и напрашиваться на бремена, которых никто не может снести, – возмущается гордое, но не последнюю, не смиренную гордостью, сознание Ставрогина.

– Не знаете, чего ищете, – возражает ему Кириллов.

Ставрогин ищет «последнего бремени», последней муки раздвоения, потому что он, по слову Достоевского, «бессознательно знает», что только за этим бременем – последнее освобождение, только за этой мукою – последнее соединение. Но он все-таки не знает, не сознает, чего ищет, и потому, когда начинает находить, то пугается, и думает, что нашел то, чего не искал. «Совпадение красоты, одинаковость наслаждения» находит он в обоих полюсах. Это совпадение кажется ему соблазном и кощунством, убийственным для религии. Но, если бы он не отступал, если бы довел поиски сознания своего до конца – принял последнее время и муку этого страшного совпадения, – то увидел бы, что оно ему кажется соблазнительным и кощунственным потому, что и здесь все еще не конец, а только начало или середина конца, что и здесь все еще не живое соединение, а только мертвое, механическое сближение, смешение двух полярных сил:

То «да» и «нет» не слиты,  
Не слиты – сплетены.

«Я все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе и ощущаю от того удовольствие. Рядом желаю и злого и тоже чувствую удовольствие; но и то и другое чувство по-прежнему всегда слишком мелко, а очень никогда не бывает. Мои желания слишком не сильны, руководить не могут». Вернее было бы сказать, что не самые желания, не бессознательная сила их, а сознание того, чего он желает, чего он ищет, в нем «слишком не сильно», не окончательно, слишком робко и срединно, а потому и «руководить не может». – «Из меня вылилось одно отрицание, без всякого великодушия и безо всякой силы. Даже

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) отрицания не вылилось. Все всегда мелко и вяло». Кажется, и здесь, как всегда, во всем, Ставрогин искренен, но искренен не до конца. Вот тайный ход его мысли: сила моя беспредельна, и если бы в мире было то, чего стоит желать, то я бы пожелал беспредельно; но так как желания мои вялы, бессильны, – значит, в мире вообще нет предмета, достойного желаний беспредельных. Он как будто обвиняет себя, а на самом деле оправдывает. Но это оправдание ложное; истина как раз в обратном ходе мыслей: ему кажется, что в мире нет предмета, достойного беспредельных желаний, именно потому, что сами эти желания или опять-таки, вернее, сознание того, чего он желает, чего он ищет, в нем слишком слабо и мелко. Он гибнет не потому, что ищет неверного, и не потому, что нельзя вообще найти того, чего он ищет, а только потому, что он сам не сознает, «не знает, чего ищет».

«– О, вы не бродите с краю, а смело летите вниз головой», – говорит ему Шатов. И это верно только отчасти. В своих бессознательных поисках последнего соединения Ставрогин иногда действительно «летит вниз головой». Но в своем религиозном сознании он именно только «бродит», блуждает, блудит «с краю». Если бы он бросился вниз головой, то спасся бы, почувствовал, что у него уже есть крылья – и перелетел бы через бездну.

«– На свете ничего не кончается», – говорит сам Ставрогин. Вот главная ошибка, от которой он гибнет: не на свете вообще, а только в нем, опять-таки в его сознании действительно «ничего не кончается». Конец всего в сознании человеческого есть Бог; но сознание Ставрогина, по существу срединное, не хочет своего конца, не хочет Бога.

«– Чтобы сделать соус из зайца, надо зайца; чтобы уверовать в Бога, надо Бога». И здесь превратный, неискренний ход мысли: ему кажется, что верить не хочет он потому, что нет Бога; в действительности как раз наоборот: потому-то и нет для него Бога, что не хочет он верить или сознать своей веры.

«– Ставрогин, – определяет Кириллов на своем косноязычном, но сильном и точном языке, – Ставрогин, когда верует, то не верует, что верует, а когда не верует, то не верует, что не верует». Другими словами, ни своей веры, ни своего безверия не доводит до конца.

Он гибнет не потому, что верит в равенство доброго и злого начала, Бога и Черта, а потому, что не верит, или недостаточно верит и в Бога, и в Черта. Он гибнет не от великого последнего раздвоения, а от малого срединного соединения в пошлости, в слабости. Ошибка его не в том, что он шел к единой истине двумя путями; ошибка его только в том, что ни того, ни другого пути не прошел он до конца; если бы он это сделал, то увидел бы, что два пути в конце соединяются, что Богочеловек и Человекобог – одно и то же.

Его погубил не Тот, кто казался ему великим Демоном, вечно противоположным и равносильным Богу, а кто-то третий, противоположный, но не равносильный обоим – тот, кто казался ему лишь «маленьким, гаденьким, золотушным бесенком с насморком, из неудавшихся», и кто в действительности был самым последним, самым страшным и неодолимым из дьяволов, дьяволом слабости, пошлости, дьяволом всего срединного – не соединенного, а только смешанного – смешного. Ставрогин так и не узнал его, так и не понял, что это истинный, несмотря на все свое кажущееся ничтожество, самый великий Демон, подлинный Антихрист; не узнал, не сознал он его в себе до конца, а потому и не преодолел. Он-то, этот «гаденький бесенок», и был в душе Ставрогина задерживающею, как тончайшее стекло задерживает электричество, невидимую и непроницаемую средю между двумя полярными силами, между Богочеловеком и Человекобогом – тою серединою, которая не дала вспыхнуть соединяющей искре – «неимоверному видению».

«Великодушный Кириллов не вынес идеи и застрелился, – заключает Ставрогин свою предсмертную исповедь, – но ведь я вижу, что он был великодушен потому, что не в здравом рассудке. Я никогда не могу потерять рассудок и никогда не могу поверить своей идее (точнее: сознать веру в свою идею) в той степени, как он. Я даже заняться идеей в той степени не могу. Никогда, никогда я не могу застрелиться! Я знаю, что мне надо бы убить себя, сместь себя с земли, как подлое насекомое; но я боюсь самоубийства, ибо боюсь показать великодушие. Я знаю, что будет еще обман, последний обман в бесконечном ряду обманов. Что же пользы себя обмануть, чтобы только сыграть в великодушие? Негодования и стыда во мне никогда быть не может, стало быть, и отчаяния».



И вот, однако, из последних строк повествования мы узнаем, что Ставрогин повесился.

Тут одно из двух: или он был не прав, утверждая, что для него самоубийство по самым глубоким свойствам его личности невозможно, или ошибся Достоевский, заставив его все-таки убить себя, последнее вернее. Во всяком случае, это исход слишком неподготовленный. «Все означало преднамеренность и сознание до последней минуты. – Наши медики по вскрытии трупа совершенно и настойчиво отвергли помешательство». Вот этих-то последних, самых важных и решающих для Ставрогина минут его сознания мы так и не видим вовсе; так и не узнаем того последнего хода мыслей и чувств, который привел его от невозможности к необходимости самоубийства; а не зная этого, мы ведь в сущности не знаем самого главного о смерти Ставрогина, и все-таки остается неразрешимое сомнение: мог ли он действительно убить себя, не был ли он все-таки слишком силен («сила моя беспредельна» – это он чувствует до конца) для такого исхода, свойственного по преимуществу слабым и малодушным? Не было ли, наконец, это самоубийство необходимостью не столько для Ставрогина, сколько для рассказчика «Бесов», для самого Достоевского?

Вообще отношение последнего к своему герою неровное; притягивает ли его Ставрогин или отталкивает, он всегда слишком близок сердцу Достоевского; кажется, художник несколько боится этого собственного сознания своего, обличает и казнит в нем себя самого, то «раздвоение», которое «всегда в нем самом было». Личность героя, благодаря тому, что не совсем отделилась от личности художника, остается не завершеною, не со всех сторон видимой. Не только о смерти, но и о жизни Ставрогина мы так ведь и не узнаем, может быть, главного: встречаем его уже в пору духовного упадка и поражения, о высшей трагической точке его умственной жизни, об одновременной проповеди Богочеловека и Человекобога только слышим, и даже не от самого Ставрогина, а от учеников его, Шатова и Кириллова; но как зародилась эта проповедь в душе самого «учителя», что он сам о ней думает, как соединялись, если не в уме его, то в сердце эти две столь противоположные идеи, мы, повторяю, ничего не знаем. Кажется иногда, что Достоевский не хочет или не смеет сказать о Ставрогине чего-то именно самого главного. Как будто те два противоположные религиозные существа, те «двойники», которые слепы, не видя друг друга, боролись в Раскольнике и в князе Мышкине, наконец, впервые встретились в Ставрогине и заглянули друг другу в лицо; но сам Достоевский испугался этой встречи и не решился проследить ее до конца. Как будто довел он своего героя до известной черты, до которой сам дошел и, хотя чувствовал, что на этой черте остановиться нельзя, что Ставрогин должен пойти дальше, все-таки покинул его, не пошел за ним, потому что идти дальше самому Достоевскому было слишком страшно. Во что бы то ни стало, нужно ему было как-нибудь покончить со Ставрогиным, отделаться от него, – и вот не столько Ставрогин убивает себя, сколько Достоевский убивает его. Но в душе читателя, когда он кончает книгу, остается вопрос: хотя Ставрогин и не все сознает, – не сознает ли он все-таки слишком многого, чтобы так погибнуть, – не должен ли он спастись? Во всяком случае, это самоубийство не кончает его, да и все произведение остается не конченным; смерть Ставрогина такой же искусственный, извне прилепленный, условный конец, как христианское «воскресение» Раскольникова. И здесь, в области сознания, так же, как в бессознательной стихии князя Мышкина и Раскольникова, Достоевский не только не разрешил, а, напротив, еще больше углубил и обострил вопрос. Смертью Ставрогина не распутывается, даже не рассекается, а лишь отстраняется главный узел трагедии; но Достоевский мог отстранить этот гордиев узел своей собственной религиозной судьбы только на время; он должен был к нему вернуться и действительно вернулся в герое произведения, непосредственно следовавшего за «Бесами», в герое «Подростка» – Версилове.

Версиров – это Ставрогин, уже достигший зрелого, предстарческого возраста, совершенного жизненного опыта. Та романтическая дымка дали, наследие байроновских героев, которая все еще окутывает николая Ставрогина, «Ивана-царевича», «Гришку Отрепьева», здесь уже окончательно рассеялась, и мы видим не только трагическое, но и будничное, даже иногда почти комическое лицо героя. Отношение к нему Достоевского спокойнее, ровнее, примиреннее и справедливее. Он больше любит и потому лучше знает его. Мы слышим не только о нем, но и его самого; не только ученики, но и сам учитель «вещает нам свои огромные слова». Тайна, впрочем, остается и в Версирове. «Я видел ясно, – говорит Подросток, – что в нем всегда как бы оставалась какая-то тайна; это-то и привлекало меня к нему все больше и

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) больше». Тайна Версилова есть тайна Ставрогина и самого Достоевского – вечная тайна раздвоения. Но в Версиллове она менее отталкивающая, более привлекательная, потому что более сознательно религиозная, чем в Ставrogине. Если и герою «Подрoстка» не суждено победить раздвоения, то он все-таки ближе к победе, чем герой «Бесов». Версиров, впрочем, определяет сущность свою так же, как Ставrogин.

«– Я ведь знаю, что я бесконечно силен, и чем, как ты думаешь? А вот именно эту непосредственную силу уживчивости с чем бы то ни было, столь свойственную всем умным русским людям нашего поколения. Меня ничем не разрушишь, ничем не истребишь и ничем не удивишь. Я могу чувствовать преудобнейшим образом два противоположные чувства в одно и то же время». Он знает, что это «бесчестно», но и он, подобно Ставrogину, в этих «противоположных чувствах», в соприкосновениях «идеала Мадонны» с «идеалом содомским», в «обоих полюсах» находит «совпадение красоты», «одинаковость наслаждения».

Он любит мать Подрoстка, свою бывшую крепостную, жену Макара Ивановича, простую русскую женщину, такую же христианскую целомудренную и самоотверженную любовью-жалостью, как Раскольников – дочь Зарницыной, князь Мышкин – Настасью Филипповну, Ставrogин – Марию Лебядкину: «Это раз пронзает сердце, и потом навеки остается рана». У него не только чувства, но и мысли христианские: мы узнаем, что во время своей заграничной жизни он «проповедовал Бога», конечно, русского православного Бога и Христа; из христианства, впрочем, берет он, так же, как Ставrogин, одну лишь аскетическую сторону – самообуздание, как средство для достижения свободы; носит вериги, мучит себя дисциплиной, «вот той самой, – рассказывает он Подрoстку, – которую употребляют монахи: ты постепенно и методически практикой одолеваешь свою волю, начиная с самых смешных и мелких вещей, а кончаешь совершенным одолением воли своей и становишься свободным». И Версиров, подобно Ставrogину, – до такой степени судьбы их сходны – вынес удар по лицу, преодолел «злобу» и не отомстил обидчику.

Рядом с этой «жаждою благообразия» христианского совсем «другие, – по выражению Подрoстка, – уж Бог ведь какие жажды»: рядом с любовью-жалостью – любовью-ненавистью, «паучье сладострастье». И эти два чувства – вместе. Версиров так же, как Идиот, «любит обеих вместе двумя разными любвями». Нехристианским чувствам соответствуют и мысли нехристианские; «где-то в Коране Аллах повелевает пророку взирать на „строптивых“, как на мышей, делать им добро и проходить мимо; немножко гордо, но верно. По-моему, человек создан с физической невозможностью любить своего ближнего. Тут какая-то ошибка в словах с самого начала, и „любовь к человечеству“ надо понимать лишь к тому человечеству, которое ты сам же и создал в душе своей, другими словами, себя самого создал и к себе самому любовь». – «Как же вас называют после этого христианином?» – восклицает Подрoсток.

Однажды на вопрос, какая самая великая мысль человечества, Версиров отвечает: «Ну, обратить камни в хлебы – вот великая мысль». Тут лишь намек на первое искушение дьявола, но мы увидим впоследствии, что из этого намека вырастает главная мысль Великого Инквизитора, мысль о западном, римском, «противоположном Христе».

Тут же начинается и «тайна» Версилова; может быть, в его бессознательной стихии, то есть там, где он «бесконечно силен», тайна эта есть предчувствие последнего соединения; вот почему и в его лице (он такой же «красавец», как Ставrogин), по крайней мере, в некоторые, правда, очень редкие, самые бессознательные мгновения жизни его, является, как отблеск этого внутреннего соединения, то самое «благообразие», которого он жаждет, которым светится и «лик» святого старца Макара Ивановича. «У Версилова, – замечает сын его, Подрoсток, влюбленный в него почти так же, как Шатов в Ставrogина, – у Версилова лицо становилось удивительно прекрасным, когда он чуть-чуть только становился простодушным». И Версирову можно бы сказать то же, что Верховенский говорит Ставrogину: «Знаете ли, что вы красавец? В вас всего дороже то, что вы иногда про это не знаете. В вас даже есть простодушие и наивность, знаете ли вы это? Еще есть, есть!» Чем он менее «простодушен», чем сложнее, сознательнее, тем дальше от своей красоты, от «благообразия», потому что и у него, как у героя «Бесов», первоисточник искажающего раздвоения – в уме, в сознании, не доходящем до конца, до змеиной мудрости и простоты голубиной. И Версирову можно бы сказать: «О, будьте поглупее», – то есть будьте попроще, менее умным, более мудрым. И он также «не знает, чего ищет», не сознает до конца совершающейся в его

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) бессознательной стихии тайны последнего соединения; но он все-таки больше знает, больше сознает, чем Ставрогин. По крайней мере, знает уже, почти видит в лицо своего «Демона», не кажущегося, романтически условного, а истинного и реального, того самого, от которого действительно гибнет. Когда Ставрогин говорит: «Какой мой демон! Это просто маленький, гаденький бесенок из неудавшихся», – он этому сам не верит вполне, а если и верит, то лишь в редкие минуты просветления и отчаяния; большею же частью «внезапный демон иронии», который властвует всей его жизнью, кажется ему все-таки «могучим и страшным духом», прекрасным, родственным «светлейшему из херувимов», «сатане, спавшему с неба, как молния». Он одного от другого не отличает до конца, смешивает своего «маленького, гаденького бесенка» с тем, кто кажется ему великим «демоном», противоположным и равным Богу, кто, может быть, на самом деле, есть только одно из двух Божеских Лиц, одно из двух Ипостасей. В этом главная ошибка Ставрогина. Не так ли, впрочем, и всегда бывает: пока не признана до конца тайна последнего соединения: Я и Отец одно, – Сыновняя Ипостась «Я» не кажется ли «демоничной» по отношению к Ипостаси Отчей, к «Не-Я», и, наоборот, Отчая – по отношению к Сыновней. Этого-то и не понял Ставрогин, то есть главной лжи и соблазна своего демона не понял, – того, что «маленький, гаденький, золотушный бесенок», не реальный для Бога, но для человека в высшей степени реальный, самый страшный и неодолимый эту именно свою малостью и гадостью – противоположен обеим Ипостасям Божеским, обоим «концам, полюсам», как задерживающая, «нейтрализующая», непроницаемая среда. Версиров это уже понял или, по крайней мере, гораздо ближе к пониманию, чем Ставрогин; Версиров догадывается, что его настоящий бес есть дух не добрый и не злой, а только равнодушный к добру и злу, не горячий и не холодный, а только теплый; не белый и не черный, а только серый, дух всего до конца не доходящего, раздвоенного и не соединенного до конца, а только смешанного и потому смешного, всего мещански-серединного и благоразумного. «Я знаю, – говорит однажды Версиров по поводу „одинаковости наслаждения в обоих полюсах“, говорит вскользь, сам, кажется, не подозревая бездонной глубины этой мысли, – знаю, что это бесчестно, главное, потому, что уж слишком благоразумно».

Благоразумно и потому, как будто не страшно, а на самом деле, страшно именно потому, что так противоположно всему страшному и таинственному, так плоско, пошло, буднично и даже как будто смешно; чем смешнее, тем страшнее. В соединенном – страшное и святое; в смешанном – смешное и кощунственное. В последней глубине сознания у Версирова и у Ставрогина есть это «уж слишком благоразумное» и потому «бесчестное», это срединное, смешанное и смешное.

«– У меня всегда была мысль, – признается однажды Ставрогину Лиза во время любовного свидания, в минуту отчаянной и цинической откровенности, – что у вас что-то есть на душе ужасное, грязное и кровавое и... в то же время такое, что ставит вас в ужасно смешном виде... Берегитесь мне открывать, если правда: я вас засмею. Я буду хохотать над вами всю вашу жизнь». Ставрогин бледнеет от этих слов, испытывая, по всей вероятности, нечто подобное тому, что испытал от пощечины Шатова.

«– Мне всегда казалось, – говорит Версирову Катерина Николаевна в минуту такой же точно откровенности, – мне всегда казалось в вас что-то смешное». И Версиров, как Ставрогин, «ужасно бледнеет».

Замечательно, что это же бесовское «смешное» – признак очень глубокого, но не последнего, не до конца доходящего раздвоения – сказывается и в князе Мышкине, личность которого, по-видимому, в представлении самого Достоевского столь противоположна личности Версирова и Ставрогина. «Человек ты добрый, да смешной», – говорит ему одна очень простая и здравомыслящая женщина. И влюбленная в него Аглия замечает ему однажды с порывом бесконечного презрения: «Вы очень жалки! Зачем вы все в себе исковеркали, зачем в вас гордости нет?» Он, впрочем, и сам сознает в себе это страшное для него, потому что демонически господствующее над ним – «смешное»: «Я всегда боюсь моим смешным видом скомпрометировать мысль и главную идею. Есть такие идеи, есть высокие идеи, о которых я не должен начинать говорить, потому что непременно всех насмешу. Я не имею жеста. Я имею жест всегда противоположный, а это вызывает смех и унижает идею. Чувства меры нет, а это главное; это даже самое главное». Нет чувства меры, потому что нет высшей гармонии, тишины и благообразия. У Идиота это «смешное» происходит не от раздвоенного сознания (хотя и у него «двойные мысли»), как у Версирова и Ставрогина, а, наоборот, от бессознательного раздвоения; и здесь, впрочем, как везде и всегда, смешное от смешанного, именно от плоти,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) не соединенной с духом, от старой плоти, смешанной с новым духом, от старой болезни, смешанной с новым здоровьем: «Я знаю, – говорит он сам, – что после двадцати лет болезни непременно должно было что-нибудь остаться, так что нельзя не смеяться надо мной». Как нарочно, именно в те минуты, когда Идиот всего более похож на пророка, когда кажется, что вот-вот сейчас выразит он окончательно «главную идею» свою, и уже лицо его светится, как бы преображенное, вдруг искажающая судорога пробегает по этому лицу, слова становятся безумными, жесты «противоположными», и в близящемся припадке открывается что-то самое кощунственное в святом, самое смешное в страшном, – так что, чем смешнее, тем страшнее, пока, наконец, «дух немой и глухой» не повергает на землю несчастного.

И в трагедии Раскольников, первенца всех героев раздвоения у Достоевского, это же самое «демонически-смешное»: когда в сновидении бьет он изо всей силы старушонку топором по темени, она смеется под его ударами, «так и заливаешься тихим, неслышим смехом, так вся и колышется от хохота». И призрачная толпа свидетелей, которая смотрит на него, тоже смеется.

– Знаете, – говорит Ставрогин в одну из самых роковых минут жизни, когда впервые сознает свою гибель, – мне ужасно хочется смеяться, все смеяться, беспрерывно, долго, много. Я точно заряжен смехом.

Этим смехом как будто нарочно берedit, расчесывает он смертельную язву свою; смех этот разжигает в нем, как соль на языке умирающего от жажды, «ненасытимую жажду контраста», которую обещает утолить и никогда не утоляет «внезапный демон иронии».

Что же такое этот смех? Откуда он?

Продолжая наше будничное, но, кажется, верное сравнение, можно бы сказать, что ощущение этого смеха подобно тому, что испытывает человек, прикоснувшийся к двум электрическим полюсам и пронизываемый током. «Я точно заряжен смехом», – говорит Ставрогин. Именно «заряжен». И этот-то чрезмерный «заряд» двух бесконечно-напряженных полярных сил разряжается в нем не громовым ударом, не молнией ужаса, а только мелким треском мелких искр, невыносимым, убийственно-щекочущим дрожанием смеха. Соединяющая молния «неимоверного видения» не может вспыхнуть между «концами двух сплетенных нитей», потому что концы эти разъединяет нечто невидимое и непроницаемое, «нейтрализующее» – бес всего серединного, «средне-высшего», смешанного, смешного – кажущийся «внезапным», на самом деле вечный «демон иронии».

Это-то и есть по преимуществу наш современный и будущий, западноевропейский и русский, всемирный демон – «отец» нашей «лжи», нашей середины, нашего мещанства, нашей «позитивной» либерально-консервативной, смердяковской, толстовской и нищепанской пошлости – самый «маленький, гаденький, золотушный бесенок с насморком, из неудавшихся» – и в то же время самый сильный, самый великий, с каждым днем растущий, наполняющий собою мир и, однако, все еще никем не узнанный, не видимый бес. Не этим ли «внезапным демоном иронии» одержим был первый из русских всемирных людей, когда искажающая судорога пробежала по лицу «чудотворца-исполина», как по лицу бесноватого, когда в пятьдесят три года, так же как в восемнадцать (последнее и особенно кощунственное избрание князя-папы произошло в Петербурге 3-го января 1725 г., [21] то есть меньше, чем за две недели до болезни, за двадцать пять дней до смерти Петра), «протодиаконом всешутейшего собора» придумывал бесстыдного Вакха на митру, голую Венеру на посох патриарший и прочие «шалости»? Не этот ли «благоразумный» демон шепнул на ухо в самую решительную минуту последнему герою Запада: «От великого до смешного только шаг» – и, поверив «маленькому бесенку», сам герой тотчас же сделался «маленьким»; и Л. Толстому, мечтавшему «победить Наполеона-Антихриста», не этот ли серединный дьявол явился в образе «нелепого мужичонки», который требовал у него несуществующего жеребеночка? «Ну, ступай с Богом, я этого ничего не знаю», – и когда, убегая от него, Лев Николаевич с удивительно для своего возраста легкостью перепрыгнул через канаву, – не был ли он смешон, смешон и страшен вместе? И, наконец, не этот ли самый дьявол, уже во всем своем безобразии и ужасе, от которого действительно можно сойти с ума, явился «последнему ученику философа Диониса» в образе «сверх-человека»? Да, это наш по преимуществу, современный, буржуазный дьявол, полу-князь, полу-купчишка, полу-нищепанец, полу-толстовец, наш подлинный Антихрист, который идет в мир и уже, по слову раскольников, «чувственно рождается». Никто из нас еще не победил его, даже

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) не восстал на него. Мы все до одного – в теплых, мягких, серых, не сразу убивающих, а медленно, убийственно щекочущих лапах его.

Единственная сила и преимущества нашего нового религиозного состояния в том, что мы постепенно снимаем с этого реальнейшего из реальных лиц все условные романтические маски, что мы уже видим его, или, по крайней мере, начинаем видеть. Кажется, в заключительной сцене «Подростка», одной из глубочайших сцен Достоевского, именно Версилов первый так прямо заглянул в лицо этому нашему Черту.

Дело происходит тотчас после похорон старца Макара Ивановича, который, умирая, завещал Версиллову свою единственную драгоценность – древнюю чудотворную икону с изображением «двух святых», каких именно, Достоевский не говорит; но все действие получило бы особенно глубокое символическое значение, если бы мы предположили, что это был древний православный образ так называемого «Отечества» – Сына Божьего в лоне Бога-Отца. Только что вернувшись с похорон, вся семья, в общей комнате за столом, ожидает главу дома, Версилова. В этот самый день окончательно убедился он, что погиб, потому что любимая им женщина не любит его, смеется над его исступленную любовью, над его «паучьим сладострастьем». Душевное состояние его близко к умопомешательству; но он, как всегда, владеет собою и, входя в комнату, кажется почти спокойным, даже веселым; только речь его бессвязна; видно, что ему, как Ставрогину, «хочется смеяться долго, много, непрерывно, что он весь точно заряжен смехом». Образ, который Соня, вдова Макара Ивановича, мать Подростка, должна сейчас передать Версиллову (он об этом знает, для этого даже отчасти пришел), лежит на столе.

«Он взял икону в руки, поднес к свече и пристально оглядел ее, но, продержав лишь несколько секунд, положил на стол уже перед собою. – Болезненный испуг проникал в мое сердце. Испуг мамы переходил в недоумение и сострадание».

«– Я зашел лишь на минуту, я хотел бы сказать Соне что-нибудь хорошее и ищу такого слова, хотя сердце полно слов, которых не умею высказать; право, все таких каких-то странных слов. Знаете, мне кажется, что я весь точно раздваиваюсь, – оглядел он нас всех с ужасно серьезным лицом и самую искреннюю общительностью. – Право, мысленно раздваиваюсь и ужасно этого боюсь. Точно подле вас стоит ваш двойник, вы сами умны и разумны, а тот непременно хочет сделать подле вас какую-нибудь бессмыслицу и иногда превеселую вещь; и вдруг вы замечаете, что это вы сами хотите сделать эту веселую вещь, и, Бог знает, зачем, то есть как-то нехотя хотите, сопротивляясь изо всех сил, хотите. – Знаешь, Соня, вот я взял опять образ (он взял его и вертел в руках), и знаешь, мне ужасно хочется теперь, вот сию секунду, ударить его об печку, об этот самый угол. Я уверен, что он разом расколется на две половины – ни больше, ни меньше.

Главное, он проговорил все это без всякого вида притворства или даже какой-нибудь выходки; он совсем просто говорил, но это было тем ужаснее; и, кажется, он действительно ужасно чего-то боялся; я вдруг заметил, что его руки слегка дрожат.

– Андрей Петрович! – вскрикнула мама, всплеснув руками.

– Оставь, оставь образ, Андрей Петрович, оставь, положи! – вскочила Татьяна Павловна (дальняя родственница, друг дома), – разденься и ляг. Аркадий (это имя Подростка), за доктором!

Несколькими разумными словами Версилов успокаивает всех и продолжает ласково:

– Верь, Соня, что я пришел к тебе теперь, как к ангелу, и вовсе не как к врагу; какой ты мне враг! Не подумай, что с тем, чтобы разбить этот образ, – потому что, знаешь ли что, Соня, мне все-таки ведь хочется разбить...

Когда Татьяна Павловна перед тем вскрикнула: оставь образ! – то выхватила икону из его рук и держала в своей руке. Вдруг он, с последним словом своим, стремительно вскочил, мгновенно выхватил образ из рук Татьяны и, свирепо размахнувшись, изо всех сил ударил его об угол изразцовой печки. Образ раскололся ровно на два куска. – Он вдруг обернулся к нам, и его бледное лицо вдруг все покраснело, почти побагровело, и каждая черточка в лице его задрожала и заходила.

– Не прими за аллегория, Соня, я не наследство Макара разбил, я только так, чтоб разбить... А все-таки к тебе вернусь, к последнему ангелу! А, впрочем, прими хоть и за аллегория; ведь это непременно было так».

Подросток, сообщая свою тогдашнюю мысль: «Он вовсе не сумасшедший», – прибавляет многозначительно:

– О, мне все казалось, что это была аллегория, и что ему непременно хотелось с чем-то покончить, как с этим образом. Но и «двойник» был тоже несомненно подле него; в этом не было никакого сомнения.

И уже в самом конце рассказа, подводя итог всей трагедии, рассказчик повторяет, подчеркивает: «Настоящего сумасшествия не допускаю вовсе, тем более, что он и теперь вовсе не сумасшедший. Но „двойника“ не допускаю несомненно. Что такое собственно двойник? – Сам Версиков, в сцене у мамы, разъяснил нам это тогдашнее „раздвоение“ его чувства и воли с страшною искренностью. – Он пополам с двойником и разбил этот образ».

Так вот, наконец, имя и лицо нашего подлинного дьявола, нашего Антихриста: «двойник», тот, кто в нас вечно раскалывает древний русский и вселенский православный образ с «двумя святыми» – не с Отцом ли и Сыном, которое в Духе одно: «Я и Отец одно»? – тот, кто не хочет ни первого, бессознательного, ни последнего, сознательного соединения, Символа – ни начала, ни конца, а хочет лишь середины и вечно делает Одно двумя, для того, чтобы не соединять, а только смешивать их в кошунственных, «маленьких» и «гаденьких» смешениях – смешивать и смеяться.

Когда вдуматься в эту поразительную сцену, является вопрос: «двойник» Версикова не есть ли хотя бы отчасти и двойник самого Достоевского? Не делает ли здесь художник какого-то страшного опыта над самим собою, над своим собственным «раздвоением», которое недаром же, в этом он сам признается, «всегда в нем было»? Не испытывает ли вместе со своим героем сам Достоевский ту «захватывающую дыхание потребность нагнуться над пропастью и заглянуть в нее», то «потрясающее восхищение перед собственной дерзостью», о которых говорит по поводу мужика, стрелявшего в причастие?

«Русский народ весь в православии, больше у него нет ничего, да и не надо, потому что православие все», – убеждает он себя. Полно, все ли? А свойственная людям вообще, и русским людям в особенности, «потребность отрицания всего, самой главной святыни сердца своего, всей народной святыни во всей ее полноте»? А самый русский из русских людей, «протодиакон всешутейшего собора», изобретатель голого Вакха, бесстыдной Венеры на патриаршей митре и посохе, Петр, с его «уживчивостью», способностью ужасающих «синтезов», соединений или только смешений, Петр, который не в одних грубых шалостях делал то, благодаря чему, по собственному выражению Достоевского, «русская церковь в параличе с Петра Великого»? (Биография. Из записной книжки Достоевского, II, 356.) А мужики, заспорившие, кто кого дерзостнее сделает? А Пушкин, с его не меньшей, чем у Петра, «уживчивостью», способностью страшных «синтезов», Пушкин, который, кажется, иногда, подобно Ставрогину и Версикову, находит «совпадение красоты в обоих полюсах» – в «идеале Мадонны», «чистейшей прелести чистейшем образце», и в «идеале содомском», «на краю» противоположной «бездны», в Клеопатре, «паучихе, пожирающей самца своего»:

Кто к торгу страстному приступит?

Свою любовь я продаю.

Скажите, кто меж вами купит

Ценою жизни ночь мою.

А завещанный Византией, вторым Римом, «Риму третьему», Москве, венец «нечестивейшего из царей» Навуходоносора, венец «Вавилонского царства» – рядом с Белым Клобуком православия, венец Антихриста – рядом с венцом Христа? Какой из этих двух венцов более русский? Что значит эта способность смешивать в душе своей два самые противоположные идеала? «Особенная ли это сила русского народа или просто подлость»?

На эти страшные вопросы «двойника» своего Достоевский не может ответить и только чувствует, как в его сознании образ единого Христа «раскалывается», даже не раскалывается, а постепенно, медленно расщепляется: раздвояется; в том-то и вечная хитрость дьявола, что образ этот не может расколоться до конца; и как не до конца распались обе половины, так и соединяться будут не

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) до конца, будут только сближаться, смешиваться, и это смешанное, смешное будет страшное, – чем смешнее, тем страшнее.

Одинаковое кощунство совершилось в мужике, стрелявшем в причастие, и в Версилове, расколовшем образ; там в бессознательной стихии, здесь в сознании русского народа; и там и здесь грозит ему одна опасность. Мы знаем, что произошло с мужиком в самую последнюю минуту, когда он уже поднял ружье, чтобы выстрелить: «Неимоверное видение предстало ему, – все кончилось». Что произошло с Версильовым после того, как он разбил образ, мы не знаем; только догадываемся, что должно было произойти что-то самое важное, решающее для всей трагедии; но и «Подросток» так же не кончен, как «Бесы»; последние религиозные судьбы Версильова так же скрыты от нас, как судьбы Ставрогина; мы увидим, впрочем, что они продолжают в судьбах Ивана Карамазова. Погиб ли Версильов или спасся? как бы то ни было, страшный опыт с «двойником» не мог пройти ему даром. Предстоит одно из двух: или окончательная гибель в лапах Серого, Серединного или столь же окончательная победа над ним – «неимоверное видение» соединенного Лица Христова.

Опыт этот не мог пройти даром и самому Достоевскому. От «Преступления и наказания» до «Подростка» все нисходящие ступени сознательного и бессознательного раздвоения пройдены; дальше идти было некуда; оставалась, может быть, еще одна последняя ступень: Великий Инквизитор – «бунт» и Черт Ивана Карамазова. Но эту ступень уже обрывалась лестница над самую бездную; уже для самого Достоевского было здесь нечто подобное той последней минуте, когда мужик поднял ружье, чтобы выстрелить в причастие, или когда Версильов замахнулся, чтобы разбить икону; предстояло одно из двух: Достоевский должен был или окончательно погибнуть, вместе со всеми своими раздвоенными героями от Раскольниково до Версильова, или окончательно спастись, победив своего «двойника» так, чтобы в собственной его, Достоевского, душе вспыхнула, наконец, искра между двумя полюсами, чтобы ему самому предстало «неимоверное видение». Кажется, именно это последнее и случилось: он спасся, и, действительно, искра вспыхнула, видение предстало ему в его последнем и величайшем создании, непосредственно следовавшем за «Подростком» и как бы им предсказанным (Макар Иванович – прообраз Зосимы, Версильов – Ивана Карамазова, сам Подросток – Алеши), в создании, которым «все кончилось» для Достоевского, а может быть, не для него одного, но и для всей вообще русской литературы, – в «Братьях Карамазовых».

Чтоб из низости душою  
Мог подняться человек,  
С древней матерью-землею  
Он вступи в союз навек...

приводит Дмитрий Карамазов любимые стихи свои из гимна Церере. «Но только вот в чем дело: как я вступлю в союз с землею навек? Я иду и не знаю: в вонь ли я попал и позор или в свет и радость? Вот ведь где беда, ибо все на свете загадка!» Это и есть та самая загадка, от которой погибли Раскольников и князь Мышкин бессознательно, Ставрогин и Версильов – сознательно. Может быть, и Дмитрий погиб не так же, как они. Но он уже предчувствует, даже почти сознает, хотя, правда, еще очень смутно, возможность спасения; предчувствует не только демонический ужас, но и религиозную святость этой загадки. И Дмитрий находит «совпадение красоты в обоих полюсах»; но между тем как Ставрогина приводит оно лишь к безобразному кощунству, к величайшему отрицанию религии, Дмитрий здесь-то именно, в этом совпадении, и угадывает величайшую религиозную возможность, свой новый и самый торжественный «гимн». От этих совпадений вера его не только не потухает, а, напротив, все сильнее и сильнее разгорается: кажется, он и сгорит в этом огне, а не истлеет заживо, как Ставрогин и Версильов. Там, где для этих двух кончается, для Дмитрия только начинается искание Бога. Он уже почти «знает, чего ищет»: он ищет последней святости плоти и крови, «нового союза человека с древней матерью-землею», нового «целования земли». Он еще не знает, как ему целовать землю; еще целует ее грубо, скотски, в карамазовском сладострастии, в крови и грязи; но уже чувствует, что можно целовать ее и не так; он хочет и будет учиться этому и новому «целованию земли», и если научится, то, конечно, спасен. И не только он может спастись, но уже отчасти видит и самый путь спасения – еще страшный, потому что слишком узкий, но уже неизбежный для него, соединяющий мост между двумя безднами: этот мост есть тайна Плоти и крови, тайна священного и оцеломудренного сладострастия – красота.

– Красота – это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosofff.org  
берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. Страшно много тайн. Слишком много загадок угнетают на земле человека. Разгадывай, как знаешь, и вылезай сух из воды. 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 уж с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные, беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает, что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В Содоме ли красота? Ведь в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, – знал ты эту тайну, аль нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей.

Сердце Дмитрия, чем бы ни кончилась в нем эта битва Бога с дьяволом, во всяком случае, выдержит ее до конца. Он уже почти сознательно ищет последнего «бремени», последней муки раздвоения, и действительно найдет ее и примет до конца. В этом-то конце – его оправдание, которого не могут найти ни Ставрогин, ни Версиков. Для Дмитрия невозможна остановка на страшном пути – мертвая петля, примирение, окаменение в «бесчестном» и «благоразумном», в серединном и мещанском, в «смешанном» и «смешном»; вместе с тем невозможно для него и последнее отчаяние. Ежели не вырвется он из лап своего дьявола, то все же будет рваться из них до конца, и это неумелое, судорожное, но искреннее и великодушное порывание ему зачтется. Как Господь говорит Мефистофелю о Фаусте –

Ein guter Mensch in seinem  
dunklem Drange

Ist sich des rechten wegес wohl bewusst.[22]

Дмитрий не покается ложным покаянием, как Раскольников; не умертвит своего разума, не спрячется от его загадок во тьму безумия, как Идиот; не умертвит и плоти своей, не убьет себя, как Ставрогин. Не скажет подобно Версикову: «Я могу чувствовать преудобнейшим образом два самые противоположные чувства в одно и то же время», – и не успокоится: «удобства»-то именно в этой ужасающей способности для Дмитрия уже нет никакого. Не скажет и подобно Ставрогину: «И то и другое чувство слишком мелко; мои желания слишком не сильны – руководить не могут». Дмитрий не только сильно желает как доброго, так и злого, но до конца сознает силу своих желаний. Вот кто уже в самом деле не «бродит», не блуждает, не блудит «с краю», а смело летит вниз головой, «вверх пятами». И, кажется, долетит до дна пропасти. И в этом своем «темном стремленьи», паденьи – «in seinem dunklem Drange», потому-то и начинает он «гимн», что уже видит там, на самом дне, какой-то свет, как будто свет иного противоположного неба; действительно ли противоположного, он еще не понимает, но уже предчувствует, что это «небо внизу» и «небо вверх» – одно и то же небо, что кажущееся ему «идеалом содомским» есть тот же «идеал Мадонны», только иначе созерцаемый, есть то самое новое «целование земли», новый «союз человека с землею», «Великою Матерью», которого он ищет: «И когда мне случилось погружаться в самый глубокий позор разврата (а мне только это и случилось), то я всегда это стихотворение о Церере читал. Исправляло оно меня? Никогда! Потому что я – Карамазов. Потому что, если уж полечу в бездну, то так-таки прямо, вниз головой и вверх пятами, и даже доволен, что именно в униженном таком положении падаю, и считаю это для себя красотой. И вот в самом-то этом позоре я вдруг начинаю гимн. Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облачается Бог мой; пусть я иду в то же самое время за чертом, но я все-таки и твой сын, Господи, и люблю Тебя и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть».

Иду за чертом: но я и твой сын, Господи! В этом бездонно-глубоком, русском, карамазовском «и» нет еще соединения, есть только смешение, есть нечто смешанное, смешное и страшное, кошунственное. Но в том-то и дело, что Дмитрий все-таки уже иначе смеется и чувствует иначе смешное, чем Ставрогин и Версиков: те, главным образом, чувствуют смешное в страшном, а Дмитрий как раз наоборот – страшное в смешном, и это уже огромная разница в направлении религиозных путей. Почти невозможно представить себе ни Ставрогина, ни даже Версикова плачущими, молящимися, поющими «гимн», целующими землю. Они для этого слишком боятся смешного, слишком сами «заряжены» смехом; целовать земли они уже потому не стали бы, что запачкаться побоялись бы: они слишком брезгливы и высокомерны, слишком баре, люди «средне-высшего круга»; слишком, а может быть, и недостаточно горды, горды не последнюю, не смиренную гордостью. У Дмитрия больше истинной гордости, потому что больше истинного смирения: он исполнил совет,



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
данный Ставрогину: «будьте поглупее»; Дмитрий менее умен, чем Ставрогин, но более мудр, потому что более прост. Он уж не только смешивает и смеется, но и в самом смехе, в самом позоре, «вдруг начинает гимн», и, действительно, дрожит от священного ужаса, и плачет и молится «иступленно» и, по завету старца Зосимы, «не стыдится исступления сего». Перед тою безобразною оргией с Грушенькой, после которой его схватят по обвинению в отцеубийстве, молится он именно эту свою «исступленную» и не стыдящуюся молитву:

– Господи, прими меня во всем моем беззаконии, но не суди меня. Пропусти мимо без суда Твоего. Не суди, потому что я сам осудил себя, не суди, потому что люблю Тебя, Господи! Мерзок сам, а люблю Тебя: в ад пошлешь, и там любить буду, и оттуда буду кричать, что люблю Тебя во веки веков. Но дай и мне долюбить здесь, теперь долюбить, всего пять часов до горячего луча Твоего. Ибо люблю и не могу не любить. Сам видишь меня всего.

Вот новая, русская и всемирная, уже почти наша молитва – неужели не христианская? – во всяком случае, не аскетически, не буддийски, не толстовски христианская, не умерщвляющая, а действительно устремленная к первому «горячему лучу» нашего солнца – Воскресшей Плоти: «Любим Тебя, Отец наш, Который на небе: но дай нам долюбить и землю Твою, да будет и на земле, как на небе, воля Твоя». Кажется, никакой «двойник», никакой серединный, средне-высший, смешивающий и смеющийся дьявол не потушит и не задержит этой еще в мире неслыханной, но уже слышимой нами, уже в нас пламенеющей к Богу молитвы. Судя по ней, Дмитрий Карамазов спасется и будет наш.

Можно бы предположить, что раздвоение происходит в Раскольникове вследствие его отвлеченности, оторванности от жизни; в Идиоте вследствие врожденной болезни, неравновесия духа и плоти; в Ставрогине, Версилове, Дмитрие – вследствие их «порочности», то есть глубочайшей, премирной, метафизической пошлости, серединности, смешанности. Но вот – чистый херувим Алеша. У него уже совершенное здоровье, совершенное целомудрие и никакой пошлости. В нем-то и совершится тайна последнего Соединения, Символа; ему-то и предстанет соединяющее, как молния соединяет небо и землю «неимоверное Видение». Ежели раздвоение действительно происходит только от болезни, пошлости, порочности, то, казалось бы, в Алеше его не должно быть вовсе. А между тем оно есть и в нем; и он – Карамазов. «Мы все Карамазовы такие же, – говорит ему Дмитрий, – и в тебе, ангеле, это насекомое живет и в твоей крови бури родит». Алеша ведь и в самом деле не только умом понимает, но и принимает сердцем обе противоположные бездны, «совпадение красоты в обоих полюсах», хотя, конечно, совсем не так понимает и принимает их, как Ставрогин, Версилова, или даже Дмитрий Карамазов. Что это понятие, отчасти и принятие двух «концов» действительно существует в Алеше, можно заключить уже из того разговора, где любовь Ивана к «голубому небу и клейким листочкам», то есть ко всей земной плотской жизни, любовь, конечно, не бесстрастную, а в высшей степени сладострастную, «карамазовскую», любовь «чревом» не только принимает он, но и оправдывает, как одну из двух необходимых половин своей собственной религии: «Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена. Теперь надо тебе постараться и о второй твоей половине – и ты спасен». Мы, впрочем, уже видели, какое огромное значение имеют эти слова для всего христианства Алеши. А вот и другой, еще более откровенный разговор его с таким же, как он, только немного больным «ангелом», с целомудренной девушкой, почти ребенком, Лизою, его будущую невестю – один из тех разговоров, которые до сей поры никогда, никем, кроме Достоевского, не подслушивались, кажется, однако, всегда велись и будут вестись между людьми:

– Есть минуты, когда люди любят преступление, – задумчиво проговорил Алеша.

– Да, да! Вы мою мысль сказали, любят, все любят, и всегда любят, а не то, что «минуты». Знаете, в этом все как будто когда-то условились лгать и все с тех пор лгут. Все говорят, что ненавидят дурное, а про себя все его любят. Послушайте, теперь вашего брата судят за то, что он отца убил, и все любят, что он отца убил.

– Любят, что отца убил?

– Любят, все любят! Все говорят, что это ужасно, но про себя ужасно любят. Я первая люблю.

– В ваших словах про всех есть несколько правды, – проговорил тихо Алеша.

– Ах, – какие у вас мысли! – взвизгнула в восторге Лиза, – это у монаха-то!

Далее, все с тем же детским бесстыдством («Алеша, почему я вас совсем не стыжусь, совсем?»), она признается ему в своей близости, конечно, не действительной, а только отвлеченной, теоретической, и, однако, все же внутренне-реальной близости к тому, за что Шатов хочет убить Ставрогина: «Правда ли, что маркиз де Сад мог бы у вас поучиться». По всей вероятности, Лиза никогда не слыхала имени маркиза де Сада; и вот, однако, нечто похожее на садизм, сладострастно-жестокое, «паучье» оказывается в ней, в этой девственнице, в этом пятнадцатилетнем ребенке, в этом «ангеле», в котором и женщина физически не пробуждалась. И всего ужаснее то, что это вовсе не зависит от каких-либо случайных порочных влияний, от внешних условий окружающего быта, культуры общества, а что это в ней – самое первоначальное, первозданное, премирное, предшествующее какой бы то ни было нравственности, воле, сознанию, идущее, может быть, из тех же мистических глубин, из которых вышло и ее целомудрие. Тут уже «идеал содомский» не только рядом с «идеалом Мадонны», но как будто в нем самом – самое оргийное в самом девственном (недаром же, кстати, по толкованию Еврипида, вакханки – вечные девственницы). Как обвинить Лизу? Что, если такую сделали ее не люди, не она сама, а Бог?

«– Алеша, правда ли, что жида на Пасху детей крадут и режут?»

– Не знаю.

– Вот у меня одна книга, я читала про какой-то где-то суд, и что жид четырехлетнему мальчику сначала все пальчики обрезал на обеих ручках, а потом распял на стене, прибил гвоздями и потом сказал на суде, что мальчик умер скоро, через четыре часа. Эка скоро! Говорит: стонал, все стонал, а тот стоял и на него любовался. Это хорошо.

– Хорошо?

– Хорошо. Я иногда думаю, что я сама распяла. Он висит и стонет, а я сяду против него и буду ананасный компот есть. Я очень люблю ананасный компот. Вы любите?

Алеша молчал».

Лиза «смешивает», «смеется», но ведь уж, конечно, не от случайного пошлого разврата и не от одной случайной болезни. Алеша не смеется и молчит, ничего не умеет ответить; если и ответит, то не сознанием, а только любовью: он любит, принимает ее даже такую, как она есть, прощает все. Но опять-таки не сознанием своим, а разве только чутьем сердца сумел бы он отделить этот детски-невинный и мерзостный «ананасный компот» от любви Ивана к плотской жизни, к голубому небу и клейким листочкам, от сладострастной карамазовской «любви чревом», которую Алеша считает одной из двух «половин» Ивана, одинаково необходимых для его спасения. Жутко становится, при этой беседе «ангелов», не только за Лизу, но и за Алешу; кажется, еще бы один волосок – и полетит человек «вверх тормашки», по выражению черта об отцах-пустынниках; Алеша, впрочем, если и полетит, то, может быть, все же не «вниз головой», не «вверх пятками», а как «чистый херувим»; там, где нет возможного падения, нет и возможного полета, нет религии. Ну, а пока нам все-таки жутко; мы чувствуем из этого столь неожиданного и столь реального разговора, как пробуждается в обоих «ангелах» «насекомое», которое и в их крови бури родит. Буря будет, должна быть, нельзя иначе: для нее-то и посылает старец Зосима Алешу в «мир»; если бы не было бури, то не было бы и молнии, которая соединит небо и землю. Мы, впрочем, присутствуем в «Братях Карамазовых» только при начале этой бури, видим только первые, почти безгромные зарницы этой молнии. Последних судеб Алеши мы не видим у Достоевского, потому что они, может быть, еще и доньше, в самой действительности, не совершились. Но, дочитывая «Братьев Карамазовых», мы все-таки сознаем, что именно здесь, в еще не совершившихся, последних религиозных судьбах Алеши, заключен главный ответ на вопрос о нашем собственном религиозном будущем, не только русском, но и всемирном.

Другой ответ на вопрос о том же будущем – в судьбе Ивана Карамазова.

«Брат Иван – сфинкс и молчит, все молчит», – говорит Дмитрий. Да, Иван – именно сфинкс, безмолвный, хранящий тайну будущего.

Что же это за тайна? И в ней, конечно, как во всех последних тайнах у Достоевского, – «соприкосновение противоположностей», двух полюсов. Мы уже отчасти видели один из этих полюсов, одну из «половин» Ивана: «не веруй я в жизнь, разуверься в порядке вещей, убедись даже, что все, напротив, беспорядочный, проклятый и, может быть, бесовский хаос, порази меня хоть все ужасы человеческого разочарования, – я все-таки захочу жить и уж как припал к этому кубку, то не оторвусь от него, пока его весь не осилю! – Эту жажду жизни иные чахоточные сопляки-моралисты называют часто подлюю, особенно поэты. Черта-то она отчасти карамазовская, это правда, жажда-то эта жизни, несмотря ни на что, – но почему же она подлая? Центростремительной силы еще страшно много в нашей планете, Алеша. Жить хочется, и я живу, хотя бы и вопреки логике».

– «Я жить хочу», – говорит Нехлюдов у Л. Толстого в «Воскресении». «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать», – говорит Пушкин. Здесь-то, в этой последней русской и всемирной глубине своей, в Пушкине – Л. Толстой (конечно, не старец Аким, а дядя Ерощка) и Достоевский сходятся. Иван Карамазов, в противоположность Нехлюдову, Л. Толстому, Ставрогину и Версилкову, уже не считает эту карамазовскую и пушкинскую жажду жизни «подлюю», слишком благоразумною, но именно только не считает подлюю; Алеша считает ее прямо и религиозною, святою. Но, может быть, никогда и нигде не была она выражена во всей своей уже почти сознательной святости, во всей мистической наготе своей, с такою искренностью, как в этом признании Дмитрия, вероятно, и самого Достоевского:

– Кажется, столько во мне этой силы теперь, что я все поборю, все страдания, только чтобы сказать и говорить себе поминутно: я есмь! В тысяче мук – я есмь, в пытке корчусь – но есмь! В столпе сижу, но и я существую, солнце вижу, а не вижу солнца, то знаю, что оно есть. А знать, что есть солнце, это уже вся жизнь.

– Моя мечта, это – воплотиться, но чтоб уж окончательно, безвозвратно, – говорит Черт Ивану.

Для этой-то жажды воплощения безвозвратного, для этой «центростремительной силы» нашей планеты и нашего духа, для этого мистического сладострастия жизни, для этой жажды земли, земных «клейких листочков», голубого, земного неба – мир явлений так же, а может быть, и более дорог и свят, чем то, что за явлениями – мир сущностей. Но мир явлений, по слову Ивана, «на нелепостях стоит», на вопиющих нравственных и религиозных противоречиях. И главное из них: «страдание есть, а виновных нет». Вот на эту-то «нелепость» и не может он согласиться; тут-то и начинается «бунт» Ивана – бунт явления против сущности: «Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь уже, на земле, и чтоб я его сам увидел. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва, и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было. Но вот тут-то и запятая. Видишь ли, Алеша, ведь, может быть, и действительно так случится, что когда я доживу до того момента, али воскресну, чтобы увидеть его, то и сам я, пожалуй, воскликну со всеми, смотря на мать, обнявшуюся с мучителем ее дитяти: „Прав Ты, Господи!“ – Но я не хочу тогда восклицать. Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она хотя бы слезинки замученного ребенка».

Это древний ропот Иова – Прометей: «О, если бы человек мог иметь состязание с Богом, как сын человеческий с ближним своим! – Вот я кричу: обида! – и никто не слушает; вопию – и нет суда».

Слезинка замученного ребенка – во времени, в явлениях; но перед Богом имеет она и вечное, нуменальное значение, как символ. Ежели Бог всеблаг и всемогущ, почему же не создал Он мира так, чтобы не было этой слезинки; не было зла. Зла не будет; но ведь вот оно было, оно есть. Откуда же? зачем? «Не моя, а Твоя да будет воля»? Но ведь вот опять-таки во времени, в явлениях моя воля – не Твоя. Я и Ты два – этого требует мое сознание; Я и Ты одно – это требует моя любовь. Тут мое сознание против любви моей, тут я против себя самого; Бог во мне против Себя самого. Тут правда земная против правды небесной.

– Не хочу я, чтобы мать (здесь, конечно, понимает он «Великую Матерь», «упование рода человеческого») обнималась с мучителем, растерзавшим ее

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) сына! Не смеет она прощать ему! Если хочет, пусть простит за себя, пусть простит мучителю материнское безмерное страдание свое; но страдание своего растерзанного ребенка она не имеет права простить мучителю, хотя бы сам ребенок простил их ему! А если так, если они не смеют простить, где же гармония? Есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить?

– А Христос? – напоминает Алеша.

Но тут-то и начинается уже вторая, противоположная половина Ивана, последняя глубина раздвоения; тут образ самого Христа, единый русский и вселенский, православный образ раздваивается, «раскалывается», как образ, завещанный Версилону Макаром Ивановичем, – на две половины, на Сына Божьего и сына человеческого.

Иван в монастыре, в келье старца Зосимы, в присутствии этого старца и других монахов, излагает свою, по-видимому, самую заветную идею о всемирном предназначении русской православной церкви, – идею, совпадающую с идеей Ставрогина, князя Мышкина, кажется, и самого Достоевского, о русском «народе-богоносце». «Римское языческое Государство, став христианским, лишь включило в себя церковь, но само продолжало оставаться государством языческим. Христова же церковь, вступив в государство, не могла уступить ничего из своих основ, из того камня, на котором стояла она, и могла лишь преследовать не иначе, как свои цели, раз твердо постановленные и указанные ей самим Господом, между прочим: обратит весь мир, а стало быть, и все древнее языческое государство в церковь. – Таким образом, всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в церковь вполне и стать не чем иным, как лишь церковью». Когда один из слушателей, умеренный русский либерал и западник, находит в этих мыслях Ивана «ультрамонтанство», крайний предел римско-католической папской идеи: «Это папе Григорию VII не мерещилось!» – отец Паисий, ученик старца Зосимы, поясняя и подтверждая мысль Ивана, как в высшей степени православную, возражает со «строгостью»: «Совершенно обратно изволите понимать! Но церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье дьяволово искушение! А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет». Столь же безусловно соглашается с Иваном и старец Зосима. «Общество христианское, – говорит он, – пребывает неизбежно в ожидании своего полного преобразования из общества, как союза почти еще языческого, в единую вселенскую и владычествующую церковь. Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!»

После этого разговора старец Зосима поклонится до земли «великому страданию человеческому», которое прозревает он в судьбе Дмитрия Карамазова, мысленного отцеубийцы. Но вот вопрос: как же не понял старец самого главного, того, что из двух братьев наиболее преступный и несчастный не Дмитрий, а Иван: Дмитрий в мыслях своих убивает отца земного; Иван – Отца небесного; Иван хуже, чем отцеубийца, он – богоубийца: ведь и тогда уже, когда излагал он свою идею православия, в уме его был «бунт», и в сердце своем сказал он: нет Бога, нет зла и добра, все позволено. Он отчасти умышленно не договаривает, смешивает и смеется, кощунствует; но есть же нечто в его идее и кроме смеха: есть великая боль и ужас недоумения, есть «бунт» правды земной против правды небесной. Как же старец прозорливый не прозрел этого главного и опаснейшего бунта? Как, принимая от Ивана лишь внешнюю историческую форму «православия», не осведомился он, прежде чем соглашаться с нею, о внутреннем ее, мистическом содержании? Как не спросил Ивана, что, собственно, тот разумеет под «церковью Христовой» и под самим Христом? Вот на этот-то главный вопрос пришлось бы Ивану или помолчать (что, по всей вероятности, он бы и сделал, в качестве «сфинкса»), или же ответить главной идеей Великого Инквизитора, то есть «противоположным Христом» – Антихристом, и тогда обнаружилось бы, что кажущееся «православие» Ивана на самом деле для старца Зосимы есть «мерзость запустения на святом месте». Вот до какой степени внешняя историческая форма церкви, которая здесь выдается как будто за главное и существенное отличие восточного христианства от западного, в действительности не исчерпывает их внутреннего содержания: в обоих случаях, включая в себя две самые противоположные идеи – идею Богочеловека у Зосимы и Человекобога у Ивана – историческая форма церкви остается неизменной. Есть ли это недоразумение не только Зосимы, но и самого Достоевского? Сознал ли он,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) какой соблазн заключен в столь опрометчиво поспешном, поверхностном, не мистическом, а лишь историческом соглашении проповедника Христа с проповедником Антихриста? Не вводит ли здесь Достоевский с «православным» Иваном волка в шкуру овчей в ограду Пастыря?

Да, существенное и главное отличие этих двух формул – католической: «церковь превращается в государство», и православной: «государство превращается в церковь» – вытекает не из идеи государства, содержание которой в обеих одинаковое – языческое – и даже не из внешнего отношения государства к церкви, а лишь из внутреннего мистического содержания идеи самой церкви, из противоположности двух Ликов Христовых, лежащих будто бы в основе обеих церквей, Восточной и Западной.

В чем же, собственно, заключается для Ивана это внутреннее мистическое содержание? Тут только ответ на вопрос Алеши: «А Христос?» – тут трещина «расколотого образа»; тут Великий Инквизитор.

«Католичество провозгласило Антихриста, – говорит Достоевский в своем предсмертном дневнике. – Мы не с Тобой, а с ним», то есть с Антихристом, с дьяволом, – говорит самому Христу, или тому, кто кажется ему Христом, Великий Инквизитор. Безграничное послушание внешнему церковному догмату и преданию, признание того, что вся полнота доступной людям истины и благодати уже достигнута раз навсегда, незыблемо утверждена церковью и не иначе, может быть, открыта им, как через церковь, догматы и предания, – вот в чем, по мнению Ивана, Великого Инквизитора и самого Достоевского (ибо здесь именно, только здесь, говорит он об этом с наибольшей ясностью, и все остальные намеки с этим толкованием сходятся), заключается сущность, «самая основная черта римского католичества», то есть противоположного Христа, Антихриста: «все передано Тобой папе, и все, стало быть, теперь у папы, а Ты хоть и не приходи теперь вовсе, не мешай», – «Ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано Тобой прежде». Казалось бы, Тот, Кто противоположен этому противоположному Христу, и есть Христос истинный, православный. По-видимому, так оно и выходит, по крайней мере, из слов Ивана и Великого Инквизитора. Безграничная свобода внутреннего мистического откровения; признание того, что полнота Христовой истины и благодати не исчерпана и никогда не может быть исчерпана никакими внешними историческими формами, догматами и преданиями церкви, что неиссякающий источник истины и благодати есть сам Христос, не только пришедший, но и грядущий в обетованном Духе Утешителе («Не оставляю вас сирыми, пошлю вам Духа Своего»), и отсюда возможность бесконечного внутреннего движения, развития, творчества, хотя бы помимо всех внешних исторических форм, помимо всех догматов и преданий церкви, – вот в чем заключается сущность этого противоположного «противоположному», то есть опять-таки, казалось бы, истинного, православного Христа, по мнению Ивана, Великого Инквизитора и самого Достоевского. «Свобода их веры, – говорит Великий Инквизитор, – Тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад. Не ты ли так часто тогда говорил: „Хочу сделать вас свободными“».

Но вот тут-то именно, по поводу этого-то все еще действительно непонятого и даже как будто навеки непонятого людям, блаженство свободы Христовой – главное возражение «противоположного Христа» Христу истинному; «ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы. Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда, Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому и поступил, как бы и не любя их вовсе, – и это кто же? Тот, Кто пришел отдать за них жизнь Свою! Вместо того, чтобы овладеть людской свободой, Ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека веками. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобой, прельщенный и плененный Тобой. Вместо твердого, древнего закона свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея в руководстве лишь Твой образ пред собою; но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же, наконец, и оспорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора? Они воскликнут, наконец, что правда не в Тебе, ибо невозможно было оставить их в смятении и мучении более, чем сделал Ты. Таким образом, Сам Ты и положил основание к разрушению Своего же царства и не вини никого в этом более».

Тут не только для Великого Инквизитора, но, кажется, и для самого Достоевского, как будто вовсе нет вопроса о том, совпадает ли действительно

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) возникающий из всех этих возражений Антихриста мистический образ истинного, будто бы «православного» Христа с Его же историческим, осуществленным в истории церкви, реальным для церкви, образом? А между тем мы имеем право сильно усомниться в этом совпадении. Мы ведь слишком хорошо знаем, что «свобода Христова», как понимает ее Великий Инквизитор, то есть как нечто противоположное всякому внешнему принудительному закону, догмату и преданию церкви, что такая «свобода» оказалась одинаково не только не принятой, но и вовсе непонятой как в Западной, так и в Восточной церкви, как в папском Риме, так и в Византии, во всем историческом православии от Константинополя до Москвы. И там и здесь одинаково, в известный момент исторического развития обеих церквей и даже в очень ранний, еще до их разделения, источник внутреннего религиозного откровения и творчества навсегда был задержан, запечатлен печатью внешней неподвижной догматики. И там и здесь сказано было с одинаковой решительностью: «все передано Тобюю наместнику или наместникам Твоим, главе или главам церкви (а это, в конце концов, одно и то же), и все, стало быть, теперь у них, а Ты хоть и не приходи вовсе, не мешай. Ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано Тобюю прежде». И ведь действительно не только с точки зрения Западной, но и Восточной, «не имеет Он права ничего прибавлять», хотя бы, например, к символу Никейскому. И там и здесь одинаково верные сыны церкви, по слову Великого Инквизитора, «принесли свободу свою» наместникам Христовым и покорно положили ее к ногам их. И там и здесь одинаково «подвиг Его был исправлен», именно в этом смысле.

Итак, вот соблазн: «православный» Христос, каким Он представляется Достоевскому, насколько, по крайней мере, можно судить об этом по возражениям Великого Инквизитора, Христос с безграничную свободой внутреннего откровения, противопоставленной всякому принудительному внешнему догмату и преданию церкви, не оказался ли бы в одинаковой мере для обеих реально существующих, исторических церквей, как Западной, так и Восточной, Антихристом, и наоборот, «противоположный» – истинным, а следовательно, не Иван, не Великий Инквизитор, а сам Достоевский не оказался ли бы опаснейшим еретиком и отступником от православной церкви – о, насколько более опасным и мятежным, чем, например, Л. Толстой и Ницше?

Этот страшный и, что хуже всего, как будто преднамеренный со стороны Достоевского, соблазн, вытекающий из смешения реального для него лишь одного, мистического Христа с реальным для обеих церквей, осуществленным в истории, византийским и римским Христом, – соблазн этот увеличивается и углубляется в следующем затем толковании Великим Инквизитором трех искушений дьявола.

Первое искушение – хлебом.

– Видишь ли сии камни в этой нагой и раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за Тобюю побежит человечество, как стадо, благодарное и послушное, хотя и трепещущее, что Ты отымешь руку Свою и прекратятся им хлебы Твои. Но Ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя дух земли и сразится с Тобюю, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая: кто подобен зверю сему? он дал нам огонь с небеси! – Накормим лишь мы во имя Твое и солжем, что во имя Твое. О, никогда, никогда без нас они не накормят себя!

Это уже пророчество, а не история. История свидетельствует нам, что вопрос о хлебе земном остался одинаково неразрешенным, как в Западной, так и в Восточной церкви. И здесь и там, «не единым хлебом жив человек» было понято в том смысле, что единым хлебом небесным жив человек, по крайней мере, заботу о хлебе земном, как неважную и чуждую своему предназначению, обе церкви одинаково предоставили обществу и государству, как «союзам языческим»: питайте плоть вашу, как знаете, нам до плоти вашей дела нет, ибо мы питаем только души ваши и только о душах заботимся. Но в том-то и дело, что слово Господне ни здесь, ни там не было понято в истинном значении: не единым хлебом, ни земным, ни небесным, жив человек, а только обоими хлебами вместе; нельзя напитать плоти, не напитав и духа, живущего в этой плоти; но ведь точно так же и наоборот, нельзя напитать духа, не напитав и плоти, в которой дух жив, ибо человек не один дух и не одна плоть, а дух и плоть вместе. А не поняв этого слова, люди остались без хлеба небесного, так же как без хлеба земного: хлеб небесный не мог не утратить цены своей, ибо питать душу человека, тело которого умирает от

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) голода, есть злая насмешка и над телом, и над душой. Мы не знаем, что будет в «конце времен и сроков», но донныне это именно так: донныне люди умирают от голода телесного и духовного вместе, и притом совершенно одинаково как на Западе, так и на Востоке; никакой исторической противоположности обеих церквей тут нет.

Но в этом толковании первого искушения, кроме исторического, есть и мистическое недоразумение, или, по крайней мере, в высшей степени соблазнительное умолчание. Мы ведь знаем из Евангелия, что Господь вовсе не отверг, в том смысле, как разумеет это Великий Инквизитор, предложенного ему будто бы дьяволом чуда с хлебами: мы знаем, что, пожалев народ, голодавший в пустыне, накормил Он его: «И ели, и насытились». Не камни ли пустыни превратились в хлебы? «Когда Я пять хлебов преломил для пяти тысяч человек, сколько полных коробов набрали вы кусков? – Говорят ему: двенадцать. – А когда семь для четырех тысяч, сколько корзин набрали вы оставшихся кусков? Сказали: семь. – И сказал им, как же не разумеете?» (Марк, VII, 19–21). Кажется, мы и донныне все еще не «разумеем». Разумеем только Христа, отвергающего хлеб земной, а раздающего – так и не поняли. Забыл ли Великий Инквизитор об этом чуде? Или просто не верит в него, даже как в символ, как в знамение? Но ведь смысл первого искушения непонятен без этого знамения: оно-то и есть необходимое продолжение и заключение слова Господня о хлебе земном; не единым хлебом, но и не единым словом Божиим жив человек, а только и хлебом и словом вместе; кто научит, тот и накормит; нельзя научить, не накормив, нельзя накормить, не научив, – это не два, а одно: примите слово Мое, и тогда разделите хлебы ваши, так что хватит их на всех с избытком, и будет чудо не мертвого камня, а слова живого, превращенного в хлеб живой. «Как же не разумеете?» Как же, по крайней мере, Алеша, в котором сосредоточено все будущее русского православия, не уразумел и не ответил на этот искусительный вопрос Ивана? А ведь вопрос стоил ответа, нельзя было здесь умалчивать, не договаривать без великого соблазна малых сих: иначе весь, уже не только исторический, но и мистический образ православного Христа, искажается до неузнаваемости. Или Алеша и сам Достоевский так же, как Великий Инквизитор, забыли о чуде с хлебами?

Но вопрос о чуде вообще, который в сущности своей был самым трудным и мучительным, как мы увидим, для Достоевского вопросом об отношении естественного и сверхъестественного в лице Христа как будто решается, а на самом деле опять-таки лишь осложняется и запутывается до невыносимого соблазна в толковании второго искушения – искушения крыльями. «Когда страшный и премудрый дух поставил Тебя на вершине храма и сказал Тебе: „Если хочешь узнать, Сын ли Ты Божий, то верзись вниз, ибо сказано про Того, что ангелы подхватят и понесут Его, и не упадет и не расшибется, – и узнаешь тогда, Сын ли Ты Божий, и докажешь тогда, какова вера Твоя в Отца Твоего“. Ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз. О, Ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, Ты тотчас бы и искусил Господа и веру в него всю потерял, и разился бы о землю, которую спасать пришел, и возрадовался бы умный дух, искушивший Тебя. Ты понадеялся, что, следуя Тебе, и человек останется с Богом, не нуждаясь в чуде. Ты не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим». И далее, Великий Инквизитор уже прямо говорит Христу от лица Актихриста: «Твоя свобода», «Твой свободный ум», «Твоя наука».

Получается нечто невероятное, противоположный и ложный католический Христос с требованием чуда и чудесной веры во имя любви к слишком слабым людям, которые не могут принять Бога без чуда, – такой Христос – против истинного, «православного» Христа, который отвергает чудо, как нечто рабское и унизительное для человека, как искушение дьявола, отвергает во имя безграничной внутренней свободы веры, во имя «Своей свободы», «Своего свободного ума», «Своей науки», «Своего высшего познания» и признания законов естественной необходимости. Свободный ум, наука, отрицающая веру в чудесное, то есть именно то, что вот уже девятнадцать веков обеими церквями считается опаснейшей ересью, бунтом, явлением духа сатанинского, антихристового, оказывается самую сущностью истинного «православного» Христа! Что же это такое? Невменяемая эстетическая игра, неосторожная забава мысли со стороны Достоевского? Но ведь не мог же он, не мог не сознавать, с чем тут играет! Если даже это игра, то с дьяволом, самым страшным для Достоевского, игра, в которой он ставил на карту в последний раз, как еще никогда не ставил, свою величайшую веру, самое пламенное «буди! буди!»

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) русского и всемирного православия. Нет, «Великий Инквизитор» не чисто-художественный образ, не бесстрастное историческое исследование; тут есть и религиозная проповедь и пророчество самого Достоевского. Как же сам он относится к вопросу о чуде?

«Русский народ весь в православии». – «Неправославный не может быть русским». Он считал себя русским, а, следовательно, и православным, в этом именно общенародном смысле. Но весь русский народ верит и всегда верил в чудеса очень просто, хотя, с точки зрения Великого Инквизитора, не разумною, не «свободною» верою; и не только народ в них верит, но и вся историческая православная церковь, и не только церковь, но и ближайшие ученики Христовы: все Евангелие наполнено чудесами, от Каны Галилейской до воскресения Лазаря, до воскресения Господа. Ежели Христос не воскрес, утверждает Павел, то вся наша вера тщетна. «Католичество провозгласило противоположного Христа», – говорит Достоевский. Этого-то «противоположного Христа» и понимает, по мнению Достоевского, Великий Инквизитор, когда говорит: «Мы не с Тобой, а с ним», и, следовательно, Тот, к Кому Он обращается, будучи противоположным противоположному, казалось бы, должен быть опять-таки, по мнению самого Достоевского, единый, истинный, православный Христос. И, однако, не мог Он быть истинным, православным, потому что отрицает чудо, а без веры в чудо никогда нигде никакого исторического православия не было. Таким образом, один и тот же Христос для Достоевского – то истинный, то неистинный, то православный, то неправославный. И в этой страшной, как будто, повторяю, не только со стороны Великого Инквизитора, но и со стороны самого Достоевского, преднамеренной и потому еще более соблазнительной путанице мы чувствуем, что какая-то последняя, самая главная и самая тайная мысль обоих, от которой зависит все, окончательно ускользает от нас. Пусть Иван, пусть Великий Инквизитор не верят в чудеса, даже в непрестанное тысячелетнее историческое чудо христианства; ну, а сам-то, сам Достоевский, что же, наконец, верит он в чудо или не верит? И если не верит, то почему никогда нигде не отделяет этого своего частного, личного, особенного, не исторического, не народного православия без веры в чудесное от общенародного, русского, исторического – и не только не отделяет, но как будто нарочно смешивает одно с другим? А если верит, то как соединяет внешнее чудо с внутреннею свободою веры? Как понимать это слово Христа Фоме Неверному, вложившему и вечно влагающему персты свои в язвы Господа: «ты поверил, потому что увидел, блаженны не видевшие, и уверовавшие»; не значит ли это: блаженны те, и только те, в ком совершается внутреннее чудо: вера от чуда – это рабство, это искушение дьявола; чудо от веры – это свобода, это знамение Божье; Христос отвергает внешнее чудо, не рожденное верою, и принимает внутреннюю веру, которая рождает чудеса; не может быть внешних чудес, пока нет внутреннего чуда веры, а когда оно есть, то не может не быть и внешних чудес, ибо тогда вся природа, вся жизнь, вся история полна живых чудес, живых символов, знамений – тогда естественное становится сверхъестественным. «Как же вы не разумеете?» Неужели и Достоевский не разумеет? Или он опять-таки забыл, вместе с Великим Инквизитором, это второе слово Господне о чуде, которым продолжается и заключается первое слово, так что одно без другого совершенно непонятно. Но в том-то и дело, что на все эти вопросы и недоразумения наши Достоевский вовсе не отвечает, по крайней мере, в сознании своем не отвечает, а разве только, как мы увидим впоследствии, в пророческом ясновидении. В сознании же, именно тут, по вопросу о чуде, сам он вдруг становится, как Иван, «сфинксом» и «молчит, все молчит», а между тем от этого молчания растет соблазн.

Соблазн и в толковании последнего искушения – мечом Кесаря. Православный Христос отверг будто бы во имя всей той же внутренней свободы меч государственного насилия; а римско-католический Христос принял этот меч во имя любви к людям, которые не умеют быть свободными и не могут «устроиться на земле всемирно» (а «всемирное единение» – их главная потребность) иначе, как под сенью меча.

Тут опять смешение частного, личного, мистического, чтобы не сказать еретического, православия самого Достоевского с общенародным русским и византийским – историческим, действительно «православным» православием, с тем, которое, конечно, и Достоевский разумеет, когда говорит: «Русский народ весь в православии». В этом последнем православном православии, точно так же, как и в римском католичестве, меч Кесаря (то есть государственное насилие) никогда не был отвергнут во имя свободы Христовой: римские папы хотели подчинить себе этот меч: византийские патриархи сами подчинились ему; но и здесь и там одинаково Кесарево не отделено от Божьего: то Кесарю



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) воздаётся Божье, то Богу Кесарево. Если, действительно, по слову Достоевского, «русская церковь в параличе с Петра Великого», то не потому ли, что и она, благодаря Духовному Регламенту, сделалась «третьей спицей в колеснице», в триумфальной колеснице русского Imperium Romanum, сделалась, по выражению Пушкина, «казенною поклажей»?

Не только исторической, здесь нет и мистической противоположности Христа Антихристу: по толкованию самого же Достоевского, православной церкви определено «царствовать и на земле», все языческое государство не уничтожится, но лишь преобразится в Церковь Христову; а ежели так, то и меч Кесаря будет не упразднен, а преобразен в иной меч, так что, и сделавшись Божьим, царство все-таки останется царством и меч – мечом, хотя уже не грубым, насильственным, железным, но все же сильным, властным, твердым, может быть, даже более твердым, чем какой бы то ни было железный меч.

Из всех этих соблазнительных умолчаний по поводу трех искушений ясно одно: религиозное сознание Достоевского, смешивая какие-то две полярно-противоположные мысли, не доходит ни в той, ни в другой до конца, путает и плутает между двумя Христами, одинаково не истинными, потому что одинаково не полными, не соединенными: один из них, кажущийся Великому Инквизитору истинным, делает людей свободными, не любя; другой, кажущийся ему «противоположным», любит их, не делая свободными. Но где же не кажущийся, а действительно, для самого Достоевского, истинный Христос – в свободе без любви или в любви без свободы?

Для нашего религиозного сознания – ни там, ни здесь, ибо в истинном Христе должно быть не противоречие, не раздвоение, а совершенное соединение любви и свободы; мы видели, что в Евангелии открыт путь к этому соединению по всем трем главным искушающим соблазнам, о коих сказано: «Блажен, кто не соблазнится о мне», – то есть по вопросу о хлебе, о чуде, о мече Кесаря. И ежели пути этого не находит Достоевский, то, кажется, потому, что недостаточно сознательно разграничивает свое безусловное, внутреннее, мистическое отношение к Евангелию от условного, внешнего, исторически-православного. В сознании Великого Инквизитора нет, собственно, ни истинного, ни противоположного Христа, нет ни Христа, ни Антихриста, а есть только два лже-Христа. И религиозная мысль Достоевского блуждает, теряется в страшной путанице, в безысходных противоречиях и смешениях между этими двумя противоположными призраками Христа или Антихриста, как между двумя противопоставленными друг другу и друг друга бесконечно углубляющими зеркалами или, лучше сказать, как в целом лабиринте из таких зеркал, между которыми все – ложная перспектива, отражение, марево, ослепляющее сверкание, обман глаз, так что глубина кажется плоскостью, плоскость – глубиной: тут одно средство не заблудиться – вовсе не ходить в этот зеркальный лабиринт; но раз вошел в него, сделал два-три шага, то уж кончено, – не выберешься. И хуже всего то, что порой за маской Великого Инквизитора скрывается лицо самого Достоевского, и маска эта вдруг становится лицом, лицо – маской; они сливаются, смешиваются и смеются до такой степени, что, наконец, невозможно отличить одно от другого. Достоевский недостаточно отделяет себя от Великого Инквизитора: иногда он рядом с ним, даже против него, а иногда в нем; но ни в том, ни в другом случае не знает он хорошенько, или не хочет знать, где он, собственно, как будто не только от других, но и от себя самого прячется под эту маску, – и, в конце концов, изнеможенные всею этою путаницею, этим полусознательным блужданием и даже прямо блудом религиозной мысли, мы начинаем подозревать, что Великий Инквизитор есть «двойник» Достоевского, тот самый двойник, «пополам» с которым он и расколол образ единого православного Христа. Творец «Братьев Карамазовых» становится «сфинксом», который уже не только своему Эдипу-читателю, но и себе самому загадывает страшную загадку.

Впрочем, если не сознанием, то пророческим ясновидением он уже разгадывал, даже почти разгадал эту загадку.

– Инквизитор твой не верует в Бога, – вот и весь его секрет! – говорит Алеша Ивану.

– Хотя бы и так! – соглашается Иван. – Наконец-то ты догадался. И действительно так, действительно, только в этом и весь секрет.

Так ли уж просто, однако, не верует он в Бога? Кажется, это не совсем точно: точнее было бы сказать, что Великий Инквизитор и верит, и не верит вместе, не до конца верит, не до конца не верит. Он, как Ставрогин, по

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) выражению Кириллова, «когда верует, то не верует, что верует, а когда не верует, то не верует, что не верует». Не сознает, потому что не хочет сознать до конца ни своей веры, ни своего безверия.

Когда Иван спрашивает Черта «со свирепую настойчивостью»:

– Есть Бог или нет?

– Голубчик мой, ей-Богу не знаю, – отвечает ему тот с циническим добродушием.

Это и есть то «бесчестное, потому что слишком благоразумное»: «Не знаю» всей нашей современной позитивной и мещанской культуры, с ее полу-наукою, полу-невежеством, которое для либерального европейского ученого Араго, так же как для русского мужичка Новодворова, делает Бога устаревшею «гипотезою». Черт, конечно, лжет: он знает, что Бог есть, потому что «видит Бога», он только не хочет этого видеть и знать, не хочет конца своего, потому что Бог есть конец всякой середины, а Черт сам – вечная середина, вовсе не конец, противоположный другому концу, а именно только середина, противоположная обоим концам, отрицающая оба конца и для более удобного отрицания лгущая – сама притворяющаяся то одним, то другим концом – «противоположным» Богом. И в Черте Ивана, и в Антихристе Великого Инквизитора воплотился этот именно дух всего нуменально-серединного, «средне-высшего», мещанского, смешанного и смешного, дух не отрицания, а только «иронии», полуотрицания, полуутверждения, дух не холодный и не горячий, а только теплый, не черный и не белый, а только серый, если и «великий», то разве лишь нашим собственным ничтожеством великий, а сам по себе «маленький, гаденький, золотушный бесенок с насморком, из неудавшихся – «сыч», прикинувшийся соколом, «купчишка», «приживальщик», вовсе не «противоположный Христос», а только «самозванец», «обезьяна» Христа, дух самого Ивана – всемирный лакей Смердяков.

Вот как Смердяков определяет сущность Ивана:

– Умны вы очень-с. Деньги любите, это я знаю-с, почет тоже любите, потому что очень горды, прелесть женскую чрезмерно любите, а пуще всего в покойном довольстве жить и чтобы никому не кланяться – это пуще всего-с. Вы, как Федор Павлович, наиболее-с, изо всех детей наиболее на него похожи вышли, с одною с ними душой-с.

– Ты не глуп, – проговорил Иван, как бы пораженный; кровь ударила ему в лицо: – я прежде думал, что ты глуп. Ты теперь серьезен! – заметил он, как-то вдруг по-новому глядя на Смердякова.

Иван все-таки еще не подозревает, до какой степени «серьезен» и даже страшен Смердяков; он это поймет, когда тот явится ему в своем первозданном, нуменальном образе, в образе Черта. Иван – «глубокая совесть». Ну, конечно, есть в нем и нечто высшее, действительно благородное, общее с «херувимом Алешкою», чего лакей Смердяков, несмотря на весь свой ум, понять не может. Рядом, однако, с этим высшим есть в Иване и средне-высшее, срединное, мещанское, действительно общее с отцом Карамазовым и с братом Смердяковым. В идеале Великого Инквизитора, в «тысячелетнем стаде счастливых младенцев», поросят эпикуровых, учеников Карла Маркса, у которых пар вместо души, – бесчисленных маленьких, успокоенных под властью Зверя, Карамазовых и Смердяковых – даже не в зверином, а в скотском царстве, противопоставленном царству Божьему, в страшной социал-демократической Вавилонской башне, «хрустальном дворце» всемирной сытости – не сказывается ли эта именно, угаданная Смердяковым, глубочайшая сущность Ивана – любовь к «спокойному довольству» во что бы то ни стало, любовь к бесконечной середине? – сущность всей нашей европейской и американской белолицей китайщины, грядущего «серединного царства», с его «бесчувственной космополитической мразью», сущность нашего современного позитивного и буржуазного Черта, бессмертного Чичикова, купца «мертвых душ», и купца Брехунова, душа барина-помещика Нехлюдова, Ростова да и самого Л. Н. Толстого и душа лакея Лаврушки, барина Карамазова и лакея Смердякова?

– Нет, я никогда не был таким лакеем! Почему же душа моя могла породить такого лакея, как ты? – восклицает Иван с отвращением и ужасом при одной из самых соблазнительных выходок Черта.

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Но в том-то и горе Ивана, что в душе его, рядом с «херувимом Алешей», был всегда и «лакей» Смердяков. Лакей этот и вырос в Антихристе Великого Инквизитора до всемирно-исторических, а в Черте – уже до космических, даже как будто премирных, нуменальных размеров – но и в этих исполинских размерах лакей остается лакеем, делается вовсе не «противоположным Христом, противоположным Богом», а только вечным «приживальщиком», карикатурой на Бога, «обезьяною Христа»: тут-то именно наше религиозное сознание, кажется, и поймало его за «хвост, длинный, гладкий, как у датской собаки», и вывело, наконец, этого премирного Чичикова «за ушко да на солнышко».

«Я, – говорит он, – прямо и просто требую себе уничтожения. Нет, живи, говорят, потому что без тебя ничего не будет; если бы на земле все было благообразно, то ничего бы и не произошло. Без тебя не будет никаких происшествий, а надо, чтобы были происшествия. Вот и служу, скрепя сердце, чтобы были происшествия, и творю неразумное по приказу». Тут он лжет, выдает себя за неразумное и, следовательно, как будто сверх-разумное, творческое начало мира для того, чтобы скрыть свое главное и самое подлое свойство: потому-то он и «бесчестен, что слишком благообразен», он – само благообразие; не до конца разумен, но мудр, а именно только благообразен; он выдает себя за единственную причину всех «происшествий», всех явлений, тогда как, на самом деле, он-то и есть единственная причина того, что величайшие происшествия мира, например христианство, оказывались как бы вовсе не происшедшими, и что «на свете ничего не кончается». Он прикидывается единственной «солью мира», тогда как в действительности он-то и есть то самое пресное, что и «соль мира» делает «несоленую».

И когда он говорит, что его мечта – «воплотиться окончательно, безвозвратно», он опять лжет, сам не знает или не хочет знать, «чего ищет». Ищет он, во всяком случае, не окончательного воплощения, так же, как не окончательного уничтожения: он знает, что в конце плоти – не «семипудовая купчиха, которая Богу свечки ставит», не «баня, в которой он будет париться с попами и купцами», а святость и одухотворенность Плоти, Слово, ставшее плотью, то самое, что его, срединного, отрицает. В действительности, не хочет он ни до конца воплощенного духа, ни до конца одухотворенной плоти, а только бесплотной духовности – аскетизма, или бездушной плотскости – материализма. Он вечно «бродит с краю», плутает, блуждает и блудит, между плотью и духом, между воплощением и уничтожением, между «реальным» и «фантастическим», как неопределенный призрак того и другого. «Я, – говорит он (и здесь намек на страшную истину), – я икс в неопределенном уравнении. Я какой-то призрак жизни, который потерял все концы и начала и даже сам позабыл, наконец, как и назвать себя». Потому-то я «потерял он все концы и начала», что он сам – метафизическая середина, вечное ни то, ни се, неопределенность, отрицающая все пределы – вовсе не один из двух концов, противоположный будто бы другому (каким он хочет казаться), а именно только середина, противоположная обоим концам, непроницаемая, задерживающая среда между обоими полюсами, которая мешает им соединиться и родить Свет.

Когда умершее на кресте Слово восходило на небо и «громовой вопль восторга серафимов потряс небо и все мироздание», – Черт, по собственному признанию, хотел примкнуть к хору и крикнуть со всеми: «Осанна!» – «Уже слетало, уже рвалось из груди»... Что же помешало осанне? «Здравый смысл, самое несчастное свойство моей природы, удержало меня и тут в должных границах, и я пропустил мгновение!» И остался при своих обыкновенных, умеренных «пакостях», при гнусной срединке-на-половинке. Но тут-то самозванец и выдает себя, неосторожно показывая свою истинную природу, голый и неприличный хвост: только что утверждал он, что главное свойство его нечто неразумное и как будто сверх-разумное, творческое; а теперь оказывается, что свойство это – «здравый смысл», то есть нечто «бесчестное», «пакостное», потому что уж «слишком благообразное». И конечно, последнее вернее. Мы видели этот «здравый смысл», самое несчастное свойство Л. Толстого, воплощенное в старце Акиме и в лакее Лаврушке, – здравый смысл, который всю жизнь не давал и Льву Николаевичу примкнуть к хору и крикнуть: «Осанна!» – хотя «уже слетало, уже рвалось из груди» (например, у Платона Каратаева, у дяди Ерошки); здравый смысл, который всегда «удерживал его в должных границах», заставлял «пропускать мгновение», внушал слишком благообразное, смердяковское: «Про неправду все написано!» и благодаря которому, наконец, в «Воскресении» с Нехлюдовым Л. Толстой кончил-таки самую обыкновенную житейскую «пакостью», филантропической, тепленькой слякотью, умеренно-либеральной и консервативной «срединкой-на-половинке», дешевой американской подделкой христианства.

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosofff.org  
Точно так же, как осанну Богочеловека, здравый смысл оскверняет и осанну Человекобога. «Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости, и явится Человекобог», напоминает Черт Ивану его же собственные, «нищеанские» до Ницше, мысли о «сверхчеловеке». – «Для Бога не существует закона! Где станет Бог, – там уже место Божье, где стану я, там сейчас же будет первое место и „все позволено“! Казалось бы, здесь-то уж последняя, хотя и противоположная „осанна“, громовой вопль восторга других, „помраченных серафимов“, потрясающий другое, подземное небо? – Но в том-то и дело, что „осанна“ и здесь не удастся по той же самой причине: и здесь, как там, опять выскакивает здравый смысл, „внезапный демон иронии“, со своей обезьяньей рожой и голым, гладким хвостом – и опять „пропущено мгновение“. „Все позволено – это очень мило; только если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человек, без санкции и смошенничать не решится, до того уж истину возлюбил“.

Недаром лакей Смердяков с таким восторгом здравого смысла понял и принял карамазовское, нищеанское: „Все позволено“. Все позволено – это еще не значит: все свято, – а лишь все безразлично не свято и не преступно, все безопасно, если только в достаточной мере серединою и благоразумно. Это – не другая человекобожеская „осанна“, а лишь другая, но столь же обыкновенная человеческая, слишком человеческая „пакость“, которую кончатся, по здравому смыслу, все „происшествия“ нашей планеты и нашей истории: вместо закона не свобода, а только разврат и „мошенничество“.

Итак, не две противоположные „осанны“, а лишь два противоположные проклятья: а если даже и две „осанны“, то не соединенные, а смешанные, и потому смешные, оскверненные этим смешением. Когда Черт говорит: „Для меня существуют две правды“, – он лжет последнюю и самую кощунственную ложью: нет, для него существуют вовсе не „две правды“, а только две полуправды, то есть две лжи, ибо ложь и есть не что иное, как полу-правда, правда не до конца, не до Бога, одна половина правды, не соединенная с другою половиною. Когда он говорит: „Богочеловек“, и когда говорит: „Человекобог“, – он одинаково лжет, потому что не знает, „есть ли Бог“, не хочет знать Бога, а следовательно, не может знать ни Богочеловека, ни Человекобога, без Бога нет ни Богочеловека, ни Человекобога, как без центра нет ни центристической, ни центробежной силы; если бы он признал Бога, то не мог бы не признать, что Богочеловек и Человекобог – уже не два, а одно, с того мгновения, как сказано: „Я и Отец одно“; не мог бы не признать, что совершенная любовь, любовь до конца, до Бога и такая же совершенная свобода („Я хочу вас сделать свободными“) – не два, а одно, и что, следовательно, нельзя противопоставлять любовь без свободы свободе без любви, как это делает сам он и его предвестник, Великий Инквизитор. Но в том-то и „весь секрет“ Черта, что не хочет он конца; не хочет, чтобы два было одно, а хочет, чтобы два всегда было двумя, и для этого сам притворяется одним из двух, то Отцом против Сына, то Сыном против Отца, не будучи ни тем, ни другим, а лишь отрицанием обоих; притворяется одним из двух полюсов, противоположным и равным другому, тогда как оба полюса уже навеки заключены в двуединстве божеских Лиц, Отчего и Сыновнего; а Дух вечной середины есть только отрицание этой мистической полярности, только „обезьяна“, которая, передразнивая двуединство Божеских Ипостасей, искажает оба Лица, смешивает их и смеется.

Но тут великий и страшный вопрос: откуда он, зачем? „Вначале было Слово, и Слово было у Бога. – Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть“. Ежели „все“, то, значит, и Дьявол? Отрицание Слова в самом Слове? Тут какая-то непостижимая тайна, которую не могли пока одолеть тончайшие силлогизмы догматики; власть дьявола, говорят нам, – не воля, а только „попущение Божье“. Но чем же попущение разнится от воли? Попущение есть воля до времени, воля условная; но как же допустить условное в Безусловном, в Боге? Опять разум немеет. Он знает одно: если бы не было двух концов, то не было бы и середины между ними; если бы не было „Слово у Бога“, двуединства в самом Боге, то не было бы и раздвоения в мире. Мира не было, мир есть, мира не будет; дьявола не было, дьявол есть – значит, и дьявола не будет? – Это вопрос Оригена, гностиков и нашего нового, тоже, в известном смысле, гностического, то есть знающего, сознательного, но уже не частного, а вселенского, и, следовательно, все-таки воистину православного христианства: будет ли Дьявол прощен Богом? Воскликнет ли и он: „Осанна“? Тут наш, последний, святой ужас и молчание, мы можем только вечно приближаться к этой тайне, окончательно же она откроется нам лишь во Втором Пришествии.

Понял ли все это Иван?

Едва ли. „Он не сатана, это он лжет, – говорит Иван, вспоминая свой бред или свое видение. – Он самозванец. Он просто черт, дрянной, мелкий черт“. Признать в таком „лакее“ единственного и настоящего Дьявола своего, того самого, о котором Великий Инквизитор говорит: „мы с ним“, – Ивану не позволяет гордость, и он утешает себя тем, что есть будто бы кроме этого, „дрянного, мелкого черта“, другой, настоящий, „великий и страшный дух небытия“, херувим „с опаленными крыльями“, „гремящий и блистающий“, противоположный и, может быть, равный Богу. Понимает ли, по крайней мере, сам Достоевский, что другого черта вовсе нет, что это подлинный, единственный Сатана, и что в нем постигнута последняя сущность нуменального „зла“, поскольку видимо оно с нашей планеты, категориям нашего разума и переживаемому нами историческому мгновению? Кажется, Достоевский это лишь пророчески-смутно почувствовал, но не сознал до конца. Если бы он сознал, то был бы весь наш, а таков, как теперь, он только почти наш, хотя мы и надеемся, что впоследствии, когда он будет совсем понят, то будет и совсем наш. Тут в религиозном сознании Достоевского какая-то крошечная, но совершенно черная и неподвижная точка, в которую никогда не решался он вглядываться пристально. Может быть, впрочем, в минуты „исступления“ он и видел уже все до конца, даже сознавал все, но никогда всего не высказывал. Начинает и не договаривает, вдруг уклоняется от нашего взора, как будто нарочно путает и путается, прячет концы» свои не только от нас, но и от себя самого. В предсмертном дневнике, давая, по собственному выражению, «формулу» православия: «Русский народ весь в православии; Православие есть Церковь, а Церковь увенчание здания, и уже навеки», – вдруг заключает он в высшей степени загадочно и странно: «Вы думаете, я теперь разъяснить стану: нимало, нисколько. Это все потом и неустанно. А пока лишь ставлю формулу». Но это «потом» так никогда и не наступило для Достоевского; так и ушел он от нас, не разъяснив, что, собственно, разумел под «Церковью» и «Православием», как соединял свою мистическую и, следовательно, сверх-историческую «осанну», прошедшую через горнило таких страшных сомнений, с исторической, только исторической «осанною» русского народа – не вернее ли русского простонародия? А ведь это главное, это даже все! Те разъяснения, которые успел он дать, как, например, в «Бесах» речь Шатова о русском «народе-богоносце», не разъясняют по существу, а скорее еще больше затемняют эту формулу. «Бог, – говорит, между прочим, Шатов, повторяя мысль „учителя“ своего, Ставрогина, – Бог есть синтетическая личность народа». Народов, языков – много, значит, много и народных языческих богов. Но есть один, избранный, русский народ, новый Израиль; и его-то Бог единый, истинный, должен победить всех языческих богов. Тут уж, очевидно, не народ для Бога, а Бог для народа – Бог есть оружие, которым народы сражаются во всемирно-исторической борьбе за первенство. До Христа это идея Израиля, а после уж во всяком случае – идея нехристианства, или, по крайней мере, какого-то обьязыченного христианства. «Всякий народ, – говорит Шатов, – до тех пор только и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает без всякого примирения, пока верует, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов». Эту формулу Шатова – Ставрогина мог бы принять Ницше, и, действительно, принимает, даже почти дословно повторяет в своем «Антихристе»: «Народ, – говорит Ницше, – который еще верит в себя, – имеет еще и своего Бога особого („hat auch noch seinen eignen Gott“). В Боге чтит народ свои собственные добродетели. Благодарить себя за себя – вот для чего народу нужен Бог». Другими словами – народ творит своих богов или своего Бога по образу и подобию своему, сам себя обожествляет в своем Боге, так что здесь уже не Бог творит человека, а, наоборот, человек – Бога. Но ведь ежели это так, ежели, действительно, Бог есть только «синтетическое лицо народа», и не более, то вместо формулы: «русский народ весь в православии», получилась бы совершенно обратная формула: «православие все в русском народе»; вместо вывода: «не православный не может быть русским» – совершенно обратный вывод: «не русский не может быть православным». А ведь между этими двумя формулами огромная, пожалуй, большая разница, чем между византийским православием и римским католичеством с точки зрения самого Достоевского. Конечно, он мог бы возразить, что формулу эту, опять-таки столь ницшеанскую до Ницше, дает не он, а Шатов; не слишком ли близко, однако, подходит он к формуле самого Достоевского, и, как будто нарочно, именно в самой скользкой, соблазнительной точке, не извращает ли ее до такой степени, что шатовское русское «православие» оказывается более римским, более католическим, чем само католичество? Неужели Достоевский не предвидел этого камня преткновения, о который могло разбиться вдребезги все его собственное

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) «православие»? А если предвидел, то как же не предостерег нас от такой страшной опасности, не принял мер против этого возможного и слишком вероятного извращения краеугольной религиозной мысли своей? Не успел? Все откладывал, все говорил: «не теперь, потом», и с этим «потом» ушел от нас навеки, так и не разъяснив самого главного: почему и как, несмотря на всю «силу отрицания», которую он «прошел», по собственному выражению, и которая «не снилась олухам», обвинявшим его в отсутствии научно-философской критики – почему и как, несмотря на все свои страшные сомнения («такой силы атеистических выражений и в Европе не было»), все-таки остался он в лоне исторической «православной» церкви?

«Мерзавцы, дразнили меня ретроградною верою в Бога», – жалуется Достоевский все в том же предсмертном дневнике. Но одним ли «мерзавцам», не вполне ли также искренним, хотя, может быть, и недостаточно пронизательным людям, например, простодушным либералам, видевшим в нем только «жестокий талант», вера Достоевского казалась иногда принужденною, насильственной, слишком историческою – чем-то вроде «семипудовой купчихи», в которую воплотился черт, чтобы «поверить во все, во что она верит, в церковь ходит и Богу свечки ставит»? Не казалось ли, не кажется ли и нам доньше, что Достоевскому действительно нравилось иногда «быть суеверным», отдыхать от фантастического в «земном реализме», «в торговой бане париться с купцами и попами», не только с московским славянофилом Аксаковым, но и с петербургским «гражданином» Мещерским, и что входил он порой в эту баню более чистым, чем выходил из нее: как будто что-то в ней нет-нет, да и прилипало к нему, что и доньше с трудом отмывается в глазах не одних лишь «мерзавцев» и даже не одних либералов? Как будто, задавая России этот несколько щекотливый, может быть, и оскорбительный вопрос:

Каким ты хочешь быть Востоком, –  
Востоком Ксеркса или Христа? –

«Что значит эта способность русского человека по преимуществу лелеять в душе своей два самые противоположные идеала – широкость ли это русской природы, или просто подлость?» – как будто, задавая этот вопрос, Достоевский сам колебался и, наконец, останавливался, по крайней мере, в своем сознании, на «слишком благоразумной» середине между русским «Ксерксом» и русским Христом, между историческим венцом Навуходоносора и мистическим Белым Клобуком православия. Как будто иногда пугался он своего собственного лица, которое казалось ему чересчур новым и мятежным – даже прямо «демоническим» и уж, во всяком случае, недостаточно «народным», простонародным, византийски-православным; и это истинное лицо свое прятал под маски всех своих раздвоенных героев – в последний раз в «Великом Инквизиторе» – под самую прозрачную и все-таки самую непроницаемую из этих масок, – так хорошо прятал, что иногда и сам не мог найти лица своего под личиною: лицо и личина срастались. Одно из этих сращений мы видели в столь непрозорливом и опрометчивом согласии относительно формулы православия старца Зосимы с Иваном, который уже носит в душе своей Великого Инквизитора; не только, впрочем, здесь, но и вообще в произведениях Достоевского иногда слишком трудно решить, где, собственно, кончается старец Зосима, где начинается Великий Инквизитор, и не есть ли этот последний для Достоевского отчасти то же, что старец Аким для Л. Толстого, то есть оборотень – насколько, впрочем, более страшный и соблазнительный! И тут-то вдруг едва не срывается у нас жуткий вопрос: ну, а что, если «весь секрет» самого Достоевского состоит в том же, в чем и секрет Великого Инквизитора? Что, если и Достоевский просто «не верит в Бога» или верит в двух Богов, в Бога и в Дьявола, которые борются в сердцах человеческих, но еще неизвестно, кто кого победит; а ведь уж, конечно, два Бога – еще хуже, чем ни одного, не только опять-таки для либеральных «мерзавцев», которые «дразнили его ретроградною верою»?

При этом жутком вопросе «оборотень» окончательно ускользает от нас – все дальше и дальше уходит в свой «зеркальный лабиринт», где мы скорее себя потеряем, чем его найдем.

«Мы все нигилисты», – признается Достоевский. Если иногда и он чувствовал себя «нигилистом», то, по всей вероятности, именно в те минуты, когда всего более старался быть принятым за славянофильскую семипудовую купчиху, которая Богу свечки ставит, и когда парился в торговой бане с Мещерским. Достоевскому, пожалуй, легко оправдать себя перед нами всевозможными историческими и общественными условиями, в которых он жил, но нам-то от этого не легче: все-таки главная мысль всей его жизни – «формула православия» – так и остается до сих пор «не разъясненной», может быть,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) именно теперь еще менее разъясненную, чем когда-либо, и, следовательно, бездейственную. Огромная религиозная сила, которая заключена в Достоевском, как возможность, все еще остается только возможностью и пропадает почти даром для будущей религии или даже прямо задерживает ее, как мертвый груз. В этом-то смысле подлинного Достоевского так же мало знают, как подлинного Пушкина, самого славного и неизвестного из русских писателей; с этой стороны «народная тропа» к обоим «заросла». Произведения Достоевского – это как бы всеми забытый, семью славянофильскими печатями запечатанный, пороховой склад, которым и доныне все еще никто ни для одного выстрела не воспользовался, хотя враг уже при дверях, и война пылает. И произошло это не без вины самого Достоевского, может быть, повторяю, легкой для него, но для нас-то все-таки слишком тяжелой. Если бы христианство Достоевского было хоть отчасти понято, то оказалось ли бы возможным «христианство» Л. Толстого? Но яд принят, а единственное противоядие отвергнуто, даже как будто само стало злейшим ядом. «Мы все нигилисты», – и вот утонченный, скрытый нигилизм Достоевского вырождается в цинически-грубый нигилизм Л. Толстого; опаснейшая середина между Ксерксом и Христом – в середину совсем безопасную, «благоразумную, и потому бесчестную», которой уже дела нет ни до Ксеркса, ни до Христа, в откровенно смердяковский здравый смысл, даже без иронии, который у Л. Толстого сначала подменяет и опошляет, а потом уничтожает религию, делает ее «солью несоленую», религией без Бога и без дьявола, христианством без Христа и без Антихриста. Л. Толстой сказал в сердце своем, – о, конечно, не в сердце великого дяди Ерошки, а только маленького старца Акима: «нет Бога» – и на этом успокоился, окаменел, заживо мертвый, бессмертный. Ежели Достоевский не сознавал всего до конца и потому говорил втайне сердца своего, подобно Дмитрию Карамазову: «Меня Бог мучит; одно только это и мучит, а что, как Его нет», – то, все-таки, не сознавая до конца, он до конца мучился, с этою мукою, – может быть, даже от этой муки и умер. Кажется, вообще в истории всех религиозных движений не было большей муки и жажды веры, чем у Достоевского; была большая вера, большая святость; но именно такой муки, такого алкания Бога нигде никогда не было. «Стучите и отворится». Если нам «отворится», то уж, конечно, потому, что он «стучал». Не мы, впрочем, а те, кто, действительно, вступят в обетованную землю, которую он первый увидел и указал, хотя сам так и не вошел в нее, – поймут, кем для России был Достоевский.

– Вам надо зайца? – спрашивает Шатов Ставрогина в заключение разговора о православном русском народе-богоносце.

– Что-о?

– Ваше же подлое выражение, – злобно засмеялся Шатов: – чтобы сделать соус из зайца, надо зайца; чтобы уверовать в Бога, надо Бога – это вы в Петербурге, говорят, приговаривали, как Ноздрев, который хотел поймать зайца за задние ноги.

– Нет, тот именно хвалился, что уж поймал его. Кстати, позвольте, однако же, и вас беспокоить вопросом, тем более, что я, мне кажется, имею на него теперь полное право. Скажите мне: ваш-то заяц пойман ли, аль еще бегаёт?

– Не смейте меня спрашивать такими словами, спрашивайте другими, другими! – весь вдруг задрожал Шатов.

– Извольте, другими, – сурово посмотрел на него Николай Всеволодович. – Я хотел лишь узнать: веруете вы сами в Бога или нет?

– Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие совершится в России... Я верую... – залепетал в исступлении Шатов.

– А в Бога? В Бога?

– Я, я буду веровать в Бога.

Тут уже и то отчасти удивительно, что может быть «соус из зайца», который «не пойман», – что может быть, по наблюдению такого сердцеведа, как Достоевский, совсем готовая формула православия – «русский народ весь в православии», или все православие в русском народе – без настоящей, а только с «будущей» верою в Бога. Как у Л. Толстого отвлеченное международное христианство без Христа, так здесь реальное, исключительно русское, народное христианство без Бога – уже «православие» – но все еще

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) без Бога. И тут опять жуткий вопрос, который только что напрашивался: ну, а что, если и сам Достоевский потому-то именно все откладывал да откладывал и так до конца не разъяснил своей собственной «формулы», что слишком боялся, как бы не пришлось и ему сказать втайне совести своей, подобно Шатову: «Я верую в Россию, я верую в ее православие. А в Бога... в Бога я буду веровать». Пожалуй, действительно, «такой силы отрицания и не снилось этим олухам». Недаром, впрочем, Шатов – бывший нигилист. Как ни удивительно, что он сумел сохранить старую закваску нигилизма – безбожие в самом православии, но это еще с полгоря: мы ведь знаем, что не один Шатов, но и многие другие, менее откровенные, чем он, русские нигилисты 70-х годов, новообращенные из любви к народу, отлично готовят «соус из непойманного зайца». Гораздо удивительнее, даже почти невероятно, хотя все-таки достоверно то, что этот искушающий цинический вопрос о простой вере в простого Бога является уже относительно не какого-нибудь несчастного кающегося нигилиста, а православнейшего из православных, кажется, в глазах самого Достоевского – почти святого, почти окруженного сиянием «серафимской» святости, князя Мышкина.

– А что, Лев Николаевич, давно я хотел тебе сказать, веруешь ты в Бога аль нет? – говорит однажды Идиоту Рогожин по поводу старинной картины или образа.

– Как ты странно спрашиваешь... и глядишь! – заметил князь невольно.

– А на эту картину я люблю смотреть, – пробормотал, помолчав, Рогожин, точно опять забыл свой вопрос.

– На эту картину! – вскричал вдруг князь под впечатлением внезапной мысли.  
– Да от этой картины у иного еще вера может пропасть!

– Что же это за картина или икона, от которой, по признанию святого, «вера может пропасть»?

«На картине этой, – описывает ее в предсмертной исповеди умирающий от чахотки юноша Ипполит, – изображен Христос, только что снятый с креста. Мне кажется, живописцы обыкновенно повелись изображать Христа и на кресте и снятого со креста, все еще с оттенком необыкновенной красоты в лице; эту красоту они ищут сохранить Ему даже при самых страшных муках. В картине же Рогожина о красоте и слова нет; это в полном виде труп человека, вынесшего бесконечные муки еще до креста – раны, истязания, битые от стражи, битые от народа, когда он нес на себе крест и упал под крестом, и, наконец, крестную муку в продолжение шести часов (так, по крайней мере, по моему расчету). Правда, это лицо человека, только что снятого со креста, то есть сохранившего в себе очень много живого, теплого; ничего еще не успело заостенеть, так что на лице умершего даже проглядывает страдание, как будто бы еще и теперь им ощущаемое; но зато лицо не пощажено нисколько; тут одна природа, и воистину таков и должен быть труп человека, кто бы он ни был, после таких мук. Я знаю, что христианская церковь установила еще в первые века, что Христос страдал не образно, а действительно, и что и тело его, стало быть, было подчинено на кресте закону природы вполне и совершенно. На картине это лицо страшно разбито ударами, вспухшее, со страшными, вспухшими и окровавленными синяками, глаза открыты, зрачки скосились; большие, открытые белки глаз блещут каким-то мертвенным, стеклянным отблеском. Но странно, когда смотришь на этот труп измученного человека, то рождается один особенный и любопытный вопрос: если такой точно труп (а он непременно должен был быть точно такой) видели все ученики Его, Его главные, будущие апостолы, видели женщины, ходившие за Ним и стоявшие у креста, все веровавшие в Него и обожавшие Его, то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? – Эти люди, окружавшие Умершего, которых тут нет ни одного на картине, должны были ощутить страшную тоску и смятение в тот вечер, раздробивший разом все их надежды и почти что верования. Они должны были разойтись в ужаснейшем страхе, хотя и уносили каждый в себе громадную мысль, которая уже никогда не могла быть из них исторгнута. И если бы этот самый Учитель мог увидеть свой образ накануне казни, то так ли бы Сам Он взошел на крест, и так ли бы Он умер, как теперь? Этот вопрос тоже невольно мерещится, когда смотришь на картину».

Достоевский совсем не знал Ницше, даже по имени, хотя лишь полгода спустя после окончания «Братьев Карамазовых» и смерти Достоевского, задуман был, отчасти и набросан первый очерк «Заратустры»: таким образом, два величайшие



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosofff.org последние произведения Достоевского и Ницше почти совпадают по времени. Ницше глубоко чувствовал Достоевского, даже прямо испытывал на себе его влияние и этого не скрывал; но, собственно, знал он его очень мало, в плохих переводах (хороших нет), а многого, притом самого важного, вовсе не знал. Нет сомнения в том, что никогда не списывал Ницше с Достоевского, не повторял слов его; и вот, однако, существуют у них некоторые совпадения, повторения, почти дословные; это не только одни и те же мысли, самые внутренние, тайные, такие, в которых думающий едва смеет признаться себе самому, но и почти одни и те же слова, почти звук одного и того же голоса. Как будто подслушали они друг друга или нарочно сговорились и потом нечаянно один выдает другого. Чудес не бывает, – но ведь вот не чудо ли это, не живое ли чудо Истории? не дух ли времени здесь говорит об одном и том же, на разных концах мира?

Одно из таких странных, почти страшных совпадений – вопрос Ницше и Достоевского, вопрос всего нового христианства над мертвым телом, даже не телом, а именно «трупом» «со вспухшими окровавленными синяками», со «стеклянным блеском глаз», безобразно замученного, убитого и только что снятого со креста Человека: «Как могли поверить люди, смотря на такой труп, что этот Мученик воскреснет?»

«Судьба Евангелия, – говорит Ницше в своем „Антихристе“, – решилась со смертью Иисуса: она висела на Кресте... Только смерть, эта неожиданная, позорная смерть, только крест, предназначавшийся по закону вообще лишь для самых отверженных злодеев, только это ужаснейшее противоречие и поставило, собственно, учеников перед самую загадку: „Кто это был? что это было? – wer war das? was war das?“ – это душевное состояние слишком понятно. И отныне возникла бессмысленная задача: каким образом Бог мог это допустить? – „ein absurdes Problem: wie konnte Gott das zulassen?“ („Der Antichrist“, гл. 40–41)».

Глубочайшая связь Ницше с Достоевским открывается в Кириллове, как будто предвосхитившем главную религиозную мысль Ницше о «сверхчеловеке»; открывается и то, как утверждение «сверхчеловека», «человекобога» с отрицанием Богочеловека связано именно через отрицание этого необходимого для всего христианства, чуда Воскресшей Плоти, через отрицание, которое делает Христа, по кощунственному слову Юлиана Отступника, только «мертвым иудеем».

– Слушай, – говорит в пророческом исступлении перед самоубийством Кириллов своему «черту», Петру Верховенскому, – слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни раю, ни воскресения. Не оправдалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека – одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и Этого, даже чудо свое не пожалели, а заставили Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты – ложь и дьяволов водевилей. Для чего же жить, отвечай, если ты человек?

В течение пятнадцати веков, вплоть до самого Возрождения, мысль о том, что во Христе естество человеческое столь же действительно, как божеское, что Он страдал и умер, как все люди, вполне подчиненный законам человеческой природы, – эта глубочайшая мысль христианства оставалась, хотя и всеми признанной, но не углубленной, не выстраданной и потому почти праздною. Благодаря грубому аскетизму новых варварских племен и утонченной схоластики дряхлой Византии, одинаково подавлявшим всякую испытующую мысль о плоти, – плотское, человеческое в человеке Иисусе заслонено было и даже окончательно поглощено духовным, божеским. До такой степени сделалась эта Плоть бесплотной, чудесною, сверхъестественною, почти отвлеченною, что самая мысль о тлении, о неумолимости законов природы казалась не то кощунственною, а просто невозможною, нелепою; просто не видели – умом признавали, а глазами не видели, и не чувствовали этой реальной картины: человеческого «трупа», «с опухшими страшными синяками», «со стеклянным блеском открытых глаз», только что снятого со Креста, орудия позорнейшей пытки; столь ныне понятное нам душевное состояние учеников при виде этого трупа: как может он воскреснуть? – было совершенно чуждым, невообразимым

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) как для варварских аскетов, так и для византийских схоластиков Средних веков; скорее явился бы у них другой вопрос: как мог он умереть?

Но когда в течение следующих пяти веков, от XV до XX, совершилось возрождение знаний, притом знаний по преимуществу механических (ибо главная черта всего естественно-научного возрождения Европы именно это преимущество изучения тел, неодушевленной материи, перед изучением духа и жизни, преобладание механики и физики – над биологией и психологией – даже до последнего времени), вместе с этим научным возрождением произошло великое, хотя, может быть, лишь кажущееся «отступление» от христианства. O, mirabile giustizia di te, Primo Motore! – «О, дивная справедливость Твоя, Первый двигатель!» – эта «осанна» Леонардо да Винчи и всего нового механического мирозерцания, от Кеплера до Ньютона, от Спинозы до Гёте, может быть, и не была, но казалась, доньше все еще кажется не соединимой с мистической «осанной» христианства: «смертью смерть поправ». Бог, как «Первый Двигатель», мир, как математически ясная, разумная и необходимая, именно только эту необходимостью «божественная» механика, – тут вера в чудесное есть как бы вера в бессмысленное («absurdes Problem», по выражению Ницше), в то, что дважды два может быть иногда не четыре, а пять; требование чуда есть как бы кощунственный бунт против «справедливости Первого Двигателя», этой машины-вселенной. Но в человеческом сердце не все – «механика»: оно все-таки страдает, истекает кровью от боли, чувствуя как бы прикосновение режущего железа в необходимой справедливости законов естественных. Слишком понятны титанические и жалкие морщины в лице старого Леонардо; слишком понятно признание Ньютона, который боится сойти с ума: «Я не чувствую прежней твердости рассудка» (consistence of mind). Только теперь, после Ньютоновых «Principia mathematica», [23] с их неумолимой достоверностью («hypotheses non fingo» [24]), после открытия закона всемирного тяготения, получило весь свой ужасный соблазнительный смысл это искушение дьявола: «если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз, и Ангелы понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею». В Евангелии сказано: «И окончив все искушение, дьявол отошел от Него до времени» (Луки IV, 13). – До времени? Когда же дьявол приступил к нему снова? Не тогда ли, «около девятого часа», когда «тьма была по всей земле», и «возопил Иисус громким голосом: Или! Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» Ежели Он не воскрес, то это Его последние слова, которыми все кончается; ежели Он не воскрес, то это последний крик отчаяния и ужаса: бросился вниз – и не полетел, упал, по «закону всемирного тяготения», и «разбился о ту самую землю, которую пришел спасать». «Законы природы не пожалели и Этого, даже чудо свое не пожалели: как зубцы и рычаги бессмысленной машины приняли Его в свои железные недра и уничтожили». «Не оправдалось сказанное. Пошел и не нашел воскресения». И вот, на земле, о которую разбился Он, – только мертвое тело, только «труп», «со страшными вспухшими и окровавленными синяками», со «стеклянным блеском открытых глаз». И с точно таким же чувством, как ученики в ту первую минуту, когда сняли Его со креста, и мы теперь, через девятнадцать веков, смотрим на это тело и не знаем, как нам поверить, что Он воскреснет, и не смеем спросить друг друга: «Кто это был? Что это было?»

«Я не чувствую прежней твердости рассудка», – подобно Ньютону, мог бы сказать Ницше, приближаясь к этой «задаче», которую называет он «бессмысленной», кажется, только для того, чтобы обмануть, успокоить себя, ибо слишком хорошо знает, что она не бессмысленна, хотя, действительно, способна уничтожить человеческий смысл, твердость даже Ньютонова разума. «Ежели Христос не воскрес, то вера наша тщетна» – недаром эти слова апостола Павла приводит Ницше; они оправдались на нем и на Л. Толстом: вера для них обоих оказалась «тщетою». Но не Фридрих Ницше и не Л. Толстой – последнюю глубину отрицания увидел Достоевский, и только он один понял весь ужас этой «задачи» – естественную невозможность, мистическую необходимость чуда Воскресения. Тут он действительно имел право сказать: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было».

«Если так ужасна смерть и так сильны законы ее, то как же одолеть их? – продолжает Ипполит свои мысли о картине, от которой „вера может пропасть“. – Природа мерещится в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя, или вернее, гораздо вернее сказать, хоть и странно, – в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное Существо – такое Существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая создавалась и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого Существа. Картиной эту как

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosofff.org  
будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленной вечной силе, которой все подчинено. Может ли мерещиться в образе то, что не имеет образа? Но мне как будто казалось временами, что я вижу в какой-то странной и невозможной форме эту бесконечную силу, это глухое, темное и немое существо. Я помню, что кто-то будто бы повел меня за руку со свечкой в руках, показал мне какого-то огромного и отвратительного тарантула и стал уверять, что это то самое темное, глухое и всесильное существо, и смеялся над моим негодованием».

Отсюда «бунт» Ипполита, предсказывающий бунт Ивана Карамазова и Кириллова:

«Нельзя оставаться в жизни, которая принимает такие странные, обижаящие меня формы. Это привидение меня унизило. Я не в силах подчиниться темной силе, принимающей вид тарантула. – Религия! Для чего понадобилось смирение мое? Неужто нельзя меня просто съесть, не требуя от меня похвал тому, что меня съело? – Нет, уж лучше оставим религию! – Я умру, прямо смотря на источник силы и жизни, и не захочу этой жизни! Если б я имел власть не родиться, то наверно не принял бы существования на таких насмешливых условиях, но я еще имею власть умереть, хотя отдаю уже сочтенное. Не великая власть, не великий и бунт».

В предсмертном бреде или видении является ему Бог-Зверь, под видом огромного и отвратительного насекомого: «Оно было вроде скорпиона, но не скорпион, а гаже и гораздо ужаснее». Он изображает его с такою же страшною, наглядною, почти геометрическою точностью, как описываются видения Апокалипсиса, и, вместе с тем, чувствует, «что в звере этом заключается какая-то тайна». Не есть ли это тот самый «Зверь, выходящий из бездны» перед кончиною мира – ?? ????? ?? ?'???????? ?' ???? ?'?????? – о котором сказано в Откровении: «поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира. – Кто имеет ухо, да слышит» (Откровение, XIII, 8–9).

Бог-Зверь, Бог-Тарантул. В высшей степени замечательно, что этот образ какого-то мистического Насекомого, Паука, Тарантула проходит сквозь все произведения Достоевского, повторяется в изображениях всех его глубочайших героев, от Свидригайлова до Федора Павловича Карамазова, как будто не дает покоя самому Достоевскому, мучит и преследует его всю жизнь, как будто для него самого заключается «какая-то тайна», что-то роковое, премирное, нуменальное в этом образе. Он открывается ему в последней глубине не только духа, но и плоти, не только самой отвлеченной диалектики, но и самой пламенной чувственности, как символ жестокого сладострастия и сладострастной жестокости, как «раскаленным углем» в живой плоти тлеющий и, вместе с тем, эту плоть разлагающий, «тлетворный дух», начало рождения и смерти, начало «вечно гноящейся язвы жизни». Ипполиту в его отвлеченном метафизическом бреде кажется, что «кто-то повел его за руку и показал ему какого-то огромного и отвратительного тарантула». – «Мне всегда казалось, – говорит Лиза Ставрогину в бреде той внезапной ненависти, в которую иногда вырождается любовь, – что вы заведете меня в какое-нибудь место, где живет огромный злой паук в человеческий рост, и мы там всю жизнь будем на него глядеть и его бояться». И Подросток в сладострастном бреде о любимой женщине, которая, будто бы, продается ему («О, как мне нравится, что это так бесстыдно!»), чувствует в себе «душу паука». – «Жестокое насекомое уже росло, уже разрасталось в душе, – признается Дмитрий Карамазов по поводу одной из своих карамазовских любовных мерзостей. – Раз, брат, меня фаланга укусила, я две недели от нее в жару пролежал, ну, так вот и теперь вдруг за сердце, слышу, укусила фаланга, злое-то насекомое, понимаешь?» Мысль, что невинная девушка в его безграничной власти, «вся кругом, и с душой, и с телом», «очерчена», – «эта мысль, мысль фаланги, до такой степени захватила мне сердце, что оно чуть не истекло от одного томления».

«Насекомым – сладострастие! Я, брат, это насекомое и есть, и это обо мне специально и сказано. И мы все Карамазовы такие же, и в тебе, ангеле, это насекомое живет и в крови твоей бури родит». И у отца Подростка, Версилова – тоже «душа паука». Он-то, кажется, ее и передал сыну. «Я вас истреблю!» – говорит Версилов любимой женщине. «Этакая насильственная, дикая любовь, – объясняет Подросток, – действует как припадок, как мертвая петля, как болезнь, и чуть достиг удовлетворения, тотчас же упадет пелена, и является противоположное чувство – отвращение и ненависть, желание истребить, раздавить». И Рогожина укусила за сердце фаланга, и он, действительно, «истребил» Настасью Филипповну. И уж, конечно, недаром в бреде Ипполита, только что увидел он символического Тарантула, «Зверя, в котором тайна»,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) как в комнате входит двойник Рогожина: эти два привидения связаны. И в своей знаменитой Пушкинской речи по поводу «Египетских ночей», «фантастического зверства» древних римлян времен упадка, этих «земных богов», Достоевский, повторяя свой вечный нуменальный образ, говорит о «сладострастии насекомых», «сладострастии пауковой самки, съедающей своего самца». Свидригайлову представляется вечность, как «одна комнатка, этак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот вся вечность. – Почему знать, – заключает он свое безобразное видение, от которого „холодом охватывает Раскольников“, – может быть, это и есть справедливое, и, знаете, я бы так непременно нарочно сделал». Кажется, он и не подозревает, какое страшное, мистическое и все же реальное значение могут иметь для него эти «пауки», столь родные его собственной душе, «душе паука».

– Уж не вы ли и лампадку зажигаете? – насмешливо спрашивает Кириллова Ставрогин после разговора о «человекобоге».

– Да, это я зажег.

– Уверовали?

– Старушка любит, чтобы лампадку... а ей сегодня некогда, – пробормотал Кириллов.

– А сами еще не молитесь?

– Я всему молюсь. Видите, паук ползет по стене, я смотрю и благодарен ему за то, что он ползет.

И здесь – паук: и здесь, как везде у Достоевского, где чувствуется «соприкосновение мирам иным» через сладострастие духа – гордыню, или через гордыню плоти – сладострастие – явление этого мистического Насекомого не случайно. Оно напоминает одну загадочную подробность в жизнеописании или «житии» Спинозы: «Когда он желал дать своему уму более продолжительный отдых, – рассказывает простодушный Колерус, – он ловил и стравливал нескольких пауков или бросал в паутину мух; и наблюдение за борьбой насекомых доставляло ему такое удовольствие, что, глядя на это, он разражался громким смехом». Вот странное удовольствие для «кротчайшего из людей на земле», для святого «рабби Баруха»; вот единственная сладострастная роскошь этого бедного амстердамского жидя, который гранит свои стеклышки, довольствуясь молочной кашей и полкружкой пива на четыре су в день, – гладиаторские игры пауков! Не похож ли он в это мгновение на «земных богов», римлян времен упадка, которые «в предсмертной скуке своей и тоске тешат себя фантастическими зверствами, сладострастием пауковой самки, съедающей своего самца»? Когда перечитываешь некоторые места «Этики», скрытое жало которых направлено против Евангелия, учения о сыновней любви к Богу, не кажется ли порой, что и этот маленький жид, подобно Ставрогину, «весь точно заряжен смехом»? – и вот, наконец, он дает себе волю, при виде поедающих друг друга пауков, «разражается громким смехом». Каким холодом охватывает нас от этого страшного, как будто сумасшедшего, смеха! Какою судорогой «внезапной иронии» искажается бледное, спокойное лицо философа, этого человека, «напоенного Богом», который мог бы сказать о себе, подобно Кириллову: «Я всему молюсь!» Чему же он смеется? Или этот смех – тоже молитва? или, подобно Ивану Карамазову, который находит естественным, что брат Дмитрий убил отца, – он просто радуется тому, что «один гад съел другую гадину»?

«По тому же методу, следуя которому я трактовал о Боге и душе, я буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» («Этика», III часть). И действительно, вся Этика – только висящая в воздухе, тонкая и прозрачная паутина геометрических линий – теорем, постулатов, схолий, а в центре паутины сам паук Спиноза, со своим разумом, постигающим божественную Субстанцию, во всех ее Атрибутах и Модусах, или сама эта Субстанция, которая проглотила мир, – сам Бог, который беспощадно высасывает жизнь из жизни, как паук – муху. И, конечно, этот новый Бог Спинозы, сколько бы равнины ни отлучали его от синагоги, все-таки родственен древнему Богу Израиля, Богу пустынному и опустошающему, как огонь поедающему, от лица которого «бежит земля, и горы тают». Вот земля убежала, горы окончательно растаяли, и от всего, что было некогда миром, осталась одна лишь серая, пыльная, едва отливающая бледною радугой, паутина, и в ее средоточии вся

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) поглотившая Субстанция, Бог, Который есть все, Бог-Паук, Который съел мир.

«Gott wurde Spinne», «Бог стал Пауком», – говорит Ницше в своем «Антихристе» по поводу метафизики вообще и Спинозы в частности; и здесь опять как будто нечаянно прикасается Ницше к самой страшной и тайной мысли Достоевского, как будто вслух повторяет то, что Достоевский шепнул ему на ухо.

«Бог – получеловек, получудовище», – говорил Л. Толстой в своей «Критике Догматического Богословия», кощунственно искажая один из глубочайших догматов христианства. Это «получудовище» и есть, конечно, все тот же «Зверь, выходящий из бездны», «огромное и отвратительное насекомое», «тарантул» или «машина новейшего устройства», которые мерещутся Ипполиту в его предсмертном бреду; недаром же и человек, созданный по образу и подобию Божию, для Толстого, для американца Симонсона есть тоже «машина, которая заряжается едою и выпускает заряд энергии, принятый в виде пищи – мускульным трудом и христианскою любовью». Но таким является Бог только полуслепому, напуганному старцем Акимом, сознанию дяди Ерощки; каким же является Он его бессознательному ясновидению?

Хотя приходит к этому дядя Ерощка совсем иначе, с другой, противоположной стороны, но и он мог бы сказать, подобно Кириллову и Спинозе: «Все хорошо – я всему молюсь; вон паук ползет по стене: я смотрю и благодарен ему за то, что он ползет». Мы, впрочем, уже слышали эти признания: «По-моему, все одно – все Бог сделал на радость человеку. Ни в чем греха нет. Хоть с зверя пример возьми. Зверь умней человека. Зверь знает все». Зверь для дяди Ерощки есть «Божья тварь». Весь мир, вся природа для него «Божья тварь», одно живое целое, божественно-живое, божественно-животное – Бог-зверь. «Уж я его знаю, зверя». Он знает, так же как Ипполит, что в Звере есть «какая-то тайна», не страшная, как для Ипполита, а радостная. Но дядя Ерощка знает именно только зверя; у него мудрость звериная, до-человеческая; он еще не знает зла и добра; он – как ребенок, или как Адам в раю, не вкусивший от древа познания; дядя Ерощка – невинный убийца невинных зверей, «вор» и «пьяница»; он опьянен животною радостью жизни; от него пахнет «чихирем и запекшейся кровью». Но когда-нибудь и он протрезвится: старец Аким разбудит его от райского сна, «ухая на него со всех сторон пугалами смерти и страданий», загонит упрямого язычника «на дорогу христианской любви». И тогда-то дядя Ерощка почувствует, что тайна Зверя становится для него все более и более страшною, темною; тогда-то сам пробудившийся зверь – «получеловек, получудовище». Сфинкс начнет выпускать свои когти и загадывать свои загадки. Вот одна из них.

В «Трех смертях» над покойною барынею, которая так боялась смерти и умерла так постыдно сравнительно с мужиком и с деревом, дьячок читает псалтырь:

«Скроешь лицо Твое – смущаются, возьмешь от них дух – умирают и в прах свой возвращаются. Пошлешь дух Твой – созидаются и обновляют лицо земли. Да будет Господу слава вовеки».

«– Сдохнешь, – говорит дядя Ерощка с несколько большим цинизмом, но с такою же языческою покорностью, – сдохнешь, трава вырастет на могилке, вот и все. – Старик засмеялся». Это пока еще не проклятие и не благословение; это только простое утверждение закона естественной необходимости: был прахом, будешь прахом. «Как могли они поверить, глядя на это мертвое тело, что оно воскреснет?» Но вот уже и проклятие, которое старец Аким принимает за благословение, и которым, между прочим, в качестве «торжествующего земледельца», изгоняет он праздного «вора» и «пьяницу», дядю Ерощку, из дикого сада «Эдемского»:

«Проклята земля за Тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься».

Прислушаемся к этому проклятию. За что, собственно, проклят человек? За непослушание? Да. За «преступление»? Нет. По крайней мере, не за преступление, как мы его понимаем теперь, после христианства:

«И сказал Господь Бог: вот Адам стал как один из нас (то есть как одна из Ипостасей Божьих, тройственных Элоим), зная добро и зло; и теперь, как бы не простер он руки своей и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Книга Бытия. III, 22).

Солгал ли дьявол: вкусите и станете, как боги? Да, это ложь, потому что одна половина истины, не соединенная с другою, есть ложь. Если бы Адам соединил древо познания с древом жизни, то действительно стал бы «жить вечно», стал бы, как одно из лиц Божьих, из Элоим – конечно, второе лицо – Богочеловек, или Человекобог. В древнем Змее, в Звере «есть тайна». Но ведь вот и в Боге есть тоже как будто не менее страшная тайна. Мы, конечно, не понимаем тут чего-то главного; конечно, ошибаемся, но нашему слабому разумению кажется, что тут и Бог, так же, как Змей, не любит человека или, по крайней мере, любит его не до конца: ведь и Бог открыл человеку только половину истины, только древо жизни без древа познания. И кажется, будто бы не из правосудия, а из «ревности» («как бы не простер он руки своей, как бы не стал жить вечно») изгоняет Он Адама из рая. Да, воистину это Бог Израиля, Бог как огонь поедающей ревности. Таким Он пройдет чрез века и народы. – «Отчего одеяние Твое красно и ризы у тебя – как у топтавшего в точиле?» – «Я топтал точило один. Я топтал народы во гневе Моем и попирал их в ярости Моей; кровь их брызгала на ризы Мои, и Я запятнал все одеяние Свое» (Исаии гл. LXIII, 2–3).

«Над всем полем, – описывает Л. Толстой в „Воине и мире“ конец Бородинского сражения, – стояла мгла сырости и дыма, и пахло странною кислотой селитры и крови. Собрались тучки, и стал накрапывать дождик на убитых, на раненых, на испуганных, на изнуренных и на сомневающихся людей. Как будто он говорил: „Довольно, довольно, люди. Перестаньте... Опомнитесь... Что вы делаете?“ – Измученным, без пищи и без отдыха, людям той и другой стороны начинало одинаково приходиться сомнение о том, следует ли им еще истреблять друг друга, и на всех лицах было заметно колебание, и в каждой душе одинаково подымался вопрос: „Зачем, для кого мне убивать и быть убитому? Убивайте, кого хотите; делайте, что хотите, а я не хочу больше!“ Мысль эта к вечеру одинаково созрела в душе каждого. Всякую минуту могли эти люди ужаснуться того, что они делали, бросить все и побежать, куда попало. – Но хотя уже к концу сражения люди чувствовали весь ужас поступка, хотя они рады бы были перестать, какая-то непонятная таинственная сила еще продолжала руководить ими, и запотелые, в порохе и крови, оставшиеся по одному на три, артиллеристы, хотя и спотыкаясь и задыхаясь от усталости, приносили заряды, заряжали, наводили, прикладывали фитили; и ядра так же быстро и жестоко перелетали с обеих сторон и расплющивали человеческое тело, и продолжало совершаться то страшное дело, которое совершается не по воле людей, а по воле Того, Кто руководит людьми и мирами».

Люди, которые истребляют друг друга, как «стравленные пауки», не знают, для кого они это делают: дядя Ерошка, который знает зверя, знает также, что они это делают для Того, Кто «руководит людьми» и смотрит на них сверху. Это – Зверь, который «умней человека», – который ловит ловца своего. Как от старого язычника, дяди Ерошки, пахнет от этого Бога вином и кровью, «кислотой крови», кислотой живых человеческих гроздий, растоптанных в страшном точиле.

– Отчего ризы Твои красны? – Оттого, что Я топтал народы, и кровь их брызгала и запятнала ризы Мои.

Невидимая рука водила им, – говорит Л. Толстой о Наполеоне. – Распорядитель, окончив драму и раздев актера, показал его нам.

Смотрите, чему вы верили! Вот он! Видите ли вы теперь, что не он, а Я двигал вас?

Двигал вас, топтал вас. Вот он – не герой, не бог, а такая же «дрожащая тварь», такое же насекомое, как и вы все. Видите ли вы теперь, что не он, а Я стравил вас?

Это уже не пылающая «ревность», а какое-то холодное злорадство.

«– И неужели, неужели вам не представляется ничего утешительнее и справедливее этого!

– Справедливее? А почем знать, может быть, это и есть справедливое, и, знаете, я бы так непременно нарочно сделал». – «Холодом охватывает» нас при этом «безобразном ответе» Свидригайлова или дяди Ерошки. И опять, опять мерещится лицо Того, Кто смотрит сверху на поле сражения, на кровавую жатву народов, бледное лицо маленького амстердамского жида, который, глядя на

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosofff.org  
«стравленных пауков», на то, как «один гад съедает другую гадину», испытывает такое удовольствие, что раздражается громким смехом. Как сказать такому Богу: «Отец мой небесный»?

Это не Отец, не «Он», а «Оно», что-то нечеловеческое, ужасное. «Кто-то повел меня за руку со свечкой в руках и показал мне огромного и отвратительного тарантула». В бреду князя Андрея, за дверью, которая отпирается и которую с сверхъестественными усилиями старается он удержать, «стоит это оно и, надавливая с другой стороны двери, ломится в нее». И когда «вид выросшего на меже высокого чернобыльника, который торчал из-под снега и отчаянно мотался под напором гнущего его все в одну сторону и свистевого в нем» ветра, почему-то заставил содрогнуться полузамерзшего купца Брехунова, – ему тоже, конечно, почудилось это «оно», это безликое, что шевелится там где-то на дне первозданного хаоса, протягивая к нам оттуда свои отвратительные и холодные, шершавые паучьи лапы. И когда Иван Ильич «плачет о беспомощности своей, о своем ужасном одиночестве, о жестокости людей, о жестокости Бога: „Зачем Ты все это сделал? За что, за что так ужасно мучаешь меня?“» – когда он «барахтается в том черном мешке, в который просовывает его невидимая, непреодолимая сила», и бьется, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, – опять мерещится это Оно, этот Паук, который высасывает бьющуюся муху.

Но неужели это наш Бог? Неужели это вообще Бог?

Христианство в нас во всех, даже в самых неверующих, до такой степени глубоко, хотя и бессознательно, до такой степени эта детская молитва: «Отче наш» – неискоренима из наших сердец, даже самых бунтующих, что мы и представить себе не можем, что подобное отношение к Богу, которое кажется нам теперь, после христианства, не только не религией, а величайшим отрицанием религии, безобразнейшим кощунством; что подобное отношение к Богу, когда-то, именно до христианства, действительно было сущностью всех религий.

Мы не можем себе этого представить; а между тем оно именно так – от Зевса до Озириса, от Молоха до Иеговы – всюду, где –

...Дымятся жертв остатки  
На кровавых алтарях –  
оно так. Чтобы в этом убедиться, стоит лишь приподнять с Ветхого завета заброшенный нами новозаветный покров и взглянуть пристальнее. Как последние крайние выводы из отношения к такому Богу, возможны только два религиозные чувства: или титанический ропот скованного Прометей:

Ich dich ehren? wofur?[25]  
ропот Иова:

«Вот я кричу: обида! И никто не слушает; вопию – и нет суда»; или тихая, но, может быть, еще более, чем этот ропот, ужасная покорность:

«Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял – да будет имя Господне благословенно».

Покорность, звучащая и в той страшной песне Парок о гибели Танталя, которую вспоминает Ифигения:

Es furchte die Gotter  
Das Menschengeschlecht!  
О, племя людское,  
Страшися богов!  
Бразды они держат  
В предвечных руках,  
По прихоти могут  
Карать и прощать.

.....  
Тот бойся их дважды,  
Кто ими возвышен!  
На скалах и тучах  
Расставлены стулья  
Вкруг трапез златых.  
Но ссора возникла –  
И падают гости,

Покрыты бесчестьем,  
В подземную ночь,  
И там правосудья  
В оковах напрасно  
Невинные ждут.  
А боги, как прежде,  
В веселиях вечных  
Сидят и пируют  
Вкруг трапез златых;  
И с высей на выси  
Ступают чрез горы;  
И вздохи титанов,  
Задушенных ими,  
Из бездны курятся  
К ним облаком легким,  
Как жертвенный дым.

Это языческое и ветхозаветное, до-христианское побеждено ли окончательно в самом христианстве? В христианстве – «Бог есть любовь»; «совершенная любовь изгоняет страх»; но ведь вот все-таки и после Христа «страшно впасть в руки Бога живого». И после Христа Бог не только любовь, но и ужас. А ведь именно для того, чтобы не было «страшно», чтобы окончательно победить этот ветхозаветный ужас Бога, и пролиты были капли кровавого пота в молитве на вержении камня: «Отче! да идет чаша сия мимо Меня, впрочем, не Моя, но Твоя да будет воля». После этой молитвы, после того, как воля Отца совершилась, – что значит этот крик Сына, крик как будто последнего ужаса и одиночества: «Боже Мой! Боже Мой! Зачем Ты оставил Меня?» Да, если бы Христос не воскрес, то эти последние сказанные Им на земле слова: «Ты оставил Меня» – действительно перевесили бы, уничтожили бы все остальные слова Его, всю «благую весть». Если бы Христос не воскрес, то воистину вся вера наша была бы тщетной. Но как могли мы поверить, что это «мертвое тело» воскреснет? Вот с этим-то ужасом и боремся мы все еще до кровавого пота, непрестанно творя чудо Воскресения в сердце нашем, по Его же слову, в котором и заключается вся тайна этого чуда: «блаженны не видевшие и уверовавшие» (Иоанна XX, 29). Мы не видим, но верим, мы не хотим видеть, чтобы верить; мы хотим верить, чтобы видеть. И скорее небо и земля прейдут, а слова Его не прейдут: если будем верить до конца, то в конце, во втором Пришествии, увидим то, во что верим – чудо Воскресения. К этому-то второму Пришествию, второму и окончательному явлению Воскресшей Плоти от явления первого и устремляется ныне вся наша вера, «вера в сказанное сердцем»: Христос воскрес, воистину воскрес.

Верую, и, однако, – «помоги неверию моему». Люблю Бога, и, однако, древний ужас Бога все-таки снова и снова пробуждается в сердце моем: ужас этот в покаянном вопле десяти веков –

*Dies irae, dies illa  
Solvat saeculum in favilla* –[26]

в видении Страшного Суда: «Идите от Меня, проклятые, в огонь и муку вечную».

Как будто лик Того, у Кого ризы красны от крови, все еще выступает порой из-под Отчего и даже из-под Сыновнего Лица; последнее явление этого Бога (не Отец наш, а Враг наш, который на небесах) предсказано перед кончиною мира, в явлении того Зверя, которому поклонятся все, как единому Богу: «кто подобен зверю сему и кто может сразиться с ним? – он дал нам огонь с неба».

Но как бы ни был силен в нас ужас Врага небесного, никогда не будет ужас этот источником нашей религии; никогда не остановимся мы ни на языческом или ветхозаветном ропоте, ни на языческой или ветхозаветной покорности дохристианскому Богу, как на окончательных выводах нашего собственного религиозного сознания. Сколько бы мы ни роптали и ни покорялись, мы все-таки чувствуем, что никакой ропот и никакая покорность уже не могут нас утолить, что утоляет только любовь – эти «реки воды живой». Волей-неволей мы должны любить Отца Небесного. Сколько бы ни отрекались мы от Христа, мы и сами не подозреваем, до какой степени мы все-таки ученики Его; что бы мы ни говорили и ни делали, мы не можем забыть это наше детское, самое первое и самое последнее религиозное откровение: «Отец наш, который на небесах». Это раз пронзило сердце, и уже навеки осталась рана. Этого мы никогда не вырвем из него: скорее вырвем само сердце, чем жало этой любви. С нею родились мы, с нею и умрем. Никогда не вернемся от Христа ни к подлинному язычеству, ни к подлинному Израилю; все будет только притворство и



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) самообман; все пути назад отрезаны; мы можем идти только вперед или стоять на месте, – но последнее еще труднее. Лучше для нас откровенное безбожие, чем христианство без Христа, язычество, притворившееся христианством, как у Л. Толстого, или язычеством со Христом, не признанным под ликом Диониса, христианство, притворившееся язычеством, как у Ницше. Бог, ревнующий, который говорит: «как бы человек не простер руки своей и не вкусил от древа жизни, и не стал жить вечно», – так же, как Бог, который пугает дядю Ерешку – «получеловек, получудовище», – или тот, который пугает героев Достоевского – насекомое, тарантул – никогда не будет нашим Богом. Признание такого Бога для нас уже не религия, а кощунство. Мы говорим о нем, как Ипполит: «Это видение меня унизило; я не в силах подчиниться темной силе, принимающей вид тарантула». Скорее, чем подчиниться ей или признать ее, хотя бы даже только в ропоте, мы совсем уничтожим ее в сердце нашем, истребим этого Тарантула: надо уничтожить в человечестве идею о Боге, чтобы спасти человечество, повторяет Черт Ивану его же собственную главную мысль. «Для меня нет выше идеи, что Бога нет, – говорит Кириллов. – За меня человеческая история. Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор. Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать Бога». «Мы убили Бога», говорит Ницше. Какого Бога? Зверя? Да. Но как могли бы мы убить Отца, который Сам вечно умирает за нас и воскресает в Сыне? Можно убить живого. Но как убить умершего, воскресшего? Во всяком случае, мы одно из двух: или сыны Божьи, или богоубийцы; для нас Бог есть Отец или совсем нет Бога. Но и на этом последнем выводе нам уже нельзя остановиться; мы должны идти до конца: «Если нет Бога, то я Бог! – сознать, что нет Бога и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам». Это говорит Кириллов у Достоевского, и почти дословно повторяет Ницше. Но тут уже начинается особое, никогда еще небывалое в мире наше безумие, безумие Ницше, и, кажется, вместе с ним, последнее, предсказанное в конце мира явление Зверя.

Вот этот-то путь, которого нельзя не пройти до конца, раз вступил на него – путь от непризнания Бога-Отца к признанию Бога-Зверя, от призвания Бога-Зверя к желанию истребить Его, к отрицанию вообще всякого Бога, самой «идеи о Боге», то есть к последнему безбожию, и, наконец, от безбожия к безумию, к самоотрицанию, к самоистреблению – весь этот страшный путь, всю эту неразрывную цепь мистических посылок и выводов проследил Достоевский в самом пророческом из всех созданных им образов – в Кириллове.

Идеи Кириллова о человекобоге есть один из тех поразительных случаев совпадения Достоевского с Ницше, о которых я говорил и которым почти невозможно было бы верить, как чуду, если бы чудо это не происходило на наших глазах. Мало того, что Кириллов предвосхищает главные идеи Ницше, – он высказывает их с такую сосредоточенную силу, с какую никогда не высказывал их сам Ницше. Первое, что тут невольно приходит в голову, это то, что Ницше заимствует у Достоевского. Но, повторяю, мы знаем наверно, что творец Антихриста в краеугольных мыслях своих совершенно независим. Итак, сколь это ни странно, мы принуждены допустить, что бывали случаи, когда Достоевский оказывался в самом полном смысле прозорливцем, и что именно в данном случае прозорливость его такова, что ничего подобного ей во всемирной литературе не встречается. Весь путь, по которому Ницше, «как беззаконная комета, стремится до утраты сил», в своем созерцании и в своем действии, в своей мудрости и в своем безумии, – вся эта невероятная параболла, от первой своей точки до последней, с математической точностью предугадана, предрасчислена Достоевским в Кириллове. «Ничего нет тайного, что не сделалось бы явным. Вот Он сказал», – говорит Кириллов перед смертью, «с лихорадочным восторгом» указывая на образ Спасителя. «Тайное» Кириллова и сделалось «явным» в Ницше.

– Он придет, и имя ему будет человекобог.

– Богочеловек?

– Человекобог – в этом разница.

Какая же, собственно, эта «разница», на которой, конечно, основано все анти-христианство Кириллова?

– Видали вы лист, с дерева лист?

– Видал.

– Я видел недавно желтый, немного зеленого, с краев подгнил. Ветром носило. Когда мне было десять лет, я зимой закрывал глаза нарочно и представлял лист зеленый, яркий, с жилками, и солнце блестит. Я открывал глаза и не верил, потому что очень хорошо, и опять закрывал.

Это – любовь Ивана Карамазова к «весенним клейким листочкам и голубому небу», «любовь прежде логики», «любовь чревом», это, по мнению Алеши, «одна половина» христианства, бессознательная. А вот и другая, сознательная:

– Это что же, аллегория? – спрашивает Ставрогин Кириллова по поводу «зеленого листа».

– Н-нет... зачем? Я не аллегория, я просто лист, один лист. Лист хорош, все хорошо.

– Все?

– Все. Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив, только потому. Это все, все! Кто узнает, тотчас сейчас станет счастлив; сию минуту. Эта свекровь (хозяйка, у которой живет Кириллов) умрет, а девочка (дочь хозяйки) останется – все хорошо. Я вдруг открыл.

– А кто с голоду умрет, а кто обидит и обесчестит девочку – это хорошо?

– Хорошо. И кто разможжит голову за ребенка, и то хорошо; и кто не разможжит, и то хорошо. Если б они знали, что им хорошо, то им было бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо. Вот вся мысль, вся – больше никакой! – «Кто научит, что все хороши, тот мир закончит».

Мы уже это слышали где-то. «Так, как меня этому учит самая внутренняя сущность моей природы, все необходимое, созерцаемое с высоты и в смысле великого порядка (im Sinne einer grossen Oekonomie), есть, вместе с тем, полезное (в кирилловском смысле „хорошее“). Должно не только терпеть, но и любить необходимое (man soll es nicht nur tragen, man soll es lieben). Amor fati – любовь к року – это самая внутренняя сущность моей природы (das ist meine innerste Natur)». Так говорит «последний ученик Диониса» или сам «распятый Дионис», благословляющий свои страдания, свое «распятие». «Все необходимо, все хорошо, я всему молюсь»; но ведь точно так же мог бы сказать, да и в самом деле говорит старец Зосима: «Все хорошо и великолепно, – говорит он, – потому что все истина. Все создание и вся тварь, каждый листик устремляется к Слову, Богу славу поет». Тут совпадение старца Зосимы с Ницше-Кирилловым даже до этого, как будто случайного, «зеленого листика», который внушает ему «открытие», что «все хорошо» – открытие Америки после Колумба, открытие христианства после Христа. До Христа было «терпение», была покорность, был ужас или ропот, но нигде никогда не было «любви к року»; это есть нечто чуждое, непонятное ни варвару, ни эллину, ни иудею, несоизмеримое ни с одной из дохристианских религий. Я должен любить рок, как Исаак, над которым Авраам занес жертвенный нож, любить отца своего; вместо терпения – любовь; вместо рабского, робкого терпения – свободная, бесстрашная, сыновья любовь. Но ведь это же и есть, хотя не названная, не сознательная, несомненная, однако, «самая внутренняя сущность» (die innerste Natur) учения Христова: «Отче! не Моя, а Твоя да будет воля». И высшая точка этой «любви к року», этой сыновности року: воля моя и воля рока – одно, я и рок – одно, «Я и Отец – одно». Конечно, Тот, кто это сказал, – уже понял, что «все хорошо», потому что все необходимо. Он пришел? Имя Ему Богочеловек? Нет, возражают Кириллов и Ницше. Он придет, имя Ему Человекобог – в этом разница. Какая же разница? Два треугольника – один основанием вверх, вершиною вниз, другой в обратном положении – конечно, не совпадают; но стоит перевернуть любой из них, и они совпадут, ибо разница была не во «внутренней сущности» треугольников, а только в их внешнем, случайном, временном – «историческом» положении. «Я есмь дверь, и никто не может прийти к Отцу иначе, как через Меня». Этою-то дверью входят или пытаются войти и Кириллов и Ницше, потому что другой двери нет. Отрицая Христа, они утверждают Его так, как еще никогда никто не утверждал, по крайней мере, сознательно.

Но не только в этой первой исходной точке, в мистической посылке – в «любви к року», в признании Отчей благодати, начала мира: «Все хорошо, все благо, потому что все божественно-необходимо», – учение Кириллова и Ницше

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosofff.org совпадает с учением Христа и в противоположной крайней точке, в мистическом выводе из этой посылки – в идее о конце мира: мир вместе с человеком «переменится физически», когда человек поймет, что все хорошо.

Кириллов, впрочем, идет дальше, чем Ницше, и в самой послылке; он уже почти сознает сверхчувственное, мистическое основание этой посылки, этого чувства «вечной гармонии»; «Это чувство, – говорит он, – ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда („все хорошо, – говорит и старец Зосима, – потому что все истина“). Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня говорил: „Да, это правда, это хорошо“. Это... это не умиление, а только так, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то что любите, о, тут выше любви!» Выше любви, потому что любовь есть только путь к соединению любящего с любимым, Сына с Отцом; а здесь уже весь путь пройден, соединение достигнуто: здесь я и то, что я люблю, то, что необходимо – одно, «Я и Отец – одно». Мистическая посылка о начале мира, о «божественной необходимости» («divina necessita» Леонардо да Винчи) дает неизбежный мистический вывод о конце мира, о божественной целесообразности. Мир в конце своем, в своей последней «осанне», должен оправдать Бога и повторить то, что Бог говорил, создавая мир: «Да, это правда, это хорошо». И здесь, в выводе, так же, как в послылке, Кириллов идет по тому же пути, но дальше, чем Ницше. Сверхчувственный опыт у него неразрывно связан с опытом чувственным, с очень определенным физическим ощущением, состоянием тела, предшествующим у Кириллова, так же как у Идиота, припадкам «священной болезни», эпилепсии. Чувство «вечной гармонии» длится, по наблюдению Кириллова, не более «пяти секунд». «Если более, то душа не выдержит и должна исчезнуть. Человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. – В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдам всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически». И постоянно и упорно возвращается он к этой одной из двух главных, последних своих религиозных мыслей. «В теперешнем своем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего Бога никак, – говорит он перед самым самоубийством. – Бог есть боль страха смерти. Кто победит боль и страх, тот сам станет Бог». Человек в своем теперешнем физическом виде, со страхом боли и смерти есть человек-зверь, раб Бога-Зверя. Новый, свободный человек, «Человекобог», Сын Божий будет обладать новой плотью, не страдающею, не умирающею, нетленною, «смертью смерть поправшею».

В своем самом первом чувственном зародыше, идея о физической перемене человека у Кириллова, так же как у Ницше, связана с современными научными идеями о космическом развитии, о животной метаморфозе, о естественном подборе и превращении видов. Для Ницше сверхчеловек отделен от человека большею физической пропастью, чем обезьяна от человека. И для Кириллова история космического развития делится «на две части»: «от Гориллы до уничтожения Бога (то есть, до конца животного вида „человек“) и от уничтожения Бога до перемены земли и человека физически».

Ницше только смутно предчувствует; смутность эта – главная слабость его, а Кириллов опять-таки уже почти сознает, что в этой исключительно опытной, казалось бы научной, идее о возможности физической перемены человека есть нечто сверхопытное, сверхфизическое, «метафизическое» и даже мистическое.

– Вы стали веровать в будущую вечную жизнь? – спрашивает его Ставрогин.

– Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную. Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно.

– В Апокалипсисе, – напоминает Ставрогин, – ангел клянется, что времени больше не будет.

– Знаю. Это очень там верно; отчетливо и точно. Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо. Очень верная мысль.

– Куда же его спрячут?

– Никуда не спрячут. Время не предмет, а идея. Погаснет в уме.

Это согласно не только с Апокалипсисом, но и с «Критикой чистого разума».

Человек переменится физически в конце мира, когда времени больше не будет,  
Страница 171

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) учит Кириллов. – Не все мы умрем, но все изменимся скоро, во мгновение ока при звуке последней трубы, – учит апостол. Какая же, собственно, внутренняя мистическая «разница» между этими двумя учениями? Ницше называет себя «учителем вечного возвращения», – «ich, der Lehrer derewigen Wiederkunft». Но никогда не доводил он до конца этой в высшей степени загадочной и таинственной идеи своей, конечно, связанной с другой его главной идеей о «новой твари», о новой плоти сверхчеловека. Кажется, и у Ницше именно тут, в идее Вечного Возвращения, Повторения («все, что у вас, есть и у нас») заключен зародыш кирилловской веры «не в будущую, а в здешнюю вечную жизнь». Кириллов только доводит эту еще смутную идею Ницше до конца, до ее неизбежного и уже совершенно ясного религиозного сознания.

«– Я думаю, – говорит Кириллов по поводу физической перемены человека, – я думаю, человек должен перестать родить. К чему дети, к чему развитие, коли цель достигнута? В Евангелии сказано, что в воскресении не будут родить, а будут как ангелы Божии». Как бы испугался Ницше такого совпадения! Но в том-то и дело, что Кириллов смелее, правдивее Ницше. Кириллов доводит до конца главную религиозную мысль Ницше – и вот царство «сверхчеловека», предвещаемое Заратустрою, оказывается «здешнею вечною жизнью», то есть «грядущим Иерусалимом», царством Воскресшей Плоти, предсказанным в Апокалипсисе: «мы будем царствовать на земле». Одному из двух равных треугольников дано обратное положение – и оба совпали.

Итак, в двух своих крайних точках, в первой – в идее о начале, о божественной необходимости и в последней – в идее о конце мира, о божественной целесообразности, кажущееся анти-христовым учение Кириллова и Ницше совпадает с учением Христовым: а ежели совпадают две точки двух прямых линий, то и сами линии должны совпасть: это – аксиома геометрии.

Когда Кириллов, играя с ребенком, кидает и ловит мяч, мы вдруг чувствуем, что и сам он такой же ребенок («если не обратитесь и не станете, как дети, не можете войти в царствие небесное»), такой же «идиот», «святой» и «юродивый» (если не во Христе, то, по крайней мере, в Антихристе), как и князь Мышкин.

– Уж не вы ли и лампадку зажигаете?

– Старуха любит, чтобы лампадку, а ей сегодня некогда.

Полно, для одной ли старухи зажигает он лампадку? не для себя ли также, хотя, конечно, и сам этого не подозревает? Недаром в последние минуты перед смертью, ссылаясь на одно из величайших слов Господних, с испуганным «лихорадочным восторгом», указывает своему «черту», своей «обезьяне», Петру Верховенскому, этот пророк Антихриста на образ Христа, перед которым опять горит лампада, зажженная рукою – одною ли рукою, не сердцем ли также, Кириллова: «Вот Он сказал». Верховенский, в качестве подлинного «черта», «совсем озлился».

«– В Него-то, стало быть, все еще веруете и лампадку зажгли; уж не „на всякий ли случай“?»

Тот промолчал.

– Знаете что, по-моему, вы веруете, пожалуй, еще больше попа», – цинически решает черт.

«– В кого? В Него?» – Этот вопрос Кириллова так и остается без ответа, ибо все, что дальше говорит он о причинах своего неверия, не есть прямой, решающий ответ: он будто бы не верит во Христа, потому что Христос не воскрес: но ведь мы же видели, что неизбежный мистический вывод самого Кириллова о конце мира, о пришествии Человекобога, есть мысль о возможности, о необходимости «физической перемены человека» – «изменившейся» Плоти, нетленной, воскресшей Плоти. Итак, логическая ссылка на чувственный опыт, на познание естественных законов, которым должна была подчиниться плоть Распятого, вовсе не есть мистическое разрешение мистического вопроса. Действительно же мистический ответ на этот вопрос: в Кого, собственно, верует Кириллов? – дал помимо воли всей своей страшной религиозной судьбой «последний ученик распятого Диониса».

В том-то и дело, что оба они, и Кириллов, и Ницше, «сами не знают, чего ищут», Кого ищут, – верят и не сознают своей веры, или по косноязычному, по

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) незаменимому выражению Кириллова: «Когда они веруют, то не веруют, а когда не веруют, то не веруют, что не веруют». Этим-то именно недостатком религиозного сознания Кириллов и Ницше – родные братья Ивана Карамазова, Версилова, Ставрогина, Раскольниковова, всех раздвоенных героев Достоевского, последние отпрыски этой великой семьи, на которых она и угаснет.

На первый взгляд кажется, что у них обоих недостаток религиозного сознания вытекает из очень грубой и коренной ошибки в критике познания. «Бог необходим, – говорит Кириллов, – а потому должен быть. Но я знаю, что Его нет и не может быть. Неужели, – заключает он, – неясно, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых». Вот старая ошибка, невозможная после Канта, после «Критики чистого разума»; одно из двух: надо или опровергнуть Канта, или принять его, и, в таком случае, согласиться с ним, что область, доступная исследованию нашего разума, есть только область явлений, область чувственного опыта, происходящего во времени и в пространстве; Бог – вне явлений, вне пространства и времени; а следовательно, и вопрос о бытии или небытии Божьем находится вне области, доступной исследованию разума. «Бог необходим» – это не разумная, не опытная, а мистическая посылка, неопровергаемая и недоказуемая разумом. Разум не утверждает и не отрицает бытия Божия: он только говорит: «Я не знаю, есть ли БОГ или нет ЕГО». Это новое, неопровержимое, критическое «Я не знаю, есть ли БОГ» – извращает Кириллов в старое, опровергнутое критикой познания, догматическое: я знаю, что Бога нет. И далее, – это утверждение «Бога нет» само становится новым Богом; отрицание веры само становится новой верой: «Для меня нет выше идеи, – что Бога нет». Отсюда-то, от этой первой ошибки в критике познания и начинается страшная цепь всех остальных его, уже не только критических, но и мистических ошибок, которые приводят его, наконец, к совершенному безумию: «Если нет Бога, то я Бог».

Чем же все-таки объяснить эту первую, столь грубую ошибку? Недомыслием? Невежеством? Тем, что Кириллов – русский самоучка вроде Левина, «бурлака-философа», который лезет в воду метафизики, не спросив броду у «дошлых» немцев? Едва ли так. Кажется, у Кириллова не только мистическая, но и критическая сила ума огромная: с каким гениальным проникновением соглашается он пророчество Апокалипсиса о том, что «времени больше не будет» с одной из глубочайших идей Канта о субъективности времени: «Время не предмет, а идея, – погаснет в уме». Нет, первая ошибка Кириллова в критике познания зависит не от слабости ума его, а от какого-то особого качества всей его умственной силы.

Замечательно, что и Ницше впадает в ту же самую ошибку – в догматическое отрицание Бога. «Мы убили Бога», – говорит он. Чем убили? Разумом? Но прежде, чем убить Бога разумом, надо было убить «Критику чистого разума» – опровергнуть Канта. А Ницше, подобно Кириллову, не опровергает Канта и не соглашается с ним, а просто обходит его, отделяется от него ругательством: «Kant wurde Idiot»[27] (Der Wille zur Macht, [28] стр. 227, изд. 1899), т. е. философским оружием, столь же слабым, как и то, которое обращали впоследствии против самого Ницше: «Nietzsche wurde Idiot». Но ведь здесь-то уж слишком очевидно, что ошибка Ницше в критике познания не от простого недомыслия, не от невежества. Ницше, как всякий немецкий философ, превосходно знал «своего Канта»; но не хотел его знать, потому что не мог ни опровергнуть, ни принять, не отрекшись от какой-то самой глубокой, неодолимой «внутренней сущности» своей природы.

Критическая философия есть мысль, дошедшая до конца своего, до последнего предела, увидевшая, сознавшая этот конец и предел. Философия догматическая, все равно, утверждающая или отрицающая Бога, деизм, или атеизм, есть мысль, до конца не доходящая, остановившаяся на «слишком благоразумной» середине, нечто, по существу своему, срединное, средне-высшее, половинчатое, не соединяющее, а только смешивающее веру с безверием, догматику с критикой. Атеизм и деизм – это полу-наука, полу-религия, опошленная наука и религия. Недаром эти именно два философские веяния или поветрия, материалистическое и спиритуалистическое, философия бездушной плотскости и бесплотной духовности, сделались двумя господствующими настроениями XIX века, самого срединного, «средне-высшего», мешанского, буржуазного из всех веков, того, который и есть по преимуществу век «среднего сословия». Мало того, не оставаясь исключительно философскими, эти два настроения стремились постоянно сделаться религиозными, по крайней мере, заменяющими религию: например, у простодушных русских догматиков-материалистов 70-х годов, изуверских проповедников Бухнера и Молешота, «мертвой лягушки вместо Бога»,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) отчасти и в наше время, хотя уже бессознательно, у самых наивных из «марксистов» и у столь же простодушных русских догматиков-спиритуалистов, идеалистов, толстовцев, пашковцев, духоборов.

Вот в этом-то догматическом безбожии («я знаю, что нет Бога», «мы убили Бога» – тоже своего рода «мертвая лягушка вместо Бога»), несмотря на всю их гениальную устремленность к будущему, бывший русский революционер и бывший немецкий «Frei-Geist», [29] «libre esprit», [30] поклонник деиста Вольтера и материалиста Гельвеция – Кириллов и Ницше – оба все-таки еще слишком дети своего века, и даже своего сословия, буржуазного, срединного века и «среднего сословия». Впрочем, эта сословно-историческая срединность, половинчатость, это не до конца в их сознании, в их критике, зависит от более глубокого «не до конца» в их бессознательном, религиозном существе, в их мистике.

– Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволие!

Да, именно, «своеволие», а не свобода. Своеволие – это свобода не до конца, свобода взбунтовавшегося, дерзкого, но и в самой дерзости трусливого раба. Когда, не смея спорить с Кантом, Ницше только издевается над ним или когда ругает Христа («der kleine Jude» [31]), не смея смотреть Ему прямо в глаза, это тоже не свобода, а только «своеволие», только бунт раба, не критика и не религия XX века, а все еще только догматика и революция XVIII.

Как свобода, так и любовь – не до конца.

Если бы для Кириллова действительно было «все хорошо» до конца, если бы он действительно не боялся ни боли, ни смерти, то ему бы незачем было и доказывать самоубийством, что он их не боится: он доказал бы это естественную жизнь, естественную смерть, как мудрец или как святой. Но в том-то и дело, что он сам еще не верит, что «все хорошо»; ему кажется иногда, что все совсем не хорошо, а прескверно, что весь мир «стоит на лжи» и есть «дьявол в воде». Он и сам не решил, убивает ли себя для того, чтобы понять, что все хорошо, или потому, что он уже слишком понял, что все нехорошо. Мало того: «Все хорошо» – это еще не значит: «Все свято». Он только хотел бы «всему молиться» и все любить – любить и рок. Но сама эта «любовь к року», amor fati у Ницше, так же, как у Кириллова, есть любовь не до конца, не святая любовь. Я не могу любить внешнее, мертвое, безличное – ни математическую формулу: дважды два четыре, ни механический закон тяготения; я могу любить только внутреннее, живое, родное, кровное – я могу любить только «Отца». Ежели я действительно полюбил необходимость последнюю любовь, то необходимость уже перестает быть для меня необходимостью и становится свободой: «не Моя, а Твоя да будет воля». Если я полюбил «рок» последнюю сыновнюю любовь, то рок перестает для меня быть роком и становится живым, родным Богом-Отцом: «Я и Отец – одно». Любовь Сына к Отцу – это и есть самое высшее – Христос; «любовь к року», несознанная христианская любовь к языческому року, это – полу-Христос, полу-Дионис – не самое высшее, а только средне-высшее, то есть все-таки срединное, половинчатое, и нашим и вашим; ни белое, ни черное, а только серое; ни горячее, ни холодное, а только теплое. И здесь, и здесь опять – «бесчестная, потому что уж слишком благоразумная» мещанская «серединка-на-половинке», «несоленая соль», пронизывающая весь XIX век, – век Среднего Сословия, отвратительная, тепленькая, серенькая буржуазная слякоть.

Да и здесь, на этих высочайших крайних точках западноевропейской и русской культуры, в Кириллове и Ницше, так же, как, может быть, отчасти в самом Достоевском и уж наверно в Л. Толстом, все еще, и даже здесь-то именно, пожалуй более, чем где-либо, господствует «дух времени», страшный демон середины, непроницаемой, нейтрализующей среды между двумя полюсами («две нити вместе свить»), наш демон, наполнивший собою мир, самый великий и самый гаденький золотушный бесенок с насморком, из неудавшихся, дух смешивающий и смеющийся, дух русского лакея Лаврушки и всемирного лакея Смердякова.

«Я начну и кончу, и дверь отворю. И спасу. Своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую, страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую, страшную свободу мою. Если нет Бога, то я – Бог. Верую, верую!»

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Кажется, вот-вот Кириллов станет истинным пророком, великим Заратустрою;  
грянет «осанна», потрясающая небо и землю, вспыхнет молния, неимоверное  
видение Сверхчеловека.

Не тут-то было. «От великого до смешного только шаг»: откуда ни возьмись,  
выскакивает маленький, гаденький бесенок, «внезапный демон иронии». Петр  
Верховенский подает перо и диктует Кириллову предсмертное письмо, в котором  
тот принимает на себя убийство нигилиста Шатова.

– Стой! – закричал Кириллов. – Я хочу сверху рожу с высунутым языком.

И он «почти заревел от восторга», «залился хохотом», придумав подпись:

«Gentilhomme-seminariste russe et citoyen du monde civilise».[32]

Мы знаем, чья это «рожа с высунутым языком», кто этот «всемирный  
гражданин»: это – рожа серого, теплого, мягкого, бескостного, того, у кого  
хвост «длинный, гладкий, как у датской собаки»; этот всемирный гражданин –  
скептический лакей Смердяков и позитивный барин чичиков, бессмертный  
«приживальщик», вечная «обезьяна» «дрянного барчонка» Ставрогина, Ивана  
Карамазова и христианского философа Левина, и языческого философа Ницше.  
Это он «своевольничает» и кощунствует, смешивает и смеется –  
человекобожескую трагедию превращает в дьяволов водевиль, лик Силы и Славы  
– в «рожу с высунутым языком».

Но ему и этого мало; он и на этом страшном, смешном не останавливается:  
страшное через смешное превращается в еще более страшное: как от одного  
прикосновения замерзающая вода вдруг становится льдом, так от одного мания  
беса пошлости, от одной ошибки «на волосок» в критике познания – вся  
мудрость вдруг делается сумасшествием.

Описание самоубийства Кириллова – это одно из тех созданий Достоевского,  
где он переступает за пределы искусства; это то, о чем нельзя писать, почти  
говорить нельзя: это цинично, жестоко, может быть, преступно, не только  
художественно, но и нравственно преступно. Это своего рода вивисекция,  
анатомическое рассечение живой души: заглядывая в эту зияющую рану,  
окровавленные внутренности человеческой души, мы с отвращением и с  
любопытством ужаса следим за их последними содроганиями.

Другого подобного изображения нет во всемирной литературе. Кто раз прочел  
это, тот уже никогда не забудет всех этих невыносимых подробностей: как,  
прислушиваясь к тишине соседней комнаты, куда ушел Кириллов с револьвером,  
Верховенский долго ждет; как, наконец, не выдержав, подходит к двери,  
приотворяет ее, и как что-то заревело, бросилось к нему; изо всей силы  
прихлопнул он дверь и опять налег на нее, но уже все утихло – опять мертвая  
тишина; ему приходит мысль, что Кириллов хочет убить не себя, а его; опять  
бесконечное ожидание; и, снова не выдержав и собравшись с духом, приподняв  
и приготовив револьвер, Верховенский входит в комнату; сначала никого не  
видит, потом замечает Кириллова, который у шкапа, в углу, образованном  
стеной и шкапом, «стоит ужасно странно и неподвижно, вытянувшись, протянув  
руки по швам, приподняв голову и плотно прижавшись затылком к стене, в  
самом углу, казалось, желая весь стушеваться и спрятаться. И вдруг  
Верховенским овладело совершенное бешенство: он сорвался с места, закричал  
и, топая ногами, яростно бросился к страшному месту. Но, дойдя вплоть, он  
опять остановился, как вкопанный, еще более пораженный ужасом. Его,  
главное, поразило то, что фигура, несмотря на крик и на бешеный наскок его,  
даже не двинулась, не шевельнулась ни одним своим членом – точно  
окаменевшая или восковая. Бледность лица ее была неестественная, черные  
глаза совсем неподвижны и глядели в какую-то точку в пространстве. Петр  
Степанович провел свечой сверху вниз и опять вверх, освещая со всех точек и  
разглядывая это лицо. Он вдруг заметил, что Кириллов, хотя и смотрит  
куда-то перед собой, но искоса его видит и даже, может быть, наблюдает. Тут  
пришла ему мысль поднести огонь прямо к лицу „этого мерзавца“, поджечь и  
посмотреть, что тот сделает. Вдруг ему почудилось, что подбородок его,  
Кириллова, шевельнулся, и на губах скользнула насмешливая улыбка – точно  
тот угадал его мысль. Он задрожал и, не помня себя, схватил его за плечо.  
Затем произошло нечто безобразное. Едва он дотронулся до Кириллова, как тот  
быстро нагнул голову и головой же выбил из рук его свечку; подсвечник  
полетел со звоном на пол, и свеча потухла. В то же мгновение он  
почувствовал ужасную боль в мизинце своей левой руки. Он закричал, и ему  
припомнилось только, что он вне себя три раза изо всей силы ударил

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) револьвером по голове припавшего к нему и укусившего ему палец Кириллова. Наконец палец он вырвал и, сломя голову, бросился бежать из дому, отыскивая в темноте дорогу. Вслед ему из комнаты летели страшные крики:

– Сейчас, сейчас, сейчас, сейчас!»

Конечно, то, что заревело, бросилось на Петра Верховенского и потом укусило ему палец, было не божеское и даже не человеческое, а зверское. Сверхчеловек, Человекобог превратился в человека-зверя. Страшный титан Заратустра-Антихрист – в жалкого калеку, бывшего немецкого доктора филологии, Фридриха Ницше, содержимого в лечебнице для душевнобольных. И мы чувствуем, что это должно было совершиться, не могло быть иначе, что это не только логически, но и мистически неизбежно, справедливо.

«Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь», – признается Кириллов. Да, это величайшая боль, величайший страх, которые может испытать душа человеческая – испытать, но не вынести. «Если нет Бога, то я – Бог»; мы чувствуем, что между этими двумя мыслями нельзя не сойти с ума, что если только мы примем их, то между ними наш собственный разум, так же, как разум Кириллова и Ницше, разрушится, смолотый, как зерно между двумя жерновами. Этою-то последнею мукою, последним ужасом сознания Кириллов и Ницше были так близки ко Христу, как, может быть, никто никогда; может быть, ближе, чем даже старец Зосима. Гибнут же они потому, что не сознали все-таки этой близости. Думали, что первые вступают на этот путь, а между тем путь этот был уже некогда пройден. Был такой человек на земле, который, приняв на себя эту муку, выдержал ее до конца и тем уже навеки избавил нас от нее. Этот человек – Бог, ибо кто первый из людей сказал: «Я – Бог», – и до конца принял и вынес это, тот и был воистину Бог; именно в том, что Он вынес это, вынес то, чего ни одна душа человеческая не может вынести, в том, что Он в этом – один, и другого равного Ему по силе никогда не было и не будет, – заключается все божественное чудо Его явления. Да, Он вынес это, но мы знаем, что и Ему это стоило кровавого пота, что и Он был «ужасно несчастен», потому что «ужасно боялся», и Его душа «скорбела смертельно» и «возмушалась».

«Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! но на сей час я пришел; Отче, прославь имя Твое. – Не Моя, а Твоя да будет воля».

Итак, для нас одно из двух: мы должны или принять Его, но уже до конца – принять, что Он и Отец – одно; и тогда мы не вступим на тот путь, на котором погибли Кириллов и Ницше; тогда для нас Пришедший и Грядущий, Богочеловек и Человекобог – одно; или же мы должны отвергнуть Его, но отвергнуть опять-таки до конца, и тогда неизбежно, вернувшись к исходной точке Кириллова и Ницше, мы будем продолжать тот страшный путь, который они только начали: если нет Отца, то нет Бога, а если нет Бога, то я – Бог. Путь этот единственно возможный помимо Христа, против Христа – Им же был предвиден и предсказан: «Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете». Это ведь и значит: Я говорю: если есть Бог, то Я – Бог; и не принимаете Меня, а иной скажет: если нет Бога, то я – Бог; его примете.

От великого язычника, дяди Ерошки, к маленькому христианскому старцу Акиму, «маленькому, гаденькому бесенку» религиозной середины и пошлости, к совершенному безбожию и, наконец, от безбожия к безумию – кажется, в настоящее время весь этот путь пройден: из царства Л. Толстого, из царства «Бога-Зверя» мы именно теперь вступаем в царство Ницше и Кириллова, в царство Человека-Зверя. То, что «заревело, бросилось, укусило» Верховенского, и было этим грядущим Зверем. Сумасшествие Кириллова и Ницше – только первое слабое веяние этой неизбежной, всемирно-исторической заразы безумия; только первая, чуть видная на горизонте, черная точка этого налетающего урагана. Пока все тихо, даже тише, чем когда-либо, но «имеющие уши» слышать уже слышат, как в умах и сердцах современного человечества смутно шевелится «древний хаос», как скованный Зверь пробуждается, потрясает цепями, хочет «выйти из бездны», дабы поклонились ему все: «Кто подобен Зверю сему и кто может сразиться с ним?»

Да, только теперь мы поняли до конца это слово Господне: кто не со мной, тот против Меня. Мы это поняли, и нам уже нельзя колебаться; нужно решить, куда мы идем, выбрать один из двух путей, с которых нет возврата: или с Ним к Богу, или против Него к Зверю.



Мы окончили вместе с Достоевским длинный страшный путь: как Данте за Виргилием по суживающимся подземным кругам, так прошли мы за Достоевским все ступени раздвоения, спускаясь все ниже и ниже от Раскольникова через Ставрогина, Версилова, Ивана Карамазова до Кириллова, и здесь, наконец, в кирилловском и ницшеанском «я – Бог» коснулись самого дна пропасти, самого средоточия «проклятых кругов».

Достоевский далее не шел: если он и преодолел раздвоение Кириллова, то не религиозным сознанием своим, а только художественным ясновидением. Но, прежде чем говорить о последнем Соединении у Достоевского, об этом «неимоверном Видении», которое предстало ему, и которым кончилось для него все, мы должны сначала пройти тот же, или, по крайней мере, в том же направлении, другой, соседний путь; должны с Л. Толстым сойти в ту же бездну, как с Достоевским, но уже по иным ступеням иного раздвоения – не духа, а плоти. Когда же мы и здесь, у Л. Толстого (конечно, не сознательного – не старца Акима, а бессознательного – дяди Ерошки) заглянем в последнюю глубину раздвоения, то увидим, что и он пришел к тому же последнему Соединению, как Достоевский; увидим, что в них обоих, в Л. Толстом и Достоевском, две разные нити одинаково «вместе свиты», «концы их одинаково обнажены», и одинаково в обоих –

Концы соприкоснутся,  
Проснутся «да» и «нет»,  
И «да» и «нет» сольются,  
И смерть их будет – Свет.  
Глава шестая

Анна Каренина, в жару родильной горячки, говорит мужу:

«Я все та же, но во мне есть другая, я ее боюсь – она полюбила того (Вронского), и я хотела возненавидеть тебя, и не могла забыть про ту, которая была прежде. Та не я. Теперь я настоящая, я вся».

«Анна Каренина», как законченное художественное целое, – самое совершенное из произведений Л. Толстого. В «Воине и мире» хотел он, может быть, большего, но не достиг: и мы видели, что одно из главных действующих лиц, Наполеон, совсем не удался. В «Анне Карениной» все или почти все удалось; тут, и только тут, художественный гений Л. Толстого дошел до своей высшей точки, до полного самообладания, до окончательного равновесия между замыслом и выполнением. Если когда-нибудь он и бывал сильнее, то уж, во всяком случае, совершеннее никогда не был, ни раньше, ни после.

И не случайно Достоевский предсказал всемирное значение Л. Толстого по поводу именно Анны Карениной: «Если у нас есть литературные произведения такой силы мысли и исполнения, то... почему нам отказывает Европа в нашем своем собственном слове? – вот вопрос, который рождается сам собою». В этом произведении, утверждает Достоевский, выражена величайшая тайна мира, тайна зла, «с страшной глубиной и силою, с небывалым доселе у нас реализмом художественного исполнения»; здесь выражено то, что «законы духа человеческого столь еще неизвестны... столь таинственны, что нет и не может быть судей окончательных, а есть Тот, который говорит: „Мне отмщение, и Аз воздам“». Ему одному известна вся тайна мира сего и окончательная судьба человека. Человек же пока не может братья решать ничего с гордостью своей непогрешимости, – не пришли еще времена и сроки». Одну сцену Достоевский считает главной, называет самую «гениальной»; и уж, конечно, для него в этой сцене, живом средоточии всей «Анны Карениной», может быть, всего художественного толстовского творчества, с наибольшей силою и ясностью выражена главная идея романа – тайна незавершенного мира, тайна зла и несоизмеримость тайны этой с человеческим разумом («не может быть судей окончательных»); это – та сцена, где Анна Каренина, чувствуя приближение смерти, делает мужу поразительное признание:

«Я все та же, но во мне есть другая, я ее боюсь... Та не я. Теперь я настоящая, я вся». Достоевский мог бы сказать Анне Карениной то, что он говорит неизвестной в одном из своих предсмертных писем: «Вы мне родная, потому что это раздвоение в вас точь-в-точь, как и во мне, – и всю жизнь во мне было». Раздвоение всю жизнь было и в Анне; в ней были два «я», и весь ужас ее трагедии в неразрешимости для ее сознания, для ее совести, вопроса, какое из этих двух «я» настоящее. Когда особое состояние плоти – горячечный жар, бред, ощущение близкой смерти – дает ее сознанию ясновидение, и она

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) решает, что не любит и никогда не любила Вронского, а любит только мужа, и даже в то время, как хотела его ненавидеть, любила его, – то это ложь или, вернее, одна половина правды без другой, одна из «двух правд», между которыми она живет и умирает, тех вечных «двух правд», о которых говорит и Черт Ивану Карамазову. Когда другое, полярно-противоположное состояние плоти – оргийный избыток жизни дает ее сознанию другое, опять-таки полярно-противоположное ясновидение, и она решает, что любит Вронского и ненавидит мужа, – это опять ложь или половина, другая половина правды. А совершенная, полная правда то, что она любит и любовника, и мужа в одно и то же время, любит обоих вместе, что оба «я», живущие в ней – Анна, любящая Вронского, и Анна, любящая мужа, – одинаково искренние, одинаково истинные. Это невозможно, противоестественно, это слишком страшно, страшнее смерти – она ведь действительно и умирает, чтобы только не видеть этой постепенно обнажающейся перед нею полной правды, которая кажется ей чудовищно-бесстыдною, безобразною, – но это так. И недаром вещей сон соединяет для нее жизнь со смертью, одну половину правды с другою, приподымая уголок покрывала над этой последнею единою истиною.

Вскоре после того, как Анна впервые отдалась Вронскому и стали «двое одна плоть», – «во сне, когда она не имела власти над своими мыслями, ее положение представлялось ей во всей безобразной наготе своей. Одно сновидение почти каждую ночь посещало ее. Ей снилось, что оба вместе были ее мужья, что оба расточали ей свои ласки. Алексей Александрович плакал, целуя ее руки, и говорил: как хорошо теперь! И Алексей Вронский был тут же, и он был также ее муж. И она удивлялась тому, что прежде ей казалось это невозможным, объясняла им, смеясь, что это гораздо проще, и что они оба теперь довольны и счастливы. Но это сновидение, как кошмар, давило ее, и она просыпалась с ужасом». Тут всего поразительнее то, что Анна смеется во сне. Это, конечно, все тот же, слишком знакомый нам по раздвоенным героям Достоевского, страшный смех от смешения; это смешное от смешанного («внезапный демон иронии» – «я весь точно заряжен смехом»). Анна просыпается «с ужасом», и это ужас, от которого действительно можно сойти с ума или «умереть во сне», как боится умереть князь Мышкин, мучимый таким же бредом двойной любви.

– Как же? Стало быть, обеих хотите любить? – спрашивает Идиота простой жизненный человек.

– О, да, да, – отвечает тот с ужасным простодушием, которое делает его похожим на настоящего идиота... или на святого.

– Помилуйте, князь, что вы говорите, опомнитесь?

И простой человек смеется беззаботным смехом: «Как это любить двух? Двумя разными любвями какими-нибудь? это интересно... бедный идиот! И что с ним будет теперь?»

Прежде было ясно и просто: любить двух нельзя: это грешно или смешно, гадко, пошло – смешно потому, что две чувственности, смешиваясь, обезображиваются этим смешением. Прежде также было ясно, за что и кому именно принадлежит «отмщение». Но вот «святой» князь Мышкин, хотя и «чувствует себя виноватым во всем», но, вместе с тем, сознает, что не может и не хочет любить иначе, как «обеих вместе». И страстная, может быть, даже сладострастная (хотя и новым, почти никому еще неведомым сладострастием) любовь его к «мадонне» Аглае так же безгрешна, как его бесстрастная любовь-жалость к вакханке Настасье Филипповне. Если бы он изменил одной из них, то спас бы обеих, но он чувствует, что не должен изменять ни той, ни другой, и этою верностью губит обеих, от нее гибнет сам. Где же тут, собственно, грешное, прелюбодейное? и где смешное? Кому отмщение и за что? Мы этого пока не знаем – «не пришли еще времена и сроки». Но ведь и Анна гибнет вовсе не потому, что изменила мужу для любовника, как всем и ей самой кажется, а наоборот – именно потому, что хочет и не может изменить ни мужу для любовника, ни любовнику для мужа, и остается верной обоим даже до смерти, до самоуничтожения. В том-то и весь ужас ее трагедии, что любовь к Вронскому не только не разрушает, а, напротив, обостряет, углубляет до бесконечности любовь ее к мужу. Это не прелюбодейание, по крайней мере, не старое обычное прелюбодейание, не грех и смех, не две смешанные и этим смешением оскверненные чувственности, а два самые великие, самые чистые и совершенно противоположные, для ее сознания несоединимые чувства, или даже две какие-то всю ее жизнь, всю нашу жизнь пронизывающие, хотя и для нее так же, как для большинства из нас, все еще бессознательные мысли. Тут «две

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) мысли вместе сошлись, – говорит Идиот. – Это очень часто случается, со мной беспрерывно... С этими двойными мыслями ужасно трудно бороться». От этих-то двойных, «двоящихся мыслей» погиб князь Мышкин, сошел с ума – «умер во сне». Эти двойные чувства и мысли – по преимуществу наши, новые, никогда никем в прошлых веках с такою силою не испытанные чувства и мысли. В минуты самого яркого сознания, когда Анна с отчаянием обращается за помощью к религии, к христианству, – «ей не только тяжело, – говорит Л. Толстой, – но она начинает испытывать страх перед новым, никогда не испытанным ею душевным состоянием; она чувствует, что в душе ее все начинает двоиться, как дwoятся иногда предметы в усталых глазах». И она, подобно Идиоту, погибнет от этого раздвоения, убьет себя, чтобы только уйти от невыносимого ужаса двойной любви. Трагедия Анны Карениной есть трагедия князя Мышкина и не его одного, но и всех вообще раздвоенных героев Достоевского. И в Анне, как в Раскольнике, «точно два противоположные характера поочередно сменяются». И Анна, подобно Версиллову, «обладает способностью чувствовать два самые противоположные чувства в одно и то же время», и, как тот, сама не знает иногда, страшно ли это, потому что безумно, или только низко и бесчестно, «потому что слишком благородно». И ее душа, как душа Ставрогина, вечно колеблется между «двумя полюсами», находя в обоих если не «одинаковость наслаждения», то одинаковость муки. И она, как Дмитрий Карамазов, начиная «идеалом Мадонны» – целомудренной жены, рождающей матери – кончает «идеалом содомским» – нерождающей любовницы, сладострастной вакханки, которую оргийная чрезмерность любви приводит к необходимости смерти, к жажде саморазрушения («я хочу себя разрушать», – как Лиза говорит Алеше). И что еще страшнее – «уже с идеалом содомским в душе, не отрицает она и идеала Мадонны, и горит от него сердце ее, воистину горит, как и в юные непорочные годы»; и «что уму не представляется позором, то сердцу – сплошь красотой». Красота и для нее, и даже в ней самой, по слову Дмитрия, – «не только страшная, но и таинственная вещь», ибо «тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут». Если Наташа, Кити – явная, дневная, то Анна Каренина тайная, ночная муза Л. Толстого, может быть, более близкая сердцу его; во всяком случае, это в русской литературе самое совершенное воплощение той красоты, о которой всю жизнь думал Достоевский, о которой Л. Толстой никогда не думал, но которую он чувствовал не менее глубоко, чем Достоевский, той «страшной и таинственной» красоты, из-за которой, опять-таки по слову Дмитрия, «дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей».

Итак, в своем величайшем произведении, в «Анне Карениной», Л. Толстой, ясновидец плоти, углубляясь в ее бессознательную стихию, коснулся той же тайны мира, тайны раздвоения – Двух в Едином, которую вечно испытывал и ясновидец духа, Достоевский, проникая в высшие, отвлеченнейшие от бессознательной стихии, области человеческого сознания. Тут разными языками оба они говорят об одном и том же; тут их кровное родство, их сращение, их общие, неразрывно сплетенные, соединяющие эти две столь противоположные вершины русского духа, подземные корни; тут их вечное, самое древнее и самое новое, русское, пушкинское единство.

И чем пристальнее всматриваешься в эти «две правды», «два я», которые борются в Анне Карениной, тем яснее обнаруживается совершенное единство главного трагического действия в лучшем из произведений Л. Толстого и во всех произведениях Достоевского.

Одно из этих «я» легко определимо: оно освещено светом нашего обще-народного, даже обще-европейского, и частного, толстовского религиозного сознания, которое кажется ему и почти всем «христианским», исчерпывающим сущность того, что привыкли называть «христианством». Это именно то из двух «я», которое является самой Анне при вспышке «белого света смерти», и которое считает она единственно подлинным, праведным, святым. Это та будто бы настоящая прежняя Анна, которая любит не Вронского, а мужа любовью почти чуждою пола – бесстрастной любовью-жалостью. «Он добр, он сам не знает, как он добр. Никто не знал. Одна я, и то мне тяжело стало. Его глаза надо знать, у Сережи точно такие же, и я их видеть не могу от этого».

Она смотрит на мужа «с такою умиленною и восторженною нежностью, какой он никогда не видал». – «Нет, нет, уйди, ты слишком хорош». – Она держала одною горячею рукой его руку, другой отталкивала его. И когда он стал на колени и, положив голову на ее руку, зарыдал, как ребенок, она «обняла его плешивеющую голову, подвинулась к нему и с вызывающею гордостью подняла верху глаза:

– Вот он, я знала!»

И, обращаясь к Вронскому, который закрывает лицо руками:

«– Открой лицо, смотри на него. Он святой, – сказала она. – Да открой, открой лицо! – сердито заговорила она. – Алексей Александрович, открой ему лицо! Я хочу его видеть».

Алексей Александрович взял руки Вронского и отвел их от лица, ужасного по выражению страдания и стыда, которые были на нем.

– Подай ему руку. Прости его».

Она в это мгновение наслаждается позором молодого, красивого, гордого любовника и величием старого, безобразного, смешного мужа.

– Вы можете затоптать меня в грязь, сделать посмешищем света, я не покину ее, и никогда ни слова упрека не скажу вам, – говорит муж любовнику.

Да, «он добр, он слишком хорош, он святой».

В бреду мечтает она и для себя о той же святости: «Я ужасна, но мне няня говорила: святая мученица, как ее звали? она хуже была. И я поеду в Рим, там пустыня».

Муж и любовник простили друг другу; грешная жена уйдет в пустыню спасаться, подобно святой Марии Египетской. «Чтобы не погибнуть от убеждения в таинственной и роковой неизбежности зла, – говорит Достоевский, – человеку указан исход. Он гениально намечен поэтом в гениальной сцене романа, в сцене смертельной болезни героини, когда преступники и враги вдруг преобразуются в существа высшие, в братьев, все простивших друг другу, в существа, которые сами взаимным всепрощением сняли с себя ложь, вину и преступность и тем разом оправдали себя с полным сознанием, что получили право на то». Вот исход единственный, будто бы, указанный человеку Богом: другого нет: так думает или, по крайней мере, хочет думать Достоевский; так думал, конечно, и сам Л. Толстой, создавая «Анну Каренину». Действительно, это все еще пока единственный исход старого религиозного сознания, которое считает себя исчерпывающим христианство. Достоевский говорит тут о «полном сознании» кающихся «преступников», то есть Вронского и Анны. Но на самом деле было ли тут «полное сознание»? Было ли тут даже вообще какое бы то ни было религиозное сознание чем-то главным, решающим?

Пробуждение «настоящего», исключительно, будто бы, «христианского» «я» в Анне – любви ее к мужу – начинается не столько в сознании (на самом деле, сознание это потухает в ней вместе со вспышкой «белого света смерти», так что, выздоровев от родильной горячки, остается она в прежней «языческой» темноте и слепоте), не в сознании, а в бессознательной стихии, не в глубине духа, а в глубине плоти, так же как все великие чувства и мысли у Л. Толстого. В глубине плоти, в тайне пола, у женщины рядом с началом нерождающего оргийного сладострастия есть противоположное, или кажущееся противоположным, начало материнства. Анна не только вакханка, любовница, «преступная» жена, но и мать, все еще «святая мать», «Мадонна». И даже в то время, когда всеми силами своего полного сознания оправдывает она себя и любовь свою к Вронскому, ненависть к мужу, эта бессознательная, противоположная правда, правда материнства, возмущается в ней.

Вронский не мог понять, как она, со своею сильною, честною натурой, могла переносить это положение обмана и не желать выйти из него; но он не догадывался, что главная причина этого была то слово сын, которого она не могла выговорить. Когда она думала о сыне и о его будущих отношениях к бросившей его отца матери, ей так становилось страшно за то, что она сделала, что она не рассуждала, а, как женщина, старалась только успокоить себя лживыми рассуждениями и словами, с тем чтобы все оставалось по-старому и чтобы можно было забыть про страшный вопрос, что будет с сыном.

– Я прошу тебя, я умоляю тебя, никогда не говори со мной об этом!

– Но, Анна...

– Никогда. Предоставь мне. Всю низость, весь ужас своего положения я знаю;

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosoff.org  
но это не так легко решить, как ты думаешь.

Действительно, это не так легко решить, как думают все. Уйти от мужа? Забыть прошлое и начать новую жизнь? Но ведь вот – глаза у Сережи совсем такие же, как у отца. Она не может их видеть, не может подумать о них. И никуда не уйдет она от этих глаз – из-за них и погибнет. Не может она не быть навеки женою своего мужа, потому что не может не быть навеки матерью своего сына. Это связь крови и плоти, «связь души с телом»; чтобы порвать ее, надо порвать нить самой жизни, и, действительно, она, порывая ее, убивает себя.

А был другой исход: надо было пожертвовать своим оргийным сладострастием своему материнству, свою плоть своему духу, потому что дух свят, а плоть грешна, потому что духовная Анна – истинная, а плотская – ложная, не «настоящая». Так опять-таки думает сама она и Л. Толстой, и Достоевский, и все читатели романа, и вся дневная, явная при свете двухтысячелетнего исторического дня, христианская культура, от пустыни, где спасалась святая Мария Египетская, до той пустыни, в которую зовет яснополянский отшельник.

Анна отвергла этот единственный исход и погибла, казненная по закону божеского правосудия: «Мне отмщение, и Аз воздам». Вот опять-таки дневная, явная мысль произведения. Понятная, принятая всеми. Но так ли это на самом деле? Единственная ли это и самая ли глубокая мысль художника? Нет, кажется, и в «Анне Карениной», так же как во всех созданиях Л. Толстого – «ночь глубока и глубже, чем думал день», по слову Заратустры, *die Nacht ist tief und tiefer, als der Tag gedacht*. Кроме этой дневной мысли, тут есть и другая, тайная, для самого художника бессознательная, ночная мысль.

Чтобы измерить всю ее глубину, надо пристально всмотреться и в другое, «не настоящее», будто бы, не «христианское» «я» в существе Анны. Что же это за «я»? Откуда оно и куда идет? И главное, в каком религиозном отношении находится это второе «я» к первому, настоящему, будто бы, христианскому?

Анна возвращается из Москвы в Петербург, еще совершенно невинная, целомудренная, даже в самых тайных мыслях своих. «Ну, все кончено, и слава Богу! – думает она, сидя ночью в вагоне. – Завтра увижу Сережу и Алексея Александровича, и пойдет моя жизнь, хорошая и привычная, по-старому». Вдруг вспомнила она Вронского и чуть вслух не засмеялась от радости, беспричинно овладевшей ею. Она чувствовала, что нервы ее, как струны, натягиваются все туже и туже на какие-то завинчивающиеся колышки. Она чувствовала, что глаза ее раскрываются все больше и больше, что пальцы на руках и ногах нервно движутся, что внутри что-то давит дыханье, и что все образы и звуки в этом колеблющемся полумраке с необычайною яркостью поражают ее. На нее беспрестанно находили минуты сомнения, вперед ли едет вагон, или назад, или вовсе стоит. «Что там на ручке, шуба ли это или зверь? И что сама я тут? Я сама или другая?» Вот первое сомнение Анны в единстве и подлинности своего «я»; вот первая, чуть видимая трещина великого раздвоения. В этом бреде жизни, чрезмерного здоровья, она могла бы сказать то же, теми же словами, что скажет впоследствии, в бреде болезни и смерти – только в обратном смысле: «Я все та же, но во мне есть другая... Та не я. Теперь я настоящая, я вся». – «Ей страшно было отдаваться этому забытью. Но что-то втягивало ее в него, и она по произволу могла отдаваться ему и воздерживаться». Все смешалось; она окончательно впадает в забытье. «Анна почувствовала, что она провалилась, но все это было не страшно, а весело». Потом, когда выходит она на площадку вагона, «метель и ветер рванулись ей навстречу. Ветер как будто только ждал ее, радостно засвистал и хотел подхватить и унести ее. – Буря рвалась и свистела между колесами вагонов, по столбам из-за угла станции. Вагоны, столбы, люди, все, что было видно, – было занесено с одной стороны снегом и заносилось все больше и больше. На мгновение буря затихала, но потом опять налетала такими порывами, что, казалось, нельзя было противостоять ей». В этой-то ледяной буре Вронский говорит Анне первые слова любви. «И в это же время, как бы одолев препятствия, ветер посыпал снег с крыш вагонов, затрепал каким-то железным оторванным листом, и впереди, плачевно и мрачно, заревел густой свисток паровоза. Весь ужас метели показался ей еще более прекрасен теперь. Он сказал то самое, чего желала ее душа, но чего она боялась рассудком». И, когда она вернулась в вагон, «напряженное состояние не только возобновилось, но усилилось и дошло до того, что она боялась, что всякую минуту порвется в ней что-то слишком натянутое... Но в этом напряжении не было ничего неприятного и мрачного, напротив, было что-то радостное, жгучее и возбуждающее».

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Радостный ужас метели извне, радостный ужас страсти внутри – как будто одно и то же: одно из другого рождается, одно сливается с другим. Анна ничего не ответила Вронскому, она и себе самой не призналась в любви; она, может быть, все еще безгрешна, «как ангел»; – «но и в тебе, ангеле, это насекомое живет, и в твоей крови бури родит, потому что сладострастие – буря, больше бури». И в сладострастии, и в буре есть нечто стихийное, страшное и веселое, ледяное и жгучее; но нет ничего человечески злого или доброго; между сердцем любящим и природою – никаких преград, никаких законов; и здесь, и там все дико, просто и невинно, все так, как вышло из рук Творца; и здесь, и там, и в сердце, и в стихии совершается воля Того, Кто вызвал стихию и сердце из небытия. И ежели стихийные силы копятя в воздухе и, наконец, раздражаются бурей – на то Его святая воля: и ежели грозовые силы пола – «избыток чего-то, что переполняет все существо» Анны – точно так же копится и, наконец, раздражается страстью, то и на это Его святая воля. И здесь, и там, и в страсти, и в буре, как всюду, где воля Его совершается, есть печать святости – красота: недаром ужас метели кажется Анне «прекрасным». Да, есть красота, есть «гармония в стихийных спорах», есть музыка и в хаосе самых диких звуков, рождаемых бурей. «Они играли Крейцерову сонату Бетховена», – рассказывает Позднышев о жене своей, такой же, как Анна, «преступной» жене, страсть которой также родилась из бури, из хаоса звуков, из Бетховенской ледяной и жгучей бури звуков. «Знаете ли вы первое престо? Знаете? – воскликнул он. – У! Ууу!.. Страшная вещь, эта соната. И вообще страшная вещь музыка! Что это такое? Я не понимаю. Что такое музыка? Что она делает, и зачем она делает то, что она делает? Говорят, музыка действует возвышающим образом – вздор! Неправда. Она действует, страшно действует, но не возвышающим, не принимающим душу образом, а раздражающим. – На меня, по крайней мере, вещь эта подействовала ужасно; мне как будто открылись совсем новые, казалось мне, чувства, новые возможности, о которых я не знал до сих пор. „Да, вот как: совсем не так, как я прежде думал и жил, а вот как“, – как будто говорилось мне в душе. Что такое было то новое, что я узнал, я не мог себе дать отчета, но сознание этого нового состояния было очень радостно». Это, конечно, та же самая радость, смешанная с ужасом («страшно и весело»), которую находит Анна в забытии страсти, в бешенстве вьюги. Это наше самое новое и самое древнее, русское, пушкинское, недаром столь часто мною здесь повторяемое, как Leit-Motiv всей русской, может быть, даже всей вообще христианской «музыки»:

Есть упоение в бою  
И бездны мрачной на краю.  
Это тютчевское обращение к ночному ветру:  
О, страшных песен сих не пой  
Про древний хаос, про родимый!  
Как жадно мир души ночной  
Внимает повести любимой!  
Из смертной рвется он груди  
И с беспредельным жаждет слиться.  
О, бурь уснувших не буди, –  
Под ними хаос шевелится!

Позднышев говорит, что действие музыки «не возвышающее, не принимающее, а раздражающее душу». Кажется, точнее было бы сказать опьяняющее. Действие музыки, так же как страсти, не нравственное, не безнравственное, не доброе, не злое – оно вне добра и зла, вне всяких нравственных законов: не оно под законами, а законы под ним; музыка делает человека не злым и не добрым, она делает его другим, меняет его природу: «Да, вот как: совсем не так, как я прежде думал и жил, а вот как». Человек «выходит из себя», пьянеет. И в этом опьянении – какая-то древняя и новая, вечная, трезвая мудрость, самое точное познание «каких-то новых возможностей». Как будто музыка под обыкновенное, ограниченное, человеческое, настоящее «я» подставляет другое, чуждое, безграничное, не человеческое, ненастоящее, но, может быть, прошлое и будущее, вечное, истинное. Это вообще самое глубокое опьянение, какое только есть у людей; действие музыки – опьяняющее, или, как сказал бы эллин – оргийное, дионисовское, вакхическое. Вакх, собственно, бог не самой музыки, а того, что за музыкой, того ночного, дикого, сладострастного, из чего рождаются самые целомудренные олимпийские пляски, самая солнечная аполлоновская музыка. И мир-Пан, со всеми своими стихиями, солнцами, звездами, кружится, как бы в вечном вихре, охваченный этою вакхическою пляскою, этою опьяняющею музыкою.

Стихия сладострастного, музыкального, или, вернее, «музыкального» (слово русского эллина Тютчева), покоясь в самом себе, кажется людям невинною,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) доброю; она чарует их и манит с берега, как тихое море. Но когда встает она, бунтующая и, ударяя в мир человеческий, в твердыни нравственных законов, разбивает вдребезги, по-видимому, самые незабываемые исторические грани, потому что хочет все нового и нового, безграничного, сверх-естественного, сверх-исторического, – тогда люди пугаются, и стихия эта кажется им злою, проклятою, бесовскою. Тогда-то из недр ее, как Анадиомена из пучины морской, рождается Трагедия, радостное и страшное зрелище, сладострастная и кровавая игра Диониса.

Кити на балу впервые убеждается, что жених ее, Вронский, изменяет ей, потому что любит Анну. «Какая-то сверхъестественная сила притягивала глаза Кити к лицу Анны. Она была прелестна, но было что-то ужасное и жестокое в ее прелести». – «Кити испуганно смотрела на нее, подходя. Анна, прищурившись, смотрела на нее и улыбнулась, пожав ей руку. Но, заметив, что лицо Кити только выражением отчаяния и удивления ответило на ее улыбку, она отвернулась от нее и весело заговорила с другою дамою.

„Да, что-то чуждое, бесовское и прелестное есть в ней“, – сказала себе Кити».

Уже после «падения», возвращаясь однажды домой и готовясь встретиться с мужем, Анна идет, опустив голову: «Лицо ее блестело ярким блеском; но блеск этот был не веселый – он напоминал страшный блеск пожара среди темной ночи».

Жестокая, разрушительная сила любви обращается не только на других людей, но и на самих любящих. Разрушение приводит к саморазрушению. Лаская Анну, Вронский «чувствовал то, что должен чувствовать убийца, когда видит тело, лишенное им жизни. С озлоблением, как будто со страстью, бросается убийца на это тело, и тащит, и режет его; так и он покрывал поцелуями ее лицо и плечи».

Впоследствии увидит он это же самое тело мертвое, окровавленное, бесстыдно растянутое на столе казармы: то, что началось в любви, кончится в смерти.

«– Я вас истреблю!» – говорит Версиков Катерине Николаевне. Такая «насильственная, дикая любовь объясняет Достоевский, действует, как припадок, как мертвая петля, как болезнь, и – чуть достиг удовлетворения – тотчас же упадет пелена, и является противоположное чувство, – отвращение и ненависть, желание истребить, раздавить». В припадке именно такой страсти Рогожин истребил Настасью Филипповну. Это – «укус фаланги»; «жестокое насекое уже росло, уже разрасталось в нем». Это – пушкинская Клеопатра: «Скажите, кто меж вами купит ценою жизни ночь мою!» – по выражению Достоевского, «паучиха, пожирающая самца своего».

И в самой чистой, нежной страсти, под самыми стыдливими покрывалами «нескверного брачного ложа», если только объемлет эта страсть все существо человеческое, до последних пределов его, до последней глубины духа и плоти, спит и ждет пробуждения эта «буря в крови», этот «шевелиющийся хаос», это нечто жестокое, убийственное, как будто кровожадное; недаром же сама природа таинственно запечатлела первое, казалось бы, самое чистое и целомудренное соединение страшною печатью, как будто зверского и неизбежного насилия – кровью разрушенной девственности. Тут бездонная нежность рядом с бездонною жестокостью; тут последняя нежность сливается с последней жестокостью. Тут разными путями Л. Толстой и Достоевский подошли к одной и той же неисповедимой глубине пола, где творческое начало жизни, новых рождений, соприкасается с «началом конца», смерти, – первозданный огонь, из которого вышел мир, с огнем последнего «пожара», которым некогда мир уничтожится, по слову Господа.

Да, в сладострастии (слово это я, конечно, понимаю здесь в самом глубоком, мистическом смысле) есть нечто «чуждое», по замечанию Кити, нечеловеческое, как будто «зверское». В «Крейцеровой сонате» Л. Толстой с аскетической точки зрения старца Акима определяет это зверское как «скотское» – определяет всякую половую любовь как «унизительное для человека животное состояние». Это даже не страшно, а только смешно и позорно. С грубым цинизмом обнажает Позднышев в любви, во всякой любви – «стыдное, мерзкое, свиное»; перестать соединяться мужчине с женщиной значит, по выражению Позднышева, «перестать быть свиньями». Красота женщины, всякая красота, есть «хитрость дьявола». «В ней, – рассказывает Позднышев о своей жене, – в ней сделалась какая-то вызывающая красота, беспокоящая людей. Она была во

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) всей силе 30-летней, не рожающей, раскормленной и раздраженной женщины. Вид ее наводил беспокойство. Когда проходила между мужчинами, она притягивала их взгляды. Она была как застоявшаяся, раскормленная, запряженная лошадь, с которой сняли узду... И я чувствовал это, и мне было страшно». Вронскому, когда перед скачками он любуется на фру-фру и чувствует в ней, так же, как в Анне, «избыток чего-то», какой-то слишком напряженной, чрезмерной жизненной силы, тоже становится «страшно и весело»; «волнение лошади сообщилось Вронскому, он чувствовал, что кровь приливала к сердцу, и что ему, так же, как лошади, хочется двигаться, кусаться». И во время скачек, чувствуя, как в сверхъестественном и сладострастном опьянении полета тело его словно сливается с телом прекрасного зверя, он, как влюбленный, шепчет: «О, милая!» Мы уже знаем, какое символическое значение имеет для всей истинной религии Толстого религия не старца Акима, а дяди Ерошки, это тонкое, прозрачное, почти невидимое сравнение человека со зверем, женщины с лошадью, недаром с таким грубым цинизмом повторенное и оскверненное в «Крейцеровой сонате». Зверь для дяди Ерошки не «скот», как для старца Акима, не смрадное, бессловесное животное, не образ дьявола, а святая, «Божья тварь»; зверь «умнее человека», «зверь знает все». Мы также видели, как в бессознательной «ночной душе», ночном небе всех произведений Л. Толстого это зверское в человеческом вырастает до сверхчеловеческого, до божеского, человек-зверь – до Бога-Зверя. Конечно, и в этом Боге-Звере для «черного» монашеского христианства есть нечто «бесовское», демонское, – недаром демон от ??????: эллинский бог – монашеский бог.

Но ведь точно так же и у Достоевского, именно тут, в глубине пола, зверское соприкасается с человеческим, дьявольское с божеским: тут «дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей». И у Достоевского «сладострастное и жестокое насекомое» вырастает, в бреде Ипполита, до «немного и глухого всесильного Существа, до исполинского тарантула – Бога-Зверя». Да, тут, именно тут, в вопросе пола, в этом по преимуществу нашем новом вопросе, от которого зависит все будущее христианства, вся его вторая не открывшаяся половина, – «кроткий демонизм» [33] Л. Толстого, совершенно противоположен и все-таки подобен мятежному демонизму Достоевского. Тут, как и во всем главном, они – близнецы, две расходящиеся ветви одного ствола, два противоположных члена одного тела; тут Достоевский отражается, обратно повторяется Толстым, как бездна неба бездною вод.

«И приступили к нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? – Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их и сказал: посему, оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. – Они говорят Ему: как же Моисей заповедовал давать разводное письмо и разводиться с нею? – Он говорит им: Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так; но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние (??' ?? ?'?? ??????) и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность (??'???) человека к жене, то лучше не жениться (?? ????????? ?? ?????), – Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано. – Кто может вместить, да вместит. – О ?????????? ?????? ??????» (Матфея, XIX, 3 – 12).

И в этом слове о тайне полов, как во всех словах Его – бездонная и, вместе с тем, совершенно ясная, прозрачная глубина; и в этом слове, как во всех словах Его – с точностью указаны два склона, два противоположных берега единой глубины: берег святости духовной – целомудрие – и берег святости плотской – святое соединение полов, а, следовательно, и святое сладострастие, ибо зачем лицемерить? – без последнего сладострастия, в условиях человеческой природы, невозможно то окончательное, безвозвратное, до разрыва самых кровных уз отческих, материнских («покинет человек отца и мать»), прилепление полов, о котором говорит Господь: «Они уже не два, но одна плоть», – не одна душа, а одна плоть; сначала одна плоть, а потом уже и одна душа. Таинство брака есть, по преимуществу, и прежде всего, таинство плоти, тут не от духа к плоти, а наоборот – от плоти к духу устремляется святость. Соединение душ возможно и вне брака; но совершенно святое соединение плоти с плотью не может быть вне таинства брака. Господь не только не отверг, не проклял, но принял, как незыблемое основание бытия, благословил и озарил до конца своим божеским сознанием тайну пола – то первозданное, огненное, стихийное, что, без этого света божеского сознания, всегда казалось, и будет казаться злым, страшным, оргийно-разрушительным,



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) зверский. Нет, не бездонно-прозрачная ясность слов Господних, а наш собственный взгляд на них до такой степени замутился, сделался лукавым, подозрительным и оскверняющим, что, желая быть более христианами, чем сам Христос, мы даже в том, что для Него есть божеское, святое, видим скотское, «свиное», по выражению Позднышева. Не «вместили» мы слов Его ни о святом целомудрии, ни о святом сладострастии: вместо целомудрия – скопчество; вместо святого сладострастия, святого брака – законный брак.

Анна и Алексей Каренины в законном браке. Как вышла Анна замуж за Каренина, этого мы почти не знаем; можем, однако, догадаться, что тут вовсе не было грубой ловли жениха «маменьками и тетеньками», посредством оголенного девичьего тела, модных джерси, катаний на лодке и «жирной, пряной пищи» – не было всей той брачной проституции, о которой рассказывает Позднышев. По всей вероятности, Анна действительно полюбила, или убедила себя, убеждена была другими, что любит Каренина за его доброту и благородство, за его «прекрасную душу». И, по всей вероятности, по крайней мере, на некоторое время, они зажили «душа в душу», иначе глаза у Сережи не были бы «совсем как у отца». Хотя бы на одно мгновение, они уже – не два, а одна душа, да, одна душа, но не «одна плоть». О плоти-то и забыли: просто никому в голову не пришла мысль о плоти, то есть, именно главная Христова мысль о браке, о таинстве святой плоти. Прошли мимо плоти, как мимо чего-то голого, «стыдного» – застыдились того, чего сам Христос не стыдился; и это естественно, это не могло быть иначе, это въелось до мозга костей в культуру европейского человечества; несмотря на все наше поверхностное язычество, эта бесплотность, бесполость – все еще тот воздух, которым все мы дышим. Плоть Алексея Александровича Каренина! Ну, какая у него, в самом деле, плоть? Пусть он «добрый, святой», пусть он «слишком хорош», так хорош, что на него и смотреть нельзя; но все-таки торчат же у него «хрящи ушей» так безобразно; потрескивает же он суставами костлявых пальцев так отвратительно; бескровно же и бессильно все его высохшее тело. Когда любовник покрывает поцелуями лицо и плечи Анны, он похож на убийцу. На кого, однако, похож законный муж, когда ласкает ее? О, конечно, добрейший Алексей Александрович вовсе не похож «на убийцу». Куда ему! Но все-таки тело Анны, тело вакханки, полное прелестью, которая нам, нечистым, кажется нечистой, «бесовской», но которую Отец сотворивший сотворил в начале, и Сын Искупивший благословил потом, – это сладострастное и в своем сладострастии невинное тело – рядом с большим, безобразным, действительно нечистым, скопчески-мертвым телом сорокалетнего петербургского чиновника, «не человека, а министерской машины», по выражению Анны – можно ли себе представить их без содрогания в тот миг, когда «они уже не два, а одна плоть»? Нет, это не соединение, по крайней мере, не то святое соединение, о котором говорит Господь, которое было в начале, а лишь кощунственное осквернение плоти плотью; «в начале не было так»; тут уж не стихийное, «не зверское» – звери чище, благороднее – тут уж позднейшее, культурное, «человеческое», слишком человеческое. Это не соединение, а смешение – в лучшем случае, если муж и жена духовные близнецы, брат и сестра, то кровосмешение, в худшем – если жена с любовью, хотя бы еще самую безгрешную, даже бессознательною, к другому, отдается супружеским ласкам, это мерзость, которой нет имени, и которая совершается каждый день под именем «христианского брака», это насилие мертвого над живую. После этих страшных ласк Анна должна чувствовать приблизительно то же, что Соня Мармеладова: она «предала себя»: не другого, а себя убила, но «это все равно», это, может быть, еще хуже. Это одно из самых страшных убийств и самоубийств, столь обыкновенное, что никем уже не замечаемое, узаконенное под видом брака, убийство и самоубийство пола. Ежели тут и есть «прелюбодеяние», то не с любовником, а с мужем, потому что именно к Вронскому, а не к мужу, у Анны единственно та любовь, которая делает возможным совершенное, безвозвратное, принятое Господом, как начало святого брака, соединение плоти с плотью. Кажется, впрочем, вернее, что тут и «прелюбодеяния», в тесном смысле, вовсе нет (хотя есть нечто, может быть, худшее), потому что и брака истинного вовсе нет, а есть только общеупотребительный под названием брака законный блуд. Как же, однако? Не в церкви ли они все-таки венчаны, не истинное ли таинство совершалось над ними?

Конечно, на самой церкви, поскольку она живое тело Христово, не может быть никакого пятна или порока; не церковь, но Церковнослужители, люди людьми слишком часто обманываются; разве иногда самые истинные таинства не совершаются, разве и кровь Господня не приемлет «во осуждение», по вине не столько тех, кто совершает, сколько тех, над кем совершается таинство? Не в осуждение ли совершено и таинство брака Анны с Карениным? Тут,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) пожалуй, всего легче вина самой Анны: как большинство девушек, она, вероятно, почти не знала, на что идет; гораздо тяжелее вина Каренина, который кое-что знал; главная же, сокрушающая тяжесть ответственности падет на самый строй жизни, общества, государства, который предал ее, невинную, незнающую, на этот страшный, безбожный и, по существу своему, прелюбодейный брак.

Вся плоть и весь дух современной культуры, донныне все еще пропитанной, повторяю, до мозга костей, исключительно-монашеским, «черным» христианством, подавляет в Анне страшной тяготой своей жалкие проблески истинного религиозного сознания, которое указывает ей действительное начало прелюбодеяния в ее отношении не к Вронскому, а к мужу. «Она чувствовала, что то положение в свете, которым она пользовалась, дорого ей, что она будет в силах променять его на позорное положение женщины, бросившей мужа и сына и соединившейся с любовником; что, сколько бы она ни старалась, она не будет сильнее самой себя; она никогда не испытает свободы любви, а навсегда останется преступной женой, под угрозой ежеминутного обличения, обманывающей мужа для позорной связи с человеком чужим, независимым, с которым она не может жить одной жизнью. Она знала, что это так и будет, и, вместе с тем, это было так ужасно, что она не могла представить себе даже, чем это кончится. И она плакала, не удерживаясь, как плачут наказанные дети».

Но подавленное сознание иногда все-таки возмущается в ней, и при страшном блеске того «пожара среди темной ночи», которым жизнь ее опустошается, – она почти видит истину, по крайней мере, одну сторону, одну половину совершенной религиозной истины.

«Прав! Прав! – думает она о муже, о „святом“, „слишком хорошем“. – Разумеется, он всегда прав, он христианин, он великодушен! Да, низкий, гадкий человек! И этого никто, кроме меня, не понимает и не поймет; и я не могу растолковать. Они говорят: религиозный, нравственный, честный, умный человек; но они не видят, что я видела. Они не знают, как он восемь лет душил мою жизнь, душил все, что было во мне живого, – что он ни разу и не подумал о том, что я живая женщина, которой нужна любовь. Не знают, как на каждом шагу он оскорблял меня и оставался доволен собой. Я ли не старалась, всеми силами старалась найти оправдание своей жизни? Я ли не пыталась любить его, любить сына, когда уже нельзя было любить мужа? Но прошло время, я поняла, что не могу больше себя обманывать, что я живая, что я не виновата, что Бог меня сделал такою, что мне нужно любить и жить. – Я не могу раскаиваться в том, что я дышу, что я люблю».

Вот вопиющие к небу слова; вот правда жены-«грешницы». Какую же, собственно, высшую правдою праведника-мужа уничтожены, изглажены эти слова, это рукописание уже не ее, а его грехов? Скопческая сухость души, самодовольная добродетель, презрение к жизни, ненависть к любви – «это не человек, а министерская машина» – кто раздерет это рукописание его грехов не перед лицом человеческого жестокосердия, которое так легко дает «разводные письма», а перед лицом страшного Милосердия Божьего? Когда она, умирая, все-таки раскаивается, что «дышала и любила», и молит у него прощения, то ему, «святому», в голову не приходит мысль о том, что не только он – ее, но и она его могла бы простить, что он перед нею гораздо больше, чем она перед ним, виноват страшною виною действительного прелюбодеяния – оскверненного брачного таинства. Вина эта остается неискупленной, даже не вспомнутой – и все-таки он «святой», он «христианин», он «так хорош», что на него смотреть нельзя. Так вот, что значит «христианская» святость, «христианское» прощение! Еще живая, еще «дышащая и любящая» Анна думает о муже: «Убил бы он меня, убил бы его (Вронского), – я все бы перенесла, я все бы простила, но нет, он...» – он ее простил! А ведь и в самом деле такое прощение не хуже ли, чем убийство, чем доброе, старое, предписанное по закону Моисея, побиение грешницы камнями?

«Бог меня сделал такою, что мне нужно любить и жить», – другими словами, это ведь и значит: «Сотворивший вначале сотворил мужчину и женщину». Истинная мысль о Боге, первая мысль самого Бога пробуждается в Анне, в женщине, в «Божьей твари», и «горит, воистину горит вся душа ее, как и в юные непорочные годы», жаждою религиозного оправдания. Теперь бы, кажется, и обратиться ей к источнику воды живой, утоляющему всякую жажду. Но она к нему не смеет обратиться. Почему?

«Она беспрестанно повторяла: „Боже мой! Боже мой!“ Но ни „Боже“, ни „мой“

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) не имели для нее никакого смысла. Мысль искать своему положению помощи в религии была для нее, несмотря на то, что она никогда не сомневалась в религии, в которой была воспитана, – так же чужда, как искать помощи у самого Алексея Александровича. Она знала вперед, что помощь религии возможна только под условием отречения от того, что составляло для нее смысл жизни».

Если бы Анна была не христианкою XIX века в Европе, а язычницей где-нибудь в захолустном уголке Египта, Малой Азии, Сирии, за несколько веков до Рождества Христова, и прибегла бы за помощью к своей религии, к одному из бесчисленных маленьких воплощений Афродиты, Астарты, Диндимены, Праматери, обвила бы ей ноги цветами, зажгла бы перед нею лампаду, то земная, добрая богиня, почти такая же смиренная, как сама грешница, не отвергла бы ее, помогла бы ей, утешила бы. А вот величайшая из всех мировых религий – христианство – оказывается или совсем беспомощной, или помогающей только «под условием отречения» от смысла человеческой жизни, под условием невозможного раскаяния в том, что человек дышит и любит. Вместо хлеба – камень, вместо открытой двери – глухая стена, из-за которой раздается: «Мне отмщение, и аз воздам», и о которую можно только разбить себе голову. Церковь оказывается не матерью, даже не мачехой, а просто чужою; церковь где-то в самом холодном и темном углу жизни; для Анны это – то страшное место, где была спаяна цепь, которую он, ее «убийца», сам полумертвый, скован и задушил ее, живую. Но ведь ежели это действительно так, ежели христианство и такую жажду не может утолить ни единою каплею воды живой, то значит самый источник иссяк, значит Христос умер напрасно: христианство «не удалось»; или, по крайней мере, нам, еще не скопцам и не мертвецам, с таким христианством делать нечего?

Нет, Анна действительно гибнет не по своей вине, не по вине мужа, любовника, даже не по вине сословия, общества, государства, народа, она гибнет одной из бесчисленных жертв за религиозную ошибку целого мира в вопросе пола, за девятнадцативековое «прелюбодеяние» всего европейского человечества. Вот за что «Ему отмщение; и Он воздаст».

Из бессознательных, но подлинно религиозных глубин самого Л. Н. Толстого – не зрячего и близорукого «христианина», старца Акима, а слепого и ясновидящего язычника, дяди Ерошки – исходит эта мысль Анны, тоже еще почти слепая, почти бессознательная мысль о божеской правде, о святости любви ее к Вронскому, этот негодующий крик пола к Создавшему пол: «Я не виновата, что Бог меня сделал такую». – «Бог тебя сделал, Бог и девку сделал, – говорит дядя Ерошка Оленину. – Все Он, батюшка, сделал... Грех? Где грех? На хорошую девку поглядеть грех? Али любить ее грех? Это у вас так? Нет: отец мой, это не грех, а спасенье... На то она сделана, чтобы ее любить, да на нее радоваться. Так-то я сужу, добрый человек... А наши говорят, что за это будем сковороды лизать. Я так думаю, что все одна фальшь.

– Что фальшь? – спросил Оленин.

– А что уставщики говорят. – По-моему, все одно. Все Бог сделал на радость человеку. Ни в чем греха нет. Хоть со зверя пример возьми».

Это кажется звериным, оргийным, языческим; на самом деле, это – подземное основание, та естественная дикая скала, на которой воздвигнута сверхъестественное здание христианства. «Бог меня сделал такую», – говорит Анна Каренина; «Бог тебя сделал, Бог и девку сделал», – говорит дядя Ерошка. «Разве вы не читали, что Сотворивший мужчину и женщину вначале сотворил их?» Не против этого, а через это идет Христос к тому, что за этим: «Кто может вместить, да вместит».

Несмотря на все умерщвления, вытравливания пола, от желания Анны уйти в пустыню к Марии Египетской до желания Позднышева, чтобы люди, наконец, «перестали быть свиньями», – этот голос дяди Ерошки, – голос истинной религии Л. Толстого звучит, не умолкая, как мы слышали, сквозь все его произведения. И даже теперь еще, даже в самом «Воскресении», среди полного, казалось бы, торжества буддийской бесплотности, бесполости, раздается – и как властно! – этот заглушенный голос. «Я жить хочу!» – восклицает Нехлюдов в самом конце «Воскресения» при виде счастливой семьи, и это – последний, отчаянный крик его живого сердца в борьбе с мертвечиной буддийских «уставщиков». «И вам жить надо!» – оправдывает его Маслово. Так, последний «христианский» герой Л. Толстого почти повторяет самое для него грешное, а для дяди Ерошки самое святое слово Анны: «Я не могу раскаиваться в том, что

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
я дышу, что я люблю».

Когда пол лишен христианской святости, то в нем, как в оскверненном храме, поселяется всякая языческая «нечисть» – старые боги, под видом новых демонов: священный козел Ваххова праздника – трагедии – превращается в смрадного «ночного козла», *hircus nocturnus* шабаша ведьм. И отсюда именно, из недр пола, где разжигаются самые таинственные грозные силы мира, – когда изгнан Бог святого зачатия и рождения, Бог-Отец, возникает вновь древний Бог-Палач, омоченный кровью мщения: «Мне отмщение, и Аз воздам», – являясь, как ужасный призрак, как чудовищное видение, как противоположный Бог-Дьявол, Бог-Зверь.

Говоря (в конце II главы второй части предлагаемого исследования) об отсутствии в художественном творчестве Л. Толстого всего призрачного, волшебного и чудесного, – той сумеречной двойственной области, в которой сон сливается с явью, самое фантастическое – с самым реальным, области, столь родственной Достоевскому, – я тогда же заметил: «Один только раз во всем своем огромном творчестве коснулся Л. Толстой этих, казалось бы, навеки недоступных ему пределов, где сверхъестественное граничит с естественным, являясь уже не в нем, а за ним, сквозь него». Это мгновенное прикосновение Л. Толстого к «мирам иным» находится в Анне Карениной; здесь, именно здесь, в этой мистической точке происходит уже не простое сближение, а совершенное слияние, совпадение Л. Толстого с Достоевским: это как бы неожиданный просвет, через который мы заглядываем из последних религиозных глубин Л. Толстого в такие же глубины Достоевского и вдруг понимаем, что эти два величайших русских писателя – не два, а одно; как бы прощупываем спрятанный листвою единый ствол, из которого расходятся в противоположные стороны эти две исполинские ветви. Оказывается, что самый таинственный из призраков «бесов» Достоевского, именно тот, который преследовал его всю жизнь, мистический Паук, Тарантул, Бог-Дьявол, Бог-Зверь есть в то же время и самое таинственное видение Л. Толстого, которое является ему, хотя и в ином, соответственно толстовском образе, но с той же самой сущностью, как демон сладострастной жестокости, как воплощение «немых и глухих, железных» законов природы, – законов необходимости, совершающихся в недрах пола.

Однажды Вронский, уже после того, как Анна ему отдалась, заснул с мыслью о ней. «Он проснулся в темноте, дрожа от страха, и поспешно зажег свечу. – Что такое? Что? Что такое страшное видел я во сне? – Да, да. Мужик-обкладчик, кажется, маленький, грязный, со взъерошенной бородой, что-то делал нагнувшись, и вдруг заговорил по-французски какие-то странные слова. Да, больше ничего не было во сне, – сказал он себе. – Но отчего же это было так ужасно?» Он живо вспомнил опять мужика и те непонятные французские слова, которые произносил этот мужик, – и ужас пробежал холодом по его спине.

«Что за вздор!» – подумал Вронский.

«– Что за вздор! – говорит он Анне во время следующего любовного свидания, когда она ему рассказала о своем предчувствии смерти. – Что за бессмысленный вздор ты говоришь!

– Нет, это правда.

– Что, что правда?

– Что я умру. Я видела сон.

– Сон? – повторил Вронский и мгновенно вспомнил своего мужика во сне.

– Да, сон, – сказала она. – Давно уж я видела этот сон. Я видела, что я вбежала в свою спальню, что мне нужно там взять что-то; ты знаешь, как это бывает во сне, – говорила она, с ужасом широко открывая глаза, – и в спальне, в углу стоит что-то.

– Ах, какой вздор! Как можно верить...

Но она не позволила себя перебить. То, что она говорила, было слишком важно для нее.

– И это что-то повернулось, и я вижу, что это мужик со взъерошенной бородой, маленький и страшный. Я хотела бежать, но он нагнулся над мешком и

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) руками что-то копошится там.

Она представила, как он копошился в мешке. Ужас был на ее лице. И Вронский, вспоминая свой сон, чувствовал такой же ужас, наполняющий его душу.

– Он копошится и приговаривает по-французски скоро-скоро, и, знаешь, грассирует: *Il faut le battre le fer, le broyer, le pétrir...* Я от страха захотела проснуться, проснулась... но я проснулась во сне... и я стала спрашивать себя, что это значит? И Корней мне говорит: „Родами; родами умрете, родами, матушка“... И я проснулась...

– Какой вздор, какой вздор! – говорил Вронский, но он сам чувствовал, что не было никакой убедительности в его голосе».

Два человека видят сон, тождественный до таких мелких и, казалось бы, нелепых подробностей, как непонятные французские слова. По-видимому, это нечто фантастическое. И ведь вот, однако, верим же мы этому, чувствуем, что нельзя не верить, – даже не чувствуем, а несомненно знаем по холоду ужаса, который пробегает в нашем собственном теле, что это было так, не могло быть иначе, что это самое фантастическое есть в то же время самое реальное, что тут в сверхъестественном – естественное, необходимое. И чем пристальнее мы вглядываемся во всю совершающуюся перед нами трагедию – в явь жизни, столь же таинственную, как сон, тем более убеждаемся, что этот сон вышел из яви и снова войдет в нее; тем более страшный, вещий смысл приобретает это тождественное видение Анны и Вронского, которое выражает сущность того бесконечно-нежного и все-таки жестокого, «железного», «крепкого, как смерть», что соединяет любимую с любящим.

При первой встрече Анны с Вронским он видит обезображенный труп человека, раздавленного поездом. «Дурное предзнаменование», – говорит Анна. И предзнаменование действительно исполнится: в конце трагедии Вронский увидит другой «обезображенный труп» человека, раздавленного поездом, – окровавленное тело самой Анны. Между этими двумя трупами, одним – символическим, другим – реальным, и совершается вся трагедия, весь беспощадный путь любви, которая проносится над человеческой жизнью, чтобы раздавить, размозжить ее, как живое тело, «глухими и немymi» законами природы, «железными» законами необходимости: «*Il faut le battre, le broyer, le pétrir*» – «надо его бить, раздавить, размозжить». И недаром в несущемся поезде, под грохот и лязг железа, под музыку, которая рвалась и свистела между чугунными цепями и колесами, зарождается страсть Анны. Когда она вышла из вагона на станции перед тем, чтобы увидеть Вронского, – «согнутая тень человека проскользнула под ее ногами, и послышались звуки молотка по железу». Молот ударяет, бьет железо, испытывает крепость железа. И согнутая между колесами, тень человека, должно быть, похожа на маленького, грязного мужичка с взъерошенной бородой, который нагнулся, копошится руками в мешке с железом и, картавя, быстро, быстро бормочет какие-то непонятные слова. Недаром также, в то самое мгновение, когда Вронский шепчет Анне первые безумные слова любви, опять раздается этот возвратный напев, этот *Leit-Motiv* всей исполинской симфонии – пронзительный звук железа в смутном хаосе стихийных звуков.

«– Вы знаете, я еду для того, чтобы быть там, где вы, – сказал Вронский, – я не могу иначе.

И в это же время, как бы одолев препятствие, ветер посыпал снег с крыш вагонов и затрепал каким-то железным оторванным листом». Анне уже не страшно, а весело то, что звук самых нежных человеческих слов сливается с этим грубым, стихийным звуком железа и бури в одну нестройно-дикую, опьяняющую музыку.

Перед самую развязку – тою последнюю ссору с Вронским, после которой Анна решается на самоубийство – пророческое сновидение приобретает свою окончательную определенность. «Страшный кошмар, несколько раз повторявшийся ей в сновидениях еще до связи с Вронским, представился ей опять и разбудил ее. Старичок с взлохмаченной бородой что-то делал над железом, приговаривая бессмысленные французские слова, а она, как и всегда при этом кошмаре (что и составляло его ужас), чувствовала, что мужичок этот не обращает на нее внимания, но делает это страшное дело в железе – над нею». И в последний раз сверхъестественное соприкасается с естественным, сон – с явью; одно входит в другое, одно соединяется с другим – и оба мира становятся взаимно-прозрачными, символическими. Когда, после отчаянной и беспощадной

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) попытки примирения, Анна уезжает и садится в вагон, за несколько минут до смерти, уже со смертью в душе: «Все неправда, все ложь, все обман, все зло!..» – «испачканный, уродливый мужик в фуражке, из-под которой торчали спутанные волосы, прошел мимо окна вагона, нагибаясь к колесам». «Что-то знакомое в этом безобразном мужике», – подумала Анна. И, вспомнив свой сон, она, дрожа от страха, отошла к противоположной двери. Это уже сон въяве, страшный сон, сделавшийся еще более страшною явью. В полусознании, сама не понимая, куда идет, что делает, Анна выходит на станции. «„Боже мой, куда мне?“ – все дальше и дальше уходя по платформе, думала она. – Подходил товарный поезд. Платформа затряслась, и ей показалось, что она едет опять. И вдруг, вспомнив раздавленного человека в день ее первой встречи с Вронским, она поняла, что ей надо делать. – Она не спускала глаз с колес подходящего второго вагона. И ровно в ту минуту, как середина между колесами поровнялась с нею, она, вжав в плечи голову, упала под вагон на руки, и легким движением, как бы готовясь тотчас же встать, опустилась на колени. И в то же мгновение она ужаснулась тому, что сделала. „Где я? Что я делаю? Зачем?“ Она хотела подняться, откинуться; но что-то огромное, неумолимое толкнуло ее в голову и потащило за спину. „Господи, прости мне все!“ – проговорила она, чувствуя невозможность борьбы. Мужичок, приговаривая что-то, работал над железом».

Мужичок вырос до исполинских размеров и предстал ей в последний раз, как «неимоверное видение», которым кончается все, которое воплотило для нее смысл всей ее жизни, всей жизни мира, соединило явь этой жизни с последним сном. В смерти окончил таинственный мужичок то, что начал в жизни любви, сладострастии: сделал-таки свое страшное дело над нею в железе, в железе беспощадных законов природы, – законов необходимости. Он кажется жестоким, как железо, которое давит и режет живое тело; но ведь и Вронский, когда ласкает ее, покрывает поцелуями ее лицо и плечи, кажется жестоким, страшным; он тоже похож на зверя или убийцу, который тащит и режет окровавленное тело. «Я вас истреблю!» – говорит у Достоевского любящий возлюбленной. «Чуть достиг удовлетворения, является желание истребить, раздавить». – «Надо его бить, раздавить, размозжить» – «il faut le battre, le broyer, le petrir»; звук жестокого железа в оргийной буре сладострастия, в этой симфонии мира, сливается со звуком самых нежных человеческих слов. Теперь только, в смерти, Анна поняла, что значил пророческий сон ее жизни: «Все неправда, все обман, все ложь, все зло». И добро есть зло, и любовь есть ненависть, и сладострастие есть жестокость. Нет Бога, нет Отца: Бог не «Он», а Оно – то «огромное, неумолимое», что «толкнуло ее в голову и потащило за спину» под колеса железной «машины». У такого Бога нет милосердия, а есть только железный закон правосудия, закон необходимости: «Мне отщение, Аз воздам». Призрак «Ветхого деньми», христианский призрак до-христианского Бога и есть этот маленький Старичок со взлохмаченной бородой, который вечно работает над железом какой-то «громადной машины», «делает свое страшное дело в железе», над всякою «дышащую, любящую» плотью: «Надо ее бить, раздавить, размозжить». – «Отчего одеяние Твое красно и ризы Твои, как у топтавшего в точиле?» – «Я топтал точило один. Я топтал народы во гневе Моем, и попирал их в ярости Моей; кровь их брызгала на ризы Мои, и Я запятнал все одеяние Свое» (Исаии, гл. LXIII, 2-3). «Бог – получеловек, получудовище», – говорит Л. Толстой об этом именно видении, провидении Бога, до-христианского в самом христианстве. «Природа, – говорит один из героев Достоевского, – мерещится в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила, поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное Существо – такое, которое одно стоило всей природы и всех законов ее – то есть Сына Божьего. Бог есть „первый двигатель“ этой машины. „Я помню, что кто-то, будто бы, повел меня за руку, со свечкой в руках, показал мне какого-то огромного и отвратительного тарантула и стал уверять, что это то самое темное, глухое и всесильное Существо, и смеялся над моим негодованием“». Когда, при последней вспышке свечи, которая должна потухнуть, Анна заглянула, наконец, в лицо своего безобразного Мужичка и, может быть, увидела то, что страшнее всякого лица человеческого или божеского – нечто безликое, серое, как железо, шершавое, паучье, – то не поняла ли она, что это и есть Оно – Чудовище, темное, глухое и немое, похожее на огромного «тарантула», Бог-Зверь, Бог-Дьявол? Мы видели, что в другом, равно великом произведении Л. Толстого, в «Войне и мире», является тот же самый призрак до-христианского Бога, попирающего народы в ярости Своей, обрызганного кровью мщения; мы видели Его в конце Бородинского сражения, над кровавою бойнею народов, которые устали истреблять друг друга, но не могут остановиться, потому что «какая-то непонятная, таинственная сила еще продолжает руководить ими... И ядра так же быстро и жестоко перелетали с

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) обеих сторон и расплюскивали человеческое тело, и продолжало совершаться то страшное дело, которое совершается не по воле людей, а по воле Того, Кто руководит людьми и мирами». Чугунные ядра точно так же расплюсывают тело солдат, как чугунные колеса – тело Анны.

Когда умирающий Иван Ильич «просовывается в черный, узкий мешок» и никак не может просунуться, – «вдруг какая-то сила толкнула его в грудь, в бок, еще сильнее сдавило ему дыхание, он провалился в дыру, и там, в конце дыры, засветилось что-то». Точно так же и Анну, когда она хотела «подняться, откинуться от колес вагона», вдруг «что-то неумолимое толкнуло в голову и потащило за спину». – «Боже, прости мне все», – сказала Анна. «Пропусти» вместо «прости», – говорит Иван Ильич. «Пропусти без суда Твоего!» – молится и Дмитрий Карамазов: «без суда», помимо суда, помимо железного закона отмщения и воздаяния. Когда Анна «провалилась в дыру», когда свеча навсегда «потухла», то, может быть, и для нее так же, как для Ивана Ильича, «там, в конце дыры, засветилось что-то» – уже не тусклый свет свечи, а новый, невечерний, не мерцающий свет. Может быть, и для нее «вместо смерти был свет». Может быть, и она сказала себе: «Где она? Какая смерть?» Страху никакого не было, потому что и смерти не было. «Так вот что!.. Какая радость». И при этом-то свете лицо страшного Старичка преобразилось, просветлело, сделалось родным, знакомым, любящим, лицом доброго, простого Старичка «с белой бородой», которому молилась она в детстве: «Отче наш». – «Боже, прости мне все!» И Он ее простил. Сказал ей, не как жестокий «Хозяин» – христианский старец Аким, для которого во всякой плоти есть нечто проклятое: «Мне отмщение, Аз воздам», а как Отец – Своей дочери, Им же созданной плоти, как великий «язычник», дядя Ерощка, благословляющий всякую живую плоть, всякую «Божью тварь»: «ни в чем греха нет. Все Бог сделал на радость человеку» – и тогда, может быть, заглянув уже бесстрашно в лик Отчий, узнала она в нем Сыновний лик, лик Второго Пришествия, славный, сияющий, как солнце, – лик Господа.

И сказал ей Господь, как некогда жене, «взятой в прелюбодеянии»:

- Женщина, где твои обвинители? Никто не осудил тебя?
- Никто, Господи.
- И я не осуждаю тебя.

«Когда книжники и фарисеи привели к Иисусу женщину, взятую в прелюбодеянии, и сказали Ему, искушая Его: Учитель! Моисей в законе заповедовал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? – Тогда Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. Когда же продолжали спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень. – И опять, наклонившись низко, писал на земле. – Они же, услышав то и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних; и остался один Иисус и женщина, стоящая посреди».

Женщина, стоящая посреди, это – Анна Каренина. Но, по-видимому, у нас, «христиан», совесть бесстрашнее, чем у фарисеев. Мы твердо держим камень и все еще готовы бросить его. Именно так, то есть как совершение Ветхого закона, понята была эта трагедия всеми нами, «от старших до последних», кажется, так понята была она и самим Толстым, даже самим Достоевским. Но почему же Тот, Кому принадлежит отмщение и воздаяние, Кто один «без греха», почему, не глядя нам в очи, как бы стыдясь увидеть тайну совести нашей, «наклонившись низко, что-то пишет перстом на земле». Что пишет Он? Какое слово? Не слово ли последней любви и последней свободы о тайне пола преображенного, о тайне святого целомудрия и святого сладострастия? В Евангелии нет этого слова, единственного, не сказанного им, а написанного, никем не прочтено оно, навсегда забыто, стерто с земли, развеяно пустынным ветром почти двух тысячелетий скопческого и прелюбодейного христианства. «Кто может вместить, да вместит». Но «слово Мое в вас не вмещается». Кажется, именно это слово о старом грехе, о новой святости пола всего менее вмещается в нас. – «Вы теперь не можете вместить; когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину, потому что от Моего возьмет и возвестит вам». Не потому ли эта скорбь осталась неутешенной, эта истина – незавершенною первым Пришествием, что Духу-Утешителю, ведущему нас от первого ко второму Пришествию, предстоит утешить нас от этой скорби, возвестить нам эту истину? Во всяком случае, не даром же самая глубокая мысль двух величайших русских писателей, искавших дерзновеннее чем

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) кто-либо, новой религии, два самые пророческие видения, обоих – Старичок Л. Толстого, Тарантул Достоевского, – устремлены именно в эту сторону – к тайне пола: как будто они предчувствовали, что от вмещения этого слова Господня, главным образом, и зависит вся будущность христианства.

Смерть Анны не случайно противопоставлена художником родам Кити: и здесь, и там, и в смерти, и в рождении, одинаково приподымаются все «покровы», завеса плоти и крови над тем, что за плотью и кровью.

Когда, в самом начале родов, при первом приступе болей, муж Кити, Левин, смотрит на «зарумянившееся лицо ее», которое «сияет радостью и решимостью», он «поражен тем, что обнажается теперь, когда вдруг все покровы сняты, и самое ядро ее души светится перед ним». «Кити страдала и как будто жаловалась ему на свои страдания. И ему в первую минуту по привычке показалось, что он виноват». – «Если не я, то кто же виноват в этом?» – невольно подумал он, отыскивая виновника этих страданий, чтобы наказать его; но виновника не было. Кому же «отмщение», кто «воздаст»? Левин этого «не мог понять», «это было выше его понимания».

Глубже, чем Левин, задумался над этою странною «виною» Позднышев. Описывая «мерзость медового месяца», говорит он, между прочим: «Неловко, стыдно, гадко, жалко и, главное, скучно, до невозможности скучно... Надо, чтобы супруг воспитал в жене этот порок для того, чтобы получить от него наслаждение.

– Как порок? Ведь вы говорите о самом естественном человеческом свойстве.

– Естественном? – сказал он. – Естественном? Нет, я скажу вам напротив, что я пришел к убеждению, что это не... естественно. Да, совершенно, не... естественно. Спросите у детей, спросите у неразвращенной девушки.

Вы говорите: естественно!

Естественно есть, и есть радостно, легко, приятно и не стыдно с самого начала; здесь же и мерзко, и стыдно, и больно. Нет, это неестественно! И девушка неиспорченная, я убедился, всегда ненавидит это.

– Как же продолжался бы род человеческий?

– Зачем ему продолжаться, роду-то человеческому?

– Как зачем? Иначе бы нас не было.

– Да зачем нам быть?

– Как зачем? Да чтобы жить.

– А жить зачем?.. Если есть цель жизни, то ясно, что жизнь должна прекратиться, когда достигается цель... Если цель человечества благо, добро, любовь, то ведь достижению этой цели мешает что? Мешают страсти. Из страстей самая сильная и злая, и упорная – половая, плотская любовь, и потому, если уничтожатся страсти, и последняя, самая сильная из них, плотская любовь, то пророчество исполнится, люди соединятся воедино, цель человечества будет достигнута, и ему незачем будет жить». – «Я думаю, – говорит у Достоевского Кириллов по поводу минут „вечной гармонии“, – я думаю, человек должен перестать родить. К чему дети, к чему развитие, коль цель достигнута? В Евангелии сказано, что в воскресении не будут родить, а будут, как ангелы Божии».

Так вот откуда, из каких религиозных глубин идет это чувство вины, преступности, которое испытывает Левин. Брак его с Кити – истинное таинство, освященное церковью, благословенное Самим Господом. Когда Кити стоит перед алтарем в подвенечном уборе, она «чистойшей прелести чистойший образец». Но ведь вот совершится же и над нею уже вне церкви, как будто помимо церкви, нечто, по мнению Позднышева, «стыдное, мерзкое, свиное», и даже «не естественное», нечто, как будто действительно похуже на самое жестокое насилие, на убийство, – то, что, может быть, недаром самую природою отмечено кровью. Белые одежды девственницы запятнаются кровью. Наступит такое мгновение и для добрейшего, добродетельнейшего Левина, когда он вдруг делается, по крайней мере, в глазах циника Позднышева, похожим на «убийцу», который «режет и тащит» убитое тело, или на того человека-зверя,



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) который у Достоевского говорит любимой женщине: «Я вас истреблю!» Вот уже почти два тысячелетия, как мы закрываем на это глаза, стараемся об этом не думать, не говорить, пройти мимо этого. Но не видеть этого нельзя; уже все «покровы» сняты: рано или поздно мы должны будем либо отречься от всякой крови, либо освятить до конца и эту все еще не святую кровь. Вот в этой-то недостаточной, «не вмещенной» нами святости плотского, кровного соединения («вы теперь еще не можете вместить») и зародилось то чувство вины, преступности, отнюдь не реального, но нравственного порядка, которое впоследствии перед болями рожавшей Кити испытывает Левин, и которое заставит Позднышева кощунствовать – видеть только мерзость запустения на святом месте пола. Все считают Анну Каренину, она сама себя считает виноватой какой-то страшной виной; но, может быть, и ее вина, как вина Левина перед Кити, тоже вовсе не реального, нравственного, а какого-то высшего, сверх-нравственного порядка, «какой-то первородный грех» всей рождаемой и рождающей твари, – грех, не искупимый никаким человеческим и уже искупленный божеским искуплением – «кровью Агнца»? Религиозное сознание современного человечества против Анны за Левина. Но если бы оно было и за нее, то, может быть, это, связанное с полом, чувство мистической вины, преступного, преступающего за все пределы жизни, не отдалило бы и ее, Анну, от Бога, а устремило бы к нему, точно так же, как Левина.

«Боже, прости мне все!» – молится она перед смертью. «Господи, помилуй! прости, помоги!» – молится и Левин перед родами Кити. «И он, неверующий человек, – говорит Л. Толстой, – повторял эти слова не одними устами. Теперь, в эту минуту, он знал, что все не только сомнения его, но та невозможность по разуму верить, которую он знал в себе, нисколько не мешают ему обращаться к Богу. Все это теперь, как прах, слетело с его души. К кому же ему было обращаться, как не к Тому, в Чьих руках он чувствовал себя, свою душу и свою любовь?» Невинно виноватый Левин мог бы теперь точно так же молиться, как «преступный» Дмитрий Карамазов: «Господи, не суди меня. Пропусти мимо, без суда Твоего!» Без суда – ибо, что здесь, в тайне зачатия и рождения, совершается, – выше всякого, даже Твоего суда, всякого «отмщения» и «воздаяния».

Может быть, впрочем, и здесь совершается какое-то таинственное «отмщение» за какую-то таинственную вину; но и эта вина, и это отмщение с человеческой нравственностью, с человеческим злом и добром несоизмеримы.

«Вдруг раздался крик, ни на что не похожий. Крик был так страшен, что Левин даже не вскочил, но, не переводя дыхания, испуганно-вопросительно посмотрел на доктора. – Прислонившись головой к притолке, он стоял в соседней комнате и слышал чей-то, никогда не слышанный им визг, рев, и он знал, что это кричало то, что прежде было Кити».

Это живая плоть визжит, ревет под жестоким железом вечного «Старичка»; это он «работает над железом», «не обращая на нее внимания, делает свое страшное дело в железе над нею», над рожавшей Кити, так же, как над умирающей Анной: *il faut le battre, le broyer, le retrir*. Как будто и здесь – сладострастная жестокость, желание «истребить, раздавить». И не мерещится ли природа, при взгляде на эти безобразные муки, как мерещилась она Достоевскому, «в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя, или в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя существо человеческое и, вместо живой плоти, вместо лица, выбросила только „раздавленное тело“, „мясо“», что-то страшное, близкое: «лица Кити не было. На том месте, где оно было прежде, было что-то страшное и по виду напряжения, и по звуку, выходившему оттуда. Левин припал головой к дереву кровати, чувствуя, что сердце его разрывается». И здесь, как в бреду князя Андрея, «за дверью стоит оно; это что-то ужасное, уже надавливая с другой стороны, ломится в дверь. Что-то нечеловеческое, смерть ломится в дверь, и надо удерживать ее. Но силы слабы... Еще раз оно надавило оттуда. Последние сверхъестественные усилия тщетны, обе половинки отворились беззвучно. Оно вошло». И оно есть смерть? Нет, не смерть. «Ужасный крик» рожавшей Кити, «как бы дойдя до последнего предела ужаса, вдруг затих. Левин не верил своему слуху, но нельзя было сомневаться: крик затих, и слышалась тихая, суетная шелест и торопливые дыхания, и ее прерывающийся, живой и нежный, счастливый голос тихо произнес: „Кончено“. И вдруг, из того таинственного и ужасного, нездешнего мира, в котором он жил эти двадцать два часа, Левин мгновенно почувствовал себя перенесенным в прежний, обычный мир, но сияющий теперь таким новым светом счастья, что он не перенес его. Рыдания и слезы радости поднялись в нем». – «Так вот что! Какая радость!» – мог бы воскликнуть и

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) он, подобно Ивану Ильичу, когда тот провалился в «дыру», и «там, в самом конце дыры, засветилось что-то». Когда «ложесна» Кити разверзлись, и крик затих, когда «обе половинки двери распахнулись беззвучно», то оно вышло оттуда, – и оно не смерть, а новая жизнь, новый свет. Свеча жизни для Кити и Левина, так же как для Анны «вспыхнула более ярким светом, чем когда-либо, озаряя все, что было во мраке», и зажгла новую свечу. «Там в ногах постели, в ловких руках Лизаветы Петровны (повивальной бабки), как огонек над светильником, колебалась жизнь человеческого существа, которого никогда прежде не было, и которое так же, с тем же правом, с той же значительностью для себя, будет жить и плодить себе подобных». – «Вместо смерти был свет». – «Кончено», – тихо произнес счастливый голос матери. Конечно страшное дело Старичка в железе над живою плотью; и дело это здесь, в рождении, так же как там, в смерти, оказалось благим, святым, радостным. И здесь, как там, жестокое железо необходимости, достигнув последней жестокости, вдруг умягчилось, развеялось, как веяние последней тишины и свободы, как «тихая суетная шелесть» и «торопливые дыханья» любящих, как живой и нежный голос матери: «Кончено». Недаром Левин, подобно Анне и Дмитрию Карамазову, молился: «Господи, помоги, прости, пропусти мимо, без суда Твоего». И здесь, в рождении, так же, как там, в смерти, страшный Старичок оказался Богом-Отцом, Тем самым, к которому Левин во времена детства обращался доверчиво и просто. Нет вины, нет преступления. «Ни в чем греха нет». Бог не проклинает соединения плоти с плотью, подобно христианскому старцу Акиму или Позднышеву: «Люди, перестаньте быть свиньями, или я вас истреблю, и вы превратитесь в кусок разлагающейся плоти под железным законом моего правосудия»; – а подобно дяде Ершке благословляет всякую живую, дышащую, любящую плоть, всякую «Божью тварь». «Все Бог создал на радость человеку».

Да, «все покровы сняты», и в обнажившейся последней глубине плоти и крови, «там, в самом конце дыры, засветилось что-то»: засветилось за кажущуюся противоположностью действительное единство тайны рождения и тайны смерти.

Во время родов Кити Левин «знал и чувствовал, что то, что совершалось, было подобно тому, что совершалось год тому назад на одре смерти брата Николая». Мы могли бы прибавить: и в смерти князя Андрея, и в смерти Ивана Ильича, и в смерти Анны Карениной, и вообще во всякой смерти. «Но то (смерть) было горе, это (рождение) была радость. Но и то горе, и эта радость одинаково были вне всех обычных условий жизни, были в этой обычной жизни, как будто отверстия, сквозь которые показывалось что-то высшее. И одинаково тяжело, мучительно наступало совершающееся, и одинаково непостижимо, при созерцании этого высшего, подымалась душа на такую высоту, которой она никогда и не понимала прежде, и куда рассудок уже не поспевал за нею». Смерть и рождение – два «отверстия» или, говоря позднейшим, толстовским, как будто циническим, на самом деле, бесконечно-целомудренным языком – «две дыры» в завесе плоти и крови, сквозь которые «одинаково», то есть в своем последнем соединении, символе, «показывается что-то высшее», чем рождение и смерть. Именно здесь, в сияющей точке пола, как в своем оптическом фокусе, пересекаются, скрещиваются все противоположные лучи верхнего и нижнего неба, двух половин мира, двух полумиров.

Когда Левин, уже после родов, подходит к Кити, она «встречает его взглядом, – взглядом притягивает к себе. Взгляд ее, и так светлый, еще более светлел, по мере того, как он приближался к ней. На ее лице была та самая перемена от земного к неземному, которая бывает на лице покойников; но там прощание, здесь встреча». Взгляд рождающей Кити совершенно подобен и совершенно противоположен, как полюс полюсу, взгляду умирающего князя Андрея. «Они обе (сестра и невеста князя) видели, как он глубже и глубже, медленно и спокойно, опускался от них куда-то туда, и обе знали, что это так должно быть, и что это хорошо».

«– Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: „Да, это правда, это хорошо“», – описывает Кириллов минуту «вечной гармонии». Князь Андрей опускается куда-то туда, в какую-то «дыру», в какое-то отверзшееся «чрево мира». И когда сквозь отверзшиеся ложесна Кити выходит новая жизнь, новый свет жизни, что-то опять-таки «опускается», но уже в обратном движении – оттуда сюда, из того же самого «чрева мира», – в здешний мир. И опять: «это правда, это хорошо». «Тут чревом любишь, – говорит Иван Карамазов о своей любви к плоти и крови. – И это прекрасно, это хорошо, – отвечает Алеша. – Одна половина твоего дела сделана, теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен». Все равно, куда бы ни шли мы – оттуда или сюда – из второй ли половины в первую, или

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) из первой во вторую, в чрево, или из чрева мира, это одинаково хорошо, мы идем не по двум разным путям, а по одному и тому же пути в две противоположные стороны, совершая вечный круг, от Бога к Богу. Рождение и смерть – одно, Вифлеем и Голгофа – одно, Отец и Сын – одно. Но ведь это и есть глубочайшая, хотя все еще сокровенная, «не вмещенная» нами, тайна Христова. «Ибо Он, по слову апостола Павла (к Ефесянам, II, 14–15), есть мир наш (мир, то есть примирение, соединение, Символ), соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, дабы из двух создать в Себе Самом одного – и в одном теле примирить обоих с Богом». Вот к этой-то тайне последнего соединения, тайне святой Плоти, святой Крови и прикоснулся ясновидец плоти, Л. Толстой, именно здесь, в величайшем своем создании, в Анне Карениной – в сопоставлении смерти Анны и родов Кити; здесь бессознательно приобщился он страшных тайн Христовых, может быть, в большей мере, чем даже ясновидец духа, Достоевский, в своем полном сознании. Здесь уже действительно «все покровы сняты», «преграда, стоявшая посреди, разрушена», обнажены оба полюса мира – «концы обнажены», и, кажется, вот-вот

Концы концов коснутся,  
Проснутся «да» и «нет»,  
И «да» и «нет» сольются,  
И смерть их будет Свет, –

свет «неимоверного видения», которым кончается все, видение Савла по пути в Дамаск: «Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба; он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: „Сауле, Сауле, что ты гониши? жестоко ты еси противу рожна прати“». И Л. Толстой, уже «дышавшему угрозами и убийствами» ветхозаветными, уже по пути в Дамаск бесплотного и бескровного «обрезанного» христианства, предстало, как Савлу, видение Плоти и Крови в Анне Карениной. В рождении и в смерти услышал он один и тот же голос, говоривший ему: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?» Если бы узнал он Того, кто с ним говорил тогда, и действительно обратился бы к Нему, то стал бы христианином, может быть, большим, чем Достоевский – одним из великих апостолов, Павлом нового христианства. Почему же он не узнал Христа? Почему не только ослеп от осиявшего его света, но так и остался слепым, не прозрел, как Савл? Что за пелена застилает и донныне от этих глаз ясновидящего то единственное, что ему всего нужнее видеть? Почему и донныне, как это ни «трудно», ни «жестоко» ему, Л. Толстой «прет противу рожна» своей же собственной, единственно подлинной святыни – святой Плоти и Крови?

«В детстве, лет семи или восьми, Лев Николаевич возымел страстное желание полетать в воздухе, – рассказывается в одном из толстовских „житий“. – Он вообразил, что это вполне возможно, если сесть на корточки и обнять руками свои колени, при этом, чем сильнее сжимать колени, тем выше можно полететь. Мысль эта долго не давала ему покою, и, наконец, он решился привести ее в исполнение. Он заперся в классную комнату, взлез на окно и в точности исполнил все задуманное. Он упал с окна на землю с высоты около двух с половиною сажен и отшиб себе ноги и не мог встать» («Воспоминания» С. А. Берс).

Мы, взрослые, презираем детские мысли; но, может быть, дети еще не знают, помнят кое-что, о чем забыли взрослые; может быть, и в этой детской мысли Льва Николаевича о полете, которая едва не стоила ему жизни, сказывается нечто глубокое, предзнаменующее для всей его жизни? Если так, то тут прежде всего любопытна безграничная вера в себя, в свою способность гениальных открытий и какая-то отчаянная преданность мечте о самом невозможном, – преданность, доходящая до мгновенного безумия, ибо подобное смешение реального с чудесным, естественного со сверхъестественным, есть что-то большее, чем простая глупость, даже для семилетнего ребенка: это уж какой-то бред, чуть прорастающее семя какого-то безумия. В этом сне наяву о крыльях (все мы летали во сне) не сказывается ли какая-то очень темная, мистическая черта, свойственная природе человеческой вообще: притяжение бездны, соблазн крыльев, искушение чудом полета, – может быть, смутная мечта о той самой «физической перемене» людей и законов природы, которой бредит Кириллов у Достоевского, и о которой пророчествует апостол: «Не все мы умрем, но все мы изменимся скоро, во мгновение ока», – самое страшное и таинственное искушение Господа Дьяволом: «поставил Его на крыле храма и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз». Замечательно, что именно в то время, когда все три искушения пробудились вновь, и вновь борьба Дьявола с Богом загорелась в человечестве с еще небывалою силою – во время Итальянского Возрождения – у человека, внутренне стоявшего ближе всех к этой борьбе, у Того, Кто в Тайной Вечере дал людям совершеннейший лик

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Господа – у Леонардо-да-Винчи является эта же искусительная мечта о полете, о крыльях человеческих: дневники Леонардо полны вычислениями и чертежами летательной машины; при тогдашнем состоянии механики это была самая невозможная, дерзкая и даже как бы детская мысль, что-то вроде желания Левушки лететь «на корточках»; и, однако, всю жизнь этого предтечу Галилея и Бэкона, точнейший из математических умов, преследует «неимоверное видение» «Лебеда», «великой Птицы», «grande uccello», крылатого «сверх-человека». Но, может быть, еще более замечательно то, что и с противоположной стороны, в глубинах Востока, в аскетическом христианстве возникает подобное же видение: из византийской иконописи переходит в древнерусскую и здесь достигает огромных, апокалипсических размеров, образ крылатого человека, Иоанна Предтечи Крылатого. И, наконец, по преданию Церкви, величайшее последнее чудо и знамение Антихриста, то чудо, после которого он будет уничтожен «дыханием уст Господних», – есть чудо полета.

Сказавшееся в детской мечте Льва Николаевича искушение бездною повторяется отчасти и в другом, столь же вещем сне его, который приснился ему уже на пороге старости, в самое роковое мгновение совершавшегося в нем религиозного переворота, и который окончательно, в его собственных глазах, определил мистический смысл этого переворота. Вот как рассказывает он сам в «Исповеди» об этом сновидении:

«Вижу я, что лежу на постели, на плетеных веревочных помочах, прикрепленных к бочинам кровати. Мне неловко, я двигаюсь и соскальзываю с этих помочей. Весь низ моего тела спускается и висит, ноги не достают до земли. Я держусь только верхом спины, и мне становится не только неловко, но отчего-то жутко. Тут только я спрашиваю себя: где я и на чем я лежу? И начинаю оглядываться, и прежде всего гляжу вниз, туда, куда свисло мое тело, и куда, я чувствую, что должен упасть сейчас. Я гляжу вниз и не верю своим глазам: не то, что я на высоте, подобной высоте высочайшей богини или горы, а я на такой высоте, какую я не мог никогда вообразить себе. – Я не могу даже разобрать, вижу ли я что-нибудь там, внизу, в той бездонной пропасти, над которой я вишу и куда меня тянет. Сердце сжимается, и я испытываю ужас. Смотреть туда ужасно. Если я буду смотреть туда, я чувствую, что я сейчас соскользну с последней помочи и погибну. Я не смотрю; но не смотреть еще хуже, потому что я думаю о том, что будет со мной сейчас, когда я сорвусь с последней помочи. И я чувствую, что от ужаса я теряю последнюю державу и медленно скольжу по спине ниже и ниже. Еще мгновение – и я оторвусь. И тогда приходит мне мысль: не может это быть правда. Это сон. Проснись. – Я пытаюсь проснуться и не могу. – Что же делать, что же делать? – спрашиваю я себя и взглядываю вверх. Вверху тоже бездна. Я смотрю в эту бездну неба и стараюсь забыть о бездне внизу, и действительно я забываю. Бесконечность внизу отталкивает меня и ужасает; бесконечность вверху притягивает и утверждает меня. Я также вишу на последних, не выскочивших из-под меня помочах над пропастью; я знаю, что я вишу, но я смотрю только вверх – и страх мой пропадает. – И я гляжу все дальше и дальше, в бесконечность, вверх. – И я спрашиваю себя: ну, а теперь что же, – я все так же? – И я не столько оглядываюсь, сколько всем телом своим испытываю ту точку опоры, на которой я держусь. И вижу, что я уже не вишу и не падаю, а держусь крепко. Я спрашиваю себя, как я держусь, ошупываюсь, оглядываюсь, и вижу, что подо мной, под серединой моего тела – одна помоча, и что, глядя вверх, я лежу на ней в самом устойчивом равновесии; что она одна и держала прежде. И тут, как это бывает во сне, мне представляется тот механизм, посредством которого я держусь, – очень естественным, понятным и несомненным, несмотря на то, что наяву этот механизм не имеет никакого смысла. Я во сне даже удивляюсь, как я не понимал этого раньше: оказывается, что в головах у меня стоит столб, и твердость этого столба не подлежит никакому сомнению, несмотря на то, что стоять этому тонкому столбу не на чем; потом от столба проведена петля, как-то очень хитро и вместе просто, и если лежишь на этой петле серединой тела и смотришь вверх, то даже и вопроса не может быть о падении. Все это мне было ясно, и я был рад и спокоен. И как будто кто-то мне говорил: смотри же, запомни. – И я проснулся».

Этот вещий сон исполнился, как мы видели, с поразительной точностью в дальнейших религиозных судьбах Л. Толстого: «христианство» его оказалось не живым открытием, не вольным полетом, о котором мечтал он в детстве, а именно только «механизмом» неподвижного равновесия, то есть чем-то машинным, автоматическим, мертвенным и притом самоубийственным и самообманным: для того, чтобы «механизм» этот действовал, надо умертвить целую половину своего религиозного зрения – глядеть только вверх, видеть только верхнюю, исключительно будто бы христианскую бездну духа, закрывая

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
глаза на нижнюю, исключительно будто бы языческую бездну плоти; мало того – уже заглянув нечаянно в эту нижнюю бездну, уже увидев, что она совершенно равна верхней, что она – такая же «бесконечность», надо все-таки себя обманывать, утверждая, будто бы она вовсе не бездна, а только яма, – что-то смрадное, грязное, гадкое, смешное, «свиное». Да весь этот «механизм», вся эта евангельская машина – неподвижный столб и петля, прикрепленная к столбу – до ужаса напоминают виселицу: вместо крылатого, летящего над бездною, оказался только повешенный. Если бы маленькому русскому Икару – Левушке предложили такой «механизм» вместо крыльев и такое висение вместо полета, то он отверг бы дар этот с отвращением и ужасом, предпочел бы сразу упасть и разбиться. Ребенком наяву Лев Николаевич был храбрее, чем взрослым во сне. Будь он столь же храбр во сне, как наяву, то понял бы, что последняя из ослабевших под ним «помочей», то есть бессознательное христианство, не может его спасти, что, напротив, она-то и губит его; он сделал бы последнее усилие, чтобы освободиться от нее, и жалкая полуистлевшая веревка не оказалась бы тою мертвою петлею, в которой он удавился, – он бы сорвался с нее, упал, полетел. И тогда, может быть, совершилось бы чудо, то самое чудо полета, о котором в детстве, да и потом, кажется, всю жизнь мечтал он бессознательно. Тогда понял бы он, что казавшееся ему гибелью было единственным спасением. Почувствовал бы вдруг, что за плечами его выросли два крыла, которые несут его между двойною бездною, и что ему уже нечего бояться, потому что

Небо – вверху, небо – внизу,  
Звезды вверху, звезды внизу,  
Все, что вверху, – все и внизу.

Ужас падения сделался бы восторгом полета; он окончательно проснулся бы, прозрел и увидел, что бесконечность верхняя и нижняя – не два, а одно, дух и плоть – одно, Сын и Отец – одно. И окончательно победил бы он свой противоположный сон, привидение старого языческого Бога-Зверя, страшного подземного «Старичка», который «работает в железе», победил бы сверхъестественною свободою и легкостью полета этого дьявола «земной тяги», земной тяжести – рабства железным законам естественной необходимости. И открылась бы ему последняя истина, последняя свобода Христа («познаете истину и истина сделает вас свободными». Иоанна, VIII, 32), которая – сверх добра и зла, которая есть последнее соединение двух бесконечностей. И вместо «повешенного», мертвого старца Акима, явился бы воистину воскресший, преображенный дядя Ерощка – «полной славой тверди звездной отовсюду окруженный», «Лебедь» – русская «великая Птица», летящая к будущему – русский Крылатый Предтеча Второго Пришествия.

«Когда страшный и премудрый дух поставил Тебя на вершине храма и сказал Тебе: „Если хочешь узнать, Сын ли Ты Божий, то верзись вниз, ибо сказано про Того, что ангелы подхватят и понесут его, и не упадет, и не расшибется, – и узнаешь тогда, Сын ли Ты Божий, и докажешь тогда, какова вера Твоя в Отца Твоего“; Ты, выслушав предложение, отверг его и не поддался, и не бросился вниз». – Это у Достоевского говорит Великий Инквизитор Тому, кто кажется ему «православным» Христом: для религиозного сознания Достоевского, точно так же, как для бессознательной стихии Л. Толстого, искушение чудом полета, преображенною плотью есть главное искушение Христа и всего христианства. И здесь, то есть в самом важном, глубоком, как всегда, везде, Достоевский в своей противоположности совершенно, хотя и обратно-подобен Л. Толстому. Сон Толстого – явь Достоевского; Достоевский видит наяву те самые две бесконечности, которые Л. Толстой видит во сне. Сам Достоевский принадлежал к числу великих созерцателей-подвижников христианских, которые, по выражению Черта, «такие бездны веры и неверия могут созерцать в один и тот же момент, что, право, иной раз кажется, только бы еще один волосок, и полетит человек...» Но Достоевский не старался, подобно Л. Толстому, смотреть в одну лишь верхнюю бездну, закрывая глаза на нижнюю; он испытывал бесстрашным взором обе бездны, и понимал, что они равны в своей противоположности: «Все, что вверху – все и внизу»; бездна нижняя притягивала его не менее, чем верхняя, может быть, даже более (и в этом более – слабость Достоевского, опять-таки обратная слабости Л. Толстого – его непобежденный демонизм): «потому что я Карамазов: потому что, если уж полечу в бездну, то опять-таки прямо головой вниз и вверх пятами... И вот, в самом-то позоре, я вдруг начинаю гимн. Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облачается Бог мой; пусть я иду в то же самое время вслед за чертом, но я все-таки и Твой сын, Господи, я люблю тебя и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть». Это падение в бездну, которое будет полетом над бездною, и есть вся религиозная жизнь Достоевского: уже не во сне, а в яви, более вещей, чем

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) самый вещей сон, висит он «между двумя бесконечностями»; но не цепляется, судорожно и боязливо, как Л. Толстой, за полусгнившую веревку, за ослабевшую детскую «помочу» бессознательной религии, а рвется на свободу, прикованный, подобно древнему титану, железною цепью к «неподвижному столбу», к несокрушимой скале церкви; цепь эта есть кровная связь Достоевского с русским народом, любовь его к народной, даже простонародной вере – к православию. Он уже почти сознавал, что, если разорвет цепь и кинется в бездну, то не упадет, а полетит, что у него есть крылья; но когда хотел он их расправить, чтобы лететь, – цепь не пускала его, и он вдруг чувствовал, что последнее звено ее – в самом сердце его, что вырвать ее можно только вместе с сердцем.

«О, Ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, Ты тотчас бы и искусил Господа, и веру в Него всю потерял и разбился бы о землю, которую спасать пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший Тебя. – Но много ли таких, как Ты? И неужели Ты, в самом деле, мог допустить хоть минуту, что и людям будет под силу подобное искушение? Так ли создана природа человеческая, чтобы отвергнуть чудо и оставаться лишь со свободным решением сердца? – Ты понадеялся, что, следуя Тебе, и человек останется с Богом, не нуждаясь в чуде. Но Ты не знал, что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога, ибо человек ищет не столько Бога, сколько чудес. – Ты не сошел с креста, когда кричали Тебе, издеваясь и дразня Тебя: „Сойди с креста, и уверуем, что это Ты“. Ты не сошел, потому что опять-таки не захотел 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... И чем виноваты слабые люди, что не могли вытерпеть?... Чем виновата слабая душа, что не могла вместить столь страшных даров. Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных?... Свобода Твоя, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят их перед такими чудами и неразрушимыми тайнами, что приползут они к ногам нашим и возопиют: „Спасите нас от себя самих“».

Вот одна из двух бездн, бездна верхняя, бездна духа – человеческая свобода, противопоставленная божеской любви; мистическая невозможность, противопоставленная реальной необходимости чуда. Великий Инквизитор соблазнительно умалчивает о чудесах Евангельских, принятых не только Западной, но и Восточной православной церковью, и о главном из них, о том, без которого вся «вера наша тщетна» – о чуде воскресения. Христос отверг предложенное дьяволом чудо полета; но отверг его только «до времени»; когда же наступило время, принял это же самое чудо, уже не от дьявола, а от Бога: «бросился вниз», в глубочайшую из всех бездн, в бездну смерти, и не упал, не разбился, а перелетел через нее, вознесся над нею, в силе и славе. – Ну, а что, если все-таки не перелетел – упал и «разбился о ту самую землю, которую пришел спасать»? Что значит этот «труп человека», – это «лицо, страшно разбитое ударами, вспухшее, со страшными, вспухшими и окровавленными синяками», эти «открытые глаза», «скосившиеся зрачки», «большие, открытые белки глаз, блещущие каким-то мертвенным стеклянном отблеском»? «Как могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет?» Вот главное сомнение Кириллова, которое доводит его до безумия: «не оправдалось сказанное... А если так, если законы природы не пожалели и Этого, даже чудо свое не пожалели, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и дьяволов водевиль». И природа мерещится в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя, или в виде какой-нибудь громадной машины, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя великое и бесценное Существо. И Бог, Бог-Отец, покинувший Сына Своего («Боже мой, Боже мой, для чего Ты меня оставил?») – в виде «какого-то огромного и отвратительного Тарантула» или ужасного Механика этой ужасной машины. Вот противоположная верхней бездне духа и свободы – бездна плоти и необходимости, зияющая пасть Зверя, разверзшееся «чрево мира», откуда выходит и куда возвращается все.

Противоположность этих двух бездн, противоречие божеской любви и человеческой свободы, мистической необходимости и реальной невозможности чуда – это неразрешимое для религиозного сознания Достоевского противоречие мучило его всю жизнь, отразилось на всех его произведениях – но с величайшею силою на величайшем, последнем из них, на «Братьях Карамазовых», на мыслях и чувствах, переживаемых главным героем Алешей, по поводу «тлетворного духа», когда усопший старец Зосима «предупредил естество в тлении», или, по циническому слову нигилиста Ракинина, «провонял».

«Не чудес ему нужно было, а лишь „высшей справедливости“, которая была, по верованию его, нарушена... За что? Кто судил? Кто мог так рассудить – вот вопросы, которые тотчас же измучили сердце его... Ну, и пусть бы не было чудес вовсе, – но зачем же объявилось бесславие, зачем попустился позор, зачем это поспешное тление, „предупредившее естество“, как говорили злобные монахи? Где же Провидение и перст Его? К чему сокрыло Оно свой перст „в самую нужную минуту“ (думал Алеша) и как бы Само захотело подчинить Себя слепым, немым, безжалостным законам естественным?» – законам необходимости, жестоким, как то «железо», в котором толстовский мужичок делает свое страшное дело над всякою живою и мертвою плотью: «il faut le battre, le broyer, le petrir».

Это сомнение Алеши не есть отвлеченная мысль, а уничтожающая боль, которая вдруг пронизывает все существо его, оружие, проходящее душу: всю тленностью состава своего человек вдруг чувствует невозможность нетления; всю смертную тяжесть тела своего – невозможность полета над бездною смерти. Алеша, может быть, первый из людей пережил снова ту единственную, никогда никем на земле не испытанную тоску, которую девятнадцать веков назад переживали ученики Господни, там, на Голгофе, у подножия креста, при взгляде на «труп измученного человека». Из-за трупного запаха над гробом старца Зосимы слышится Алеше иной, еще более ужасный, «тлетворный дух», веющий сквозь все благоухания Жен-мироносиц. Сняты покровы, коими века обвили, как плащаницю, это мертвое Тело, – и вот опять лежит Он перед нами в страшной наготе своей. И бесстыдный обман кажется бесстыдною правдою: «собрались первосвященники и фарисеи к Пилату и говорили: „Господин! мы вспомнили, что обманщик тот, еще будучи в живых, сказал: после трех дней воскресну; – итак, прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, пришедши ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых. И будет последний обман хуже первого“» (Матфея, XXVII, 62–64). Из-за чувств и мыслей Алеши по поводу «тлетворного духа» подымается с такою силою, как, может быть, нигде, никогда, за все девятнадцать веков христианства, вопрос о самом его существовании, вопрос Ницше и Достоевского; «кто это был? что это было». Во время великого отступления, которое только что пережило европейское человечество, Христос как бы снова умер на кресте, и чудо воскресения должно совершиться снова; теперь, как и тогда, чудо это, прежде, чем в гробу, совершится в сердце человеческого. В сердце Алеши Достоевский и подслушал первое, самое таинственное рождение самого таинственного из чудес – первое во гробе движение воскресающей плоти.

«Кана Галилейская» есть ответ на вопрос последних пяти веков отступления от Христа – о «тлетворном духе».

«Значит, дух еще сильнее, коли решился отворить окно», – думает Алеша ночью в келье старца Зосимы, над гробом которого отец Паисий читает Евангелие.

«...Глагола им Иисус: наполните водоносы воды, и наполниша их до верха.

И глагола им: почерпните ныне и принесите архитриклинови; и принесоша.

Яко же вкуси архитриклин вина, бывшаго от воды, и не ведяше, откуда есть; слуги же ведяху, почерпши воду: пригласи жениха архитриклин:

И глагола ему: всяк человек, прежде доброе вино полагает, и егда упиются, тогда худшее: ты же соблюл еси доброе вино доселе».

«– Но, что это, что это? – неслось, как вихрь, в уме Алеши. – Почему раздвигается комната?.. Ах, да ведь это брак, свадьба... да, конечно. Вот и гости, вот и молодые сидят, и веселая толпа, и... где же премудрый Архитриклин? Но кто это? кто? Опять раздвинулась комната... Кто встает там из-за большого стола? Как? И он здесь? Да ведь он во гробе?.. Но он и здесь... встал увидал меня, идет сюда... Господи!..

Да, к нему, к нему подошел он, сухонький 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. Лицо его открытое, глаза сияют. – Как же это, он, стало быть, тоже на пире, тоже званный на брак в Кане Галилейской?..

– Тоже, милый, тоже зван, зван и призван, – раздаётся над ним тихий голос. – Зачем сюда схоронился, что не видать тебя?.. Пойдем и ты к нам.

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия filosofff.org  
– Голос его, голос старца Зосимы... Да и как же не он, коль зовет? – Старец приподнял Алешу рукой, тот поднялся с колен.

– Веселимся, – продолжает сухонький старичок, – пьем вино новое, вино радости новой, великой; видишь, сколько гостей? Вот и жених, и невеста, вот и премудрый Архитриклин вино новое пробует. – А видишь ли Солнце наше, видишь ли ты Его?

– Боюсь, не смею глядеть... – прошептал Алеша.

– Не бойся. Страшен величием перед нами, ужасен высотой Своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков. Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут...»

Что это – сон, бред, «обыкновенное привидение», «галлюцинация», то есть грубый обман чувств, в котором нет ничего реального, – или же некоторое подлинное видение, может быть, даже видение, провидение?

«Что есть истина?» и где она: там, во гробе, в «тлетворном духе», в подчинении мертвой плоти «безжалостным законам естественным», или же здесь, в этом «солнце» – видении вечной радости, вечного торжества воскресшей и смертью смерть поправшей плоти? Пусть каждый верит в то, чего требует сердце его, – верит в «сказанное сердцем», и он будет иметь то, во что верит.

«Мир полон бесчисленными, никогда не осуществлявшимися возможностями», – утверждал Леонардо да Винчи, предтеча современной науки. Мы слышали также вещей, хотя, может быть, все еще слишком смутный, младенческий лепет этой науки о мировом развитии, об «эволюции». Мир не стоит, а откуда-то и куда-то идет, «преходит образ мира сего». Мир не был и не будет таким, каков он есть. То состояние, в котором является он теперь нашему конечному разуму и нашему чувственному опыту во времени и в пространстве, есть одно из бесчисленных возможных состояний мира; и сам конечный разум наш, сама чувственность наша есть только одно из бесчисленных возможных состояний нашего бесконечного разума, нашей бесконечной чувственности. Другими словами, опять-таки: «преходит образ мира сего», не только внешнего, но и внутреннего. Мир доступен нашему разуму и опыту лишь в одной точке пространства и времени; мы не знаем ни начала, ни конца его, ни нашего собственного конца и начала. Одно лишь знаем мы без всякого сомнения: в теперешнем состоянии мира действие законов природы необходимо и неизменно; по этим законам частицы материи, составлявшие тело старца Зосимы, точно так же, как частицы, составляющие всякое другое тело, должны распасться и уже никогда, нигде, во времени и в пространстве, то есть опять-таки в условиях мира, познаваемого нашим конечным разумом и нашим чувственным опытом, не повторят того сочетания, которое было некогда телом старца Зосимы. Но вот вопрос: не окажется ли возможным подобное сочетание в иных условиях мира, пока еще совершенно недоступных нашим временным и пространственным измерениям – в одном из дальнейших, бесчисленных, возможных состояний этого бесконечного мира, именно в том, к которому и стремится весь «преходящий образ» его, все движение, развитие, «эволюция», и которое откроется одному из дальнейших, бесчисленных возможных состояний нашего разума и нашей чувственности? В теперешнем состоянии своем наш разум и опыт не могут ответить на этот вопрос ни «да», ни «нет»; но если в их теперешнем состоянии заложено реальное зерно их состояний будущих, в нашем конечном разуме и опыте – зерно нашего бесконечного мистического разума и опыта (точно так же, как в неорганическом состоянии материи зерно органического), то не должен ли быть столь же реален и ответ этого мистического разума и опыта на только что поставленный вопрос: да, подобное воссоединение рассеянных частиц, составлявших некогда во времени и в пространстве живое тело, плотскую личность умершего, частиц, по существу своему неразрушимых и вечных (ибо вечность материи есть уже познаваемый нами закон природы), подобное воссоединение частиц, вне пространства и времени, в новое бессмертное тело, новую плотскую личность, в том будущем состоянии мира, которого безусловно требует наш мистический разум и опыт, не только возможно, но и совершенно необходимо; ибо откровение того же мистического разума и опыта свидетельствует нам, как об одной из реальностей этого будущего состояния мира, о том, что «Слово стало плотью», и что в этом воплощенном Слове Отец и Сын, Дух и Плоть – одно, а следовательно, личность плотская в своем окончательном, премирном значении равноценна личности



Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) духовной; бессмертие духовной личности, требуемое нашим мистическим разумом и опытом, требует, в свою очередь, и бессмертия личности плотской. Но ведь это и значит: «Истинно, истинно говорю вам: наступает время, когда все находящиеся в гробах услышат глас Сына Божьего» – и выйдут из гробов. Чудо воскресения кажется невероятным, как самая невероятная из сказок. А разве более вероятно то, что, вследствие прикосновения мужского семени к женскому, рассеянные частицы неодушевленной материи завихрились вихрями движения, соединяясь и соподчиняясь вокруг единой неподвижной точки, вокруг новой, никогда до сей поры не существовавшей в мире «монады», какого-то неистребимого ядра, которое есть новая духовно-плотская личность рождаемого? Тайна рождения, воплощения – не больше и не меньше, чем тайна воскресения; то, что мы родились, столь же невероятно, как и то, что мы воскреснем: вторая невероятность отличается от первой лишь тем, что, вследствие новизны своей, она менее для нас привычна.

Видение Алеши и есть подлинное видение, провидение этой вневременной и внепространственной, бесконечной реальности; оно для Алеши, как смерть для князя Андрея, как роды Кити для Левина, есть просвет, «отверстие» в обычной жизни, чрез которое показывается что-то высшее, совершается «прикосновение души к мирам иным»; душа его как бы вдруг заглянула в неизмеримо-далекое будущее, когда круг мирового развития завершится, когда времени больше не будет, и частицы материи, составлявшие некогда органическое соединение, живое тело, и потом распавшиеся, воссоединятся в новое, сверх-органическое соединение, в новое нетленное тело. «Сухонький старичок с мелкими морщинками, в той же самой одежде, как и вчера» («все, что у вас, есть и у нас»), является Алеше отражением подлинного образа из этого неизмеримо далекого будущего, по закону, сходному с тем законом оптики, который приближает к зрителю бесконечно отдаленные, но совершенно реальные предметы в мареве. Это не сон, не бред, не обман чувств, не призрак, не бесплотный дух, а «духовная плоть», такое же реальное, действительно существующее тело, как и то, которое лежит в гробе. «Да ведь он во гробе, но он и здесь», – думает Алеша. Он и здесь, и там – в обоих мирах вместе – для Алеши, находящегося, между обоими мирами. Нетленное тело старца Зосимы – не только видение, но и подлинное явление, другое явление того же самого тела, которое лежит во гробе, тех же самых частиц материи, подверженных закону тления во времени и в пространстве, в видении же, ясновидении Алеши созерцаемых уже с вневременной и внепространственной, не чувственно и конечно, а бесконечно и мистически реальной точки зрения. Видение это – как бы вечный мост, не потухающая радуга между двумя небесами, последний Символ, последнее Соединение.

Алеша испытывает те же самые чувства, которые испытали ученики Господни и жены-мироносицы, «на рассвете первого дня недели», – тот же самый переход от «страшной тоски и смятения» к ужасающей радости: «И вышедши поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его. – И се, Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! и они, приступивши, ухватились за ноги Его и поклонились Ему» (Матфея XVIII, 8–9). И это также – не сон, не бред, не обман чувств, не видение, а видение, провидение какой-то бесконечной реальности – внезапное «отверстие» во времени и пространстве, чрез которое душа человеческая вдруг заглядывает в неизмеримую даль по тому направлению, в котором движется весь мир в своем органическом развитии, в своей эволюции, и чрез которое впервые прозревает душа в этой дали то, что должно быть, что уже есть в вечности. Плоть воскресшего Христа – не привидение, не призрак, не бесплотный дух, а совершенно реальная «духовная плоть»: «Они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа; но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? – посмотрите на руки и на ноги Мои: это – Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти костей не имеет, как видите у Меня» (Иоанна XXIV, 37–39). Это то же самое мертвое тело, которое они только что видели во гробе, на которое смотрели в страшной тоске и смятении; это – тот же самый «труп измученного человека», при взгляде на который рождался вопрос: как могли они поверить, что Он воскреснет? – но уже другое явление того же самого тела, созерцаемого с другой, опять-таки не чувственно и конечно, а бесконечно мистически реальной точки зрения; это – окончательное явление, последняя реальность, явление и реальность особого, высшего, сверхъестественного порядка, которые покрывают собою, поглощают в себя все предыдущие явления и реальности низшего, естественного порядка, подобно тому, как в музыке высшее созвучие покрывает собою, поглощает в себя все предыдущие, подготовительные разнозвучия (диссонансы), так что их как бы вовсе не было. «Да ведь Он во гробе» – это временный диссонанс, «ложный звук»; «но Он и здесь», в силе и славе Воскресшей плоти

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) – это окончательно достигнутая гармония, последнее единственно-реальное созвучие. Да, он все еще во гробе; Он только мертвое тело, так же как все остальные тела, подверженное немому и глухим, безжалостным законам природы, законам «тлетворного духа» – для таких скептиков, как Ренан и Пилат, которые спрашивают у самой Истины: «Что есть истина?», – для первосвященников и фарисеев, для Л. Толстого, с его бесплотным и бескровным, «обрезанным», «жидовствующим» христианством, для Смердякова, с его здравым смыслом, который утверждает, что «про неправду все написано». Для них явление Христа есть явление общего порядка, подчиненное общим законам: естественным, физическим, историческим; для них «труп измученного человека» есть единственная и окончательная реальность. Но для нас явление Бога на земле не вмещается в общие законы естественные, физические, исторические; для учеников Господних, «увидевших», и для нас, «не видевших и уверовавших», Христос воистину воскрес. И если бы мы даже увидели то, чего недаром никому из людей не дано было видеть (тут сама история, сама природа, как бы нарочно сломала все мосты, отрезала все пути нашему конечному разуму и чувственному опыту), если бы мы могли увидеть, рассмотреть, осязать мертвое, истлевшее во гробе тело Иисуса, то мы отвергли бы тут, именно только тут во всей истории, во всей природе, свидетельство нашего конечного разума и нашего чувственного опыта; мы имели бы право сказать, что это кощунственный бред, обман чувств, «дьявольское наваждение», привидение, галлюцинация. И явление Воскресшей Плоти осталось бы для нас все-таки единственно-реальным явлением, единственную и окончательно, всепоглощающую, высшую, мистическую, то есть реальнейшую реальностью, ибо здесь, как везде (и в этом главное отличие нашего приближения ко Христу от всего христианства до нас), не вера от чуда, а чудо от веры: «ты поверил, потому что увидел Меня: блаженны не видевшие и уверовавшие» (Иоанна XX, 29). Этого блаженства нашей веры не отнимут у нас ни Ренан, ни Пилат, ни жида-первосвященники, ни «жидовствующий» Л. Толстой, ни Смердяков со всем своим здравым смыслом; этого нашего нового истинного и последнего чуда, нашего последнего символа, Соединения не уничтожит никакое раздвоение, никакой смех и смешение, никакой «тлетворный дух», никакие «железные законы» необходимости. Ежели Христос умер для нас второю смертью, то Он и воскрес для нас вторым воскресением: «и се, Я с вами во все дни, до скончания века. Аминь» (Матфея, XXVIII, 20).

Старое христианство превознесло дух над плотью, оторвало и отъединило дух от плоти; Слово не стало в нем Плотью, а, наоборот, – плоть стала словом; старое христианство превознесло духовную половину мира и человека над плотскою, приняло только воскресение духа и пренебрегло воскресением плоти, не столько даже сознательно умертвило, сколько просто забыло плоть. И плоть умерла. И вместе с плотью умер дух. От живой плоти, от живого духа остался лишь «тлетворный дух». Христос превратил воду в вино и вино в кровь, камень в хлеб и хлеб в плоть. Старое христианство обратно претворяет вино в воду и хлеб в камень, в воду слез, в камень догматов. Нужно, чтобы снова совершилось первое из чудес Христовых, чудо Каны Галилейской, претворение горькой слезной воды старого христианства в «вино новое, в вино радости новой» для того, чтобы совершилось и последнее чудо Христово, чудо второго воскресения, Второго Пришествия. Достоевский предсказал это неизбежное претворение старого, вечернего, западного, темного, монашеского, погребального христианства в христианство новое, утреннее, восточное, солнечное, брачное, пиршественное: «Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут». У нас еще нет нового вина; но мы уже «несем сосуды».

– А видишь ли Солнце наше, видишь ли ты Его? – спрашивает старец Зосима.

– Боюсь... не смею глядеть... – прошептал Алеша.

Это «Солнце» и есть тот Свет, та ослепляющая искра, молния, которая соединила оба «конца», оба полюса мира –

Концы концов коснутся,  
Проснутся «да» и «нет»,  
И «да» и «нет» сольются,  
И смерть их будет Свет.

«Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба; он упал и услышал голос». Этот внезапный свет с неба, это солнце вечной радости воскресшей Плоты Христовой и есть то «неимоверное видение», которое предстало, наконец, Достоевскому, и которым для него «кончилось все».

Именно здесь, в видении Каны Галилейской, в последний раз перед концом

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) раскрыл он свои крылья; цепь, которой он был прикован «к неподвижному столбу», к старому историческому христианству, окончательно порвалась – и он полетел. Но последнее звено этой цепи слишком глубоко вросло в сердце Достоевского, так что он мог оторвать ее от себя только вместе с сердцем; он улетел от нас в вечность: конец «Братьев Карамазовых» был концом самого Достоевского.

И не простою случайностью было то, что он умер, не кончив этого величайшего из всех своих созданий. Так и должно было, не могло иначе быть. Предмет следующих, ненаписанных частей романа составляла дальнейшая судьба Алеши, совершение того религиозного подвига, который завещал ему старец Зосима. «Главный роман – второй, – говорит сам Достоевский, – это деятельность моего героя уже в наше время, именно в наш теперешний, текущий момент». В написанном романе доводит он Алешу только до нового религиозного созерцания; но неизбежное следствие этого созерцания – новое религиозное действие – не совершилось, может быть, даже не начало совершаться и в «наш теперешний, текущий момент» – в самой жизни, в самой русской действительности. Конец «Братьев Карамазовых» оказался невозможным для Достоевского, потому что конца этого не было в жизни. И, как бы почувствовав, что сделал все, что можно сделать, Достоевский вовремя ушел из жизни – умер.

Л. Толстой остался жить. Но «Анна Каренина» была для него, как и «Братья Карамазовы» для Достоевского, тем роковым рубежом творчества, за который ему не суждено было переступить: впоследствии создал произведения, может быть, не менее сильные (например, «Смерть Ивана Ильича», «Крейцерову сонату»), но никогда уже не возвышался ни до чего равного «Анне Карениной» по художественному самообладанию и гармоничной стройности. И, как бы тоже почувствовав, что сделал в жизни, в художественном и религиозном созерцании все, что можно было сделать, Л. Толстой вовремя ушел из этой подлинной жизни своей в жизнь призрачную, мертвую, в отвлеченные «умствования», в напрасные попытки религиозного действия – тоже умер.

Таким образом «Анна Каренина» – видение святой, хотя лишь бессознательно, языческой святостью, рождающей, умирающей плоти, в символическом сопоставлении смерти Анны с родами Кити, видение Бога-Зверя, подземного Старичка, который делает свое «страшное дело в железе» над всякою живую плотью у Л. Толстого; и «Братья Карамазовы» – видение святой, уже сознательно христианскую святостью, воскресшей плоти, видение Бого-человека в «Кане Галилейской» у Достоевского – вот две крайние, высшие точки, которых достигла русская литература. Далее не пошла она, потому что сама русская действительность, повторяя, не пошла далее. За этими двумя вершинами начинается перевал через какой-то великий горный кряж, то постепенный, то стремительный спуск, начинается непоправимое одичание, запустение, как бы внезапное иссякновение всех живых родников русского слова. Являются новые маленькие таланты, даже маленькие гении; но в их явлении нет необходимости. Это не главные реки, даже не притоки главных рек, а пустынные речки, которые не обозначаются на географических картах – из песка родились и пропадут в песке. Одни пишут, потому что другие читают; но и в том, как пишут, и в том, как читают, нет сознания того, что нельзя было бы жить, если бы не существовало написанного и прочитанного. Самое важное из происходящего ныне в России происходит вне литературы, помимо нее, даже вопреки ей; великое русло жизни уклонилось в сторону, глубокие воды отхлынули, – и литература осталась на мели. То, о чем теперь мы говорим и думаем, важнее, нужнее того, о чем мы пишем: самого важного и нужного просто не принимает, не выносит современная литература: это жидкость такой плотности, что предметы с удельным весом пробки и щепок всплывают на ее поверхность, а все более твердое, веское идет ко дну.

Двадцать лет со дня смерти Достоевского и отречения Л. Толстого от художественного творчества нам нужно было для того, чтобы понять, что это так, что в настоящее время мы переживаем не случайное «вырождение», не временный «упадок», не навеянное, будто бы, с Запада «декадентство», а давно подготовлявшийся, естественный и необходимый конец русской литературы. Нам страшно в этом признаться; но, может быть, в этом страшном, есть и радостное; может быть, русская литература, как ни велика она, все-таки меньше, чем русская жизнь; может быть, конец русской литературы, то есть великого русского созерцания, есть начало великого русского действия.

Только теперь, когда русская литература кончается или, по крайней мере,

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) совершенно определенный, неповторяемый круг ее развития замыкается, только теперь мы начинаем понимать, что собственно произошло в России от 30-х до 80-х годов XIX века, от «Евгения Онегина» до «Анны Карениной» и «Братьев Карамазовых». Для того чтобы во всемирной культуре найти нечто равное по внезапному раскрытию или, вернее, взрыву духовных сил, следовало бы вернуться к расцвету греческой трагедии в несколько десятков лет от Эсхилова Прометея до еврипидовой Алькестис или живописи Итальянского Возрождения от 70-х годов XV до 20-х XVI века, от «Весны» Боттичелли до «Преображения» Рафаэля.

Восемь веков с начала России до Петра мы спали; столетие от Петра до Пушкина просыпались, в полвека от Пушкина до Л. Толстого и Достоевского, вдруг проснувшись, пережили три тысячелетия западноевропейского человечества. Дух захватывает от этой быстроты пробуждения, подобной быстроте летящего в бездну камня. Л. Толстой и Достоевский – эти две вершины русской культуры – озарились первым лучом страшного солнца, которым не озарялась еще ни одна из вершин культуры западноевропейской, Это страшное солнце есть мысль о конце всемирной истории.

Я чувствую грозящую мне опасность сделать самое святое смешным, ибо для детей века сего, людей бесконечной середины, бесконечного «прогресса», продолжения мира, нет ничего смешнее, глупее, невероятнее, оскорбительнее, чем эта главная – мысль всего христианства – мысль о конце мира. Но я утешаюсь тем, что все равно сейчас никто или почти никто не услышит меня: слова, которые оглушают нас, подобно грому, – кажутся «людям века сего» чуть слышным шепотом.

«Близок всему конец». «Дети, – последнее время», – это повторял перед смертью столетний старец, любимый ученик Господень, возлежавший у сердца Его, слышавший тайну этого сердца, – Иоанн, «Сын Громов». Да, чем ближе к сердцу Господа, тем явственнее эта самая тайная мысль Его – мысль о конце.

Почти два тысячелетия прошло с тех пор, как сказано было это слово: «Близок всему конец» – а конца нет. – «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (Вт. посл. Петра III, 4). И теперь именно, более, чем когда-либо, люди думают, что и не будет вовсе конца, что слова Его придут скорее, чем небо и земля. Но если бы даже «центростремительной силы» у нашей планеты хватило еще на целых два тысячелетия – два мгновения перед лицом вечного – что из того? Мы все-таки не можем не видеть того, что увидели.

Подобно тем, кто, глядя с возвышения, видит над головами людей приближающееся к ним, но пока не видимое снизу стоящим в толпе, мы увидели над всеми грядущими веками и событиями историческими конец всемирной истории.

Признак нашего нового приближения ко Христу и есть эта вдруг сразу на всех крайних высших точках человеческого духа забрезжившая мысль о конце. «Der Mensch ist Etwas, das überwunden sein muss. – Человек есть то, что надо преодолеть», – так говорит Заратустра-Ницше. – «Род человеческий должен прекратиться», – соглашается с Ницше Л. Толстой. – «Конец мира идет», – соглашается и Достоевский.

Все трое точно сговорились в этом самом смешном и невероятном для современных людей бесконечного «прогресса», самом страшном и достоверном для нас пророчестве: «Близок всему конец».

Недаром то, что забрезжило на высочайших вершинах русской и всемирной культуры, совпадает с тем, что происходит в глубочайшей стихии русского народа: недаром в последние три века именно русский народ так упорно и неотступно, как ни один из народов западноевропейских, задумался о кончине мира.

Мы – «декаденты», «упадочники», хотя, может быть, и «декадентство» наше есть нечто родное, народное, русское – не извне, а изнутри идущее, не из Западной Европы, а из глубины, из самых кровных материнских недр русской земли (разве Достоевский, с точки зрения классического, академического Пушкина, не декадентнее всех нас?); может быть, и наше «декадентство» есть также нечто исторически-естественное, необходимое, ибо что же мы такое, как не естественный и необходимый конец русской литературы, которая сама есть конец чего-то еще большего? Пусть мы – самые немощные из немощных. «В

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org) немощи сила наша совершается». А сила наша в том, что никакими соблазнами бесконечной середины, бесконечного «прогресса» не соблазнит нас самый могущественный и современный из дьяволов. Мы не примем никакой середины, ибо верим в конец, видим конец, хотим конца, ибо мы сами – конец, или, по крайней мере, начало конца. В глазах наших – выражение, которого никогда еще не было в глазах человеческих; в сердцах наших – чувство, которого никто из людей не испытывал вот уже девятнадцать веков, с тех пор, как было видение отшельнику Патмоса:

«И Дух, и невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет: прииди! – Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! аминь.

Ей, гряди, Господи Иисусе!»

Мы – как былинки на самом краю обрыва, на слишком большой высоте, где уже ничего не растет. Там, внизу, в долинах, высокие дутэы уходят корнями глубоко в землю. А мы – слабые, малые, от земли чуть видные, открытые всем ветрам и бурям, почти лишенные корней, почти увядшие. Зато ранним утром, когда вершины дубов еще во мраке – мы уже светимся; мы видим то, чего никто не видит; мы первые видим Солнце великого дня; мы раньше всех говорим Ему:

«Ей, гряди, Господи!»

Примечания

1

Подчеркнуто Л. Толстым.

2

Подчеркнуто здесь и дальше мною.

3

Моя дорогая, моя нежная, моя бедная мать (фр.).

4

Лермонтов, «Мцыри», XVIII.

5

«Их воля против моей! Одно против одного – я вечен, как они» (нем.).

6

Мерзейшие гады (нем.).

7

Да здравствует вековечная война (фр.).

8

Сирийское слово, обозначающее богатство или земные блага.

9

Юридически, формально (лат.).

10

Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Религия [filosoff.org](http://filosoff.org)  
фактически, на деле (лат.).

11

Из-за чего они дрались? (англ.)

12

Настоящий большой мир (фр.).

13

Уничтожить бесчестье (фр.).

14

A. M. D. – Ave, Mater Dei (лат.), «Радуйся, Матерь Божия».

15

Свет небес (лат.).

16

Святая Роза (лат.).

17

«Новая жизнь», автобиографическая повесть данте (1292).

18

«Электричество», стихотворение З. Н. Гиппиус.

19

Дневник Корба «*Diarium itineris in Moscoviam*» издан в Вене (1700–1701 гг.).

20

У Достоевского ошибка: имя скопческого бога-саваофа не Иван, а Данила Филиппович.

21

Des veranderten Russlandes, II Theil. Hannover, 1730, pagg. 189–193.

22

«Он служит мне, и это налицо,  
И выбьется из мрака мне в угоду» (нем.).  
(«Фауст», «Пролог на небе» – пер. Б. Л. Пастернака.)

23

Математические начала (лат.).

24

Я не выдумываю гипотез (лат.).

25

Мне тебя чествовать? За что? (нем.)

26

«День гнева, этот день обратит мир в пепел» (лат.), начало католической заупокойной мессы.

27

Кант сделался идиотом (нем.).

28

«Воля к власти» (нем.), работа Ницше.

29

Свободный дух (нем.).

30

Свободный дух (фр.).

31

Маленький еврей (нем.).

32

Русский дворянин-семинарист и гражданин цивилизованного мира (фр.).

33

Выражение В. В. Розанова.

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!