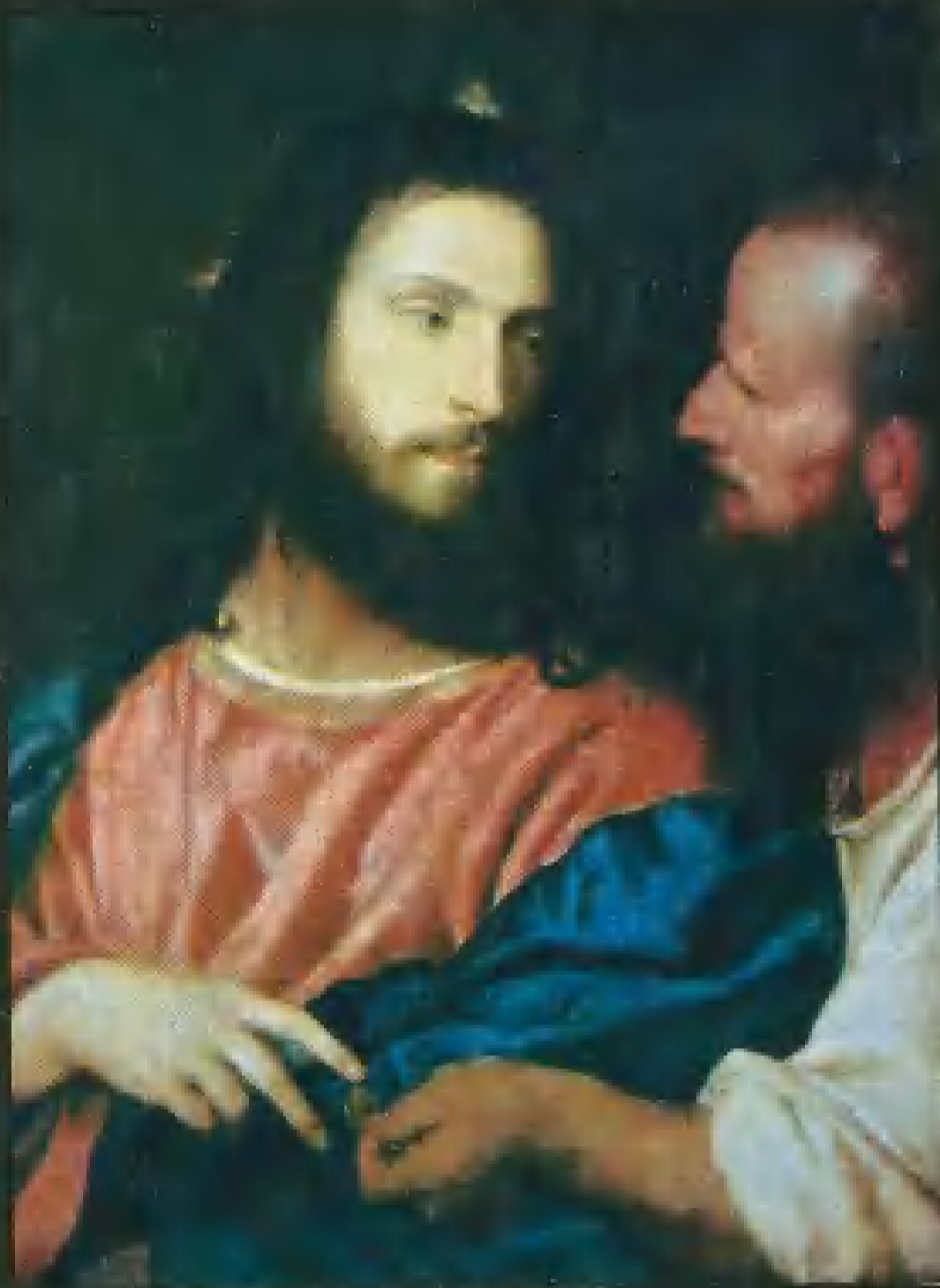


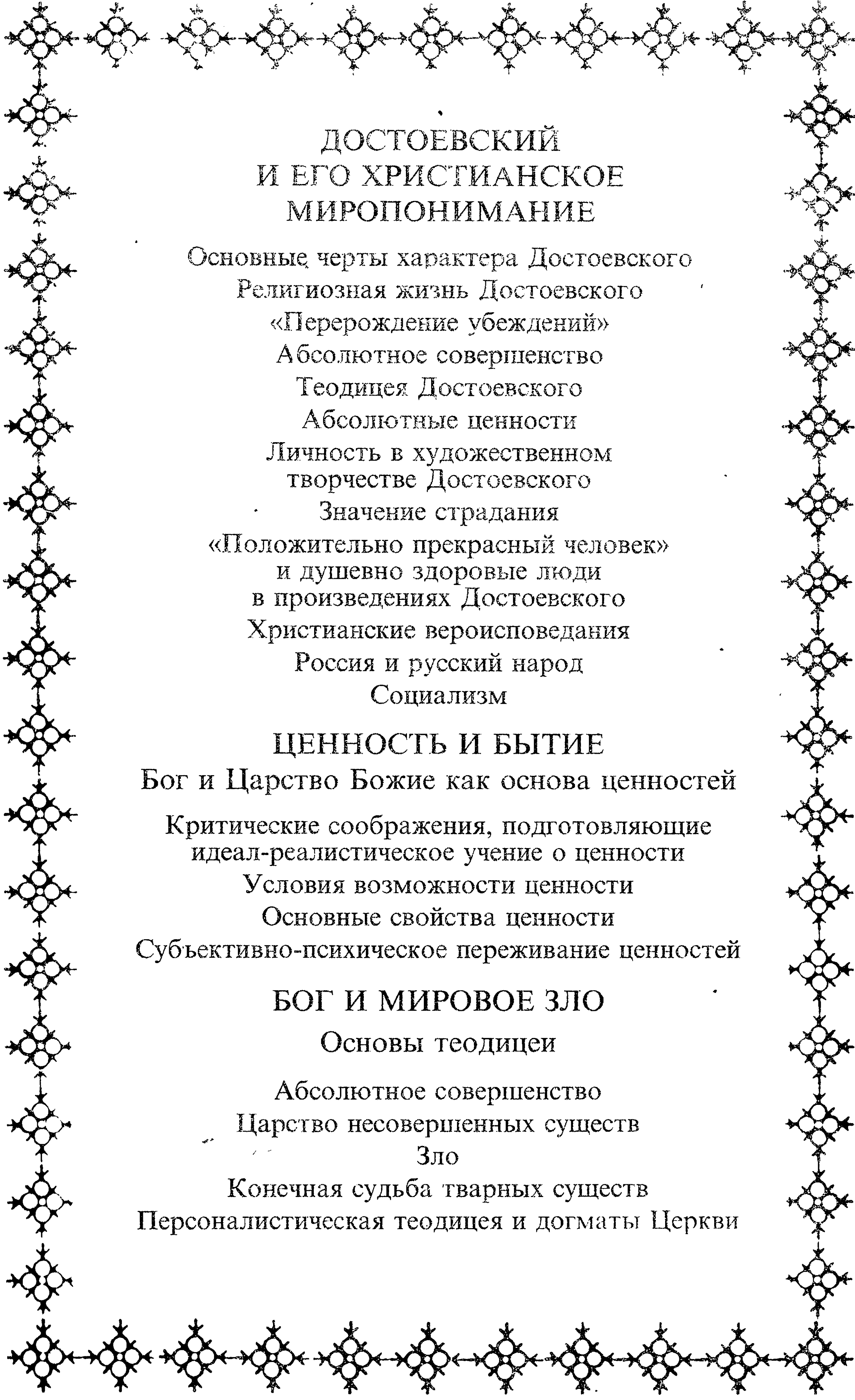
Библиотека  
этической  
мысли



Н.О. Лосский

БОГ  
И МИРОВОЕ ЗЛО

Библиотека  
этической  
мысли



## ДОСТОЕВСКИЙ И ЕГО ХРИСТИАНСКОЕ МИРОПОНИМАНИЕ

Основные черты характера Достоевского

Религиозная жизнь Достоевского

«Перерождение убеждений»

Абсолютное совершенство

Теодицея Достоевского

Абсолютные ценности

Личность в художественном  
творчестве Достоевского

Значение страдания

«Положительно прекрасный человек»

и душевно здоровые люди

в произведениях Достоевского

Христианские вероисповедания

Россия и русский народ

Социализм

## ЦЕННОСТЬ И БЫТИЕ

Бог и Царство Божие как основа ценностей

Критические соображения, подготовляющие  
идеал-реалистическое учение о ценности

Условия возможности ценности

Основные свойства ценности

Субъективно-психическое переживание ценностей

## БОГ И МИРОВОЕ ЗЛО

Основы теодицеи

Абсолютное совершенство

Царство несовершенных существ

Зло

Конечная судьба тварных существ

Персоналистическая теодицея и догматы Церкви

Н.О. Лосский

БОГ  
И МИРОВОЕ ЗЛО

Москва  
Издательство  
«Республика»  
1994

ББК 87.3

Л79

Составление

*А. П. Полякова, П. В. Алексеева,  
А. А. Яковлева*

Примечания

*Р. К. Медведевой*

**Лосский Николай Онуфриевич.**

Л79 Бог и мировое зло / Сост. А. П. Поляков, П. В. Алексеев, А. А. Яковлев.— М.: Республика, 1994.— 432 с.— (Б-ка этической мысли).

ISBN 5—250—02399—1

Книга знакомит с трудами выдающегося русского мыслителя Н. О. Лосского (1870—1965), в которых раскрываются ключевые положения его нравственной философии. Эти произведения, написанные в эмиграции, издаются в нашей стране впервые. Одно из них — «Бог и мировое зло», вышедшее в Праге в 1941 г., подверглось жесткой нацистской цензуре. В настоящем издании выброшенные цензурой места приводятся в примечаниях. Сборник завершается очерком о жизни и творчестве Н. О. Лосского, написанным его учеником С. А. Левицким

Л  $\frac{0301070000-012}{079(02)-94}$

ББК 87.3+87.7

ISBN 5 250 02399 1

© Издательство «Республика», 1994



ДОСТОЕВСКИЙ  
И ЕГО  
ХРИСТИАНСКОЕ  
МИРОПОНИМАНИЕ

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Уже сам факт появления книги Лосского о Достоевском вызовет большой интерес, ибо имя Лосского пользуется широкой известностью не только среди русских, но и среди иностранных его читателей и почитателей. В своих многочисленных и фундаментальных философских трудах Лосский построил систему мировоззрения, отличающуюся классической четкостью и последовательностью мысли.

Для русской философии главное значение Лосского заключается в том, что он явился первым русским мыслителем, которому удалось создать внутренне цельную и внешне законченную систему философского мировоззрения. Он совершил тот высший синтез «полноты духовных созерцаний Востока с логическим совершенством западной формы», который намечал в своих гениальных набросках Вл. Соловьев. Но значение Лосского не исчерпывается его заслугами перед русской мыслью. Его новая гносеологическая теория интуитивизма, впервые выраженная им в «Обосновании интуитивизма» (1906) и развитая затем в «Чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции» (1938), имеет эпохальное значение и для мировой мысли. Ибо Лосскому удалось совершить новый коперниковский переворот в гносеологии, в направлении преодоления дуализма между сознанием и бытием в акте интуиции как «созерцания предмета в подлиннике». Если Бергсон блестяще описал интуицию, то Лосский дал подлинное «Основание интуитивизма».

В книге «Мир как органическое целое» (1917) Лосский, руководствуясь идеей об «имманентности всего всему», построил новую систему метафизики, названную им «органическим идеал-реализмом». Выработанное им в этой книге понятие «субстанционального деятеля», безусловно, войдет в философский обиход будущего. В книге «Свобода воли» Лосским дана исключительно смелая, остроумная и глубинная концепция философского индетерминизма. В книгах «Ценность и бытие» (1931) и в недавно изданном труде «Условия абсолютного добра» (1947) Лосский дает свою теорию ценностей и свою «теономную этику», основывающуюся на усмотрении верховенства религиозных ценностей и дающую углубленный анализ структуры нравственных актов. Остальные работы Лосского мы можем привести лишь в порядке перечисления.

Необходимо отметить органичность философского пути Лосского: от гносеологии и логики он шел через метафизику и теорию ценностей

к этике и религиозной философии. В лице Лосского русская теоретическая философия принесла свой самый зрелый плод.

Интересно, что почти все крупнейшие русские философы как бы считали своим долгом писать книги о Достоевском. Именно русским философам более, чем профессиональным литературным критикам, обязаны мы лучшими книгами о величайшем русском художественном гении. Мало того, Достоевский был, по существу, впервые по достоинству понят и оценен именно философами — создателями русского религиозно-философского Ренессанса, т. е. тем поколением, которое было затронуто и пронизано влиянием Достоевского и Вл. Соловьева и в котором после позитивистической духовной летаргии проснулась жажда духовного, в том числе философского, творчества. При этом Розанов и Мережковский, отчасти Лев Шестов почти что начали свою творческую деятельность с исследований о Достоевском, а Бердяев и Булгаков написали свои исследования в процессе становления их философского мирозерцания. В отличие от них Лосский занялся Достоевским значительно позже того, как он написал свои основоположные философские труды.

В книге Лосского обращают на себя внимание две черты: ее энциклопедический и синтетический характер. В первых трех главах: «Основные черты характера Достоевского», «Религиозная жизнь Достоевского», «Перерождение убеждений» — дан, вероятно, самый обстоятельный, и притом проникновенный, анализ характера писателя, и прослежена с необычайной тщательностью его духовная биография. Эти главы дают богатейший материал — и больше чем только материал — для понимания и изучения личности писателя. Лосский использовал для своего труда, можно сказать, все материалы, которые только можно было «раскопать» в условиях эмиграции, при этом сам образ Достоевского воссоздан им с большим архитектурным искусством.

В дальнейших главах: «Абсолютное совершенство», «Теодицея Достоевского», «Мировое зло», «Значение страдания» и др. — Лосский дает психологически тонкую и философски глубокую интерпретацию основ религиозного миропонимания писателя. После трудов Мережковского, Розанова, Бердяева, Иванова и др. трудно как будто сказать что-либо принципиально новое о мировоззрении писателя. Однако можно утверждать, что Лосскому удалось дать наиболее полную панораму мировоззрения Достоевского: его книга свободна от многих односторонностей, в которые соблазнительно впасть при философском анализе его творчества. В противоположность Мережковскому и Розанову, излишне иррационализировавшим и без того иррациональный мир Достоевского и, пожалуй, чересчур подчеркивавшим хаотическое начало в нем, Лосский освещает Достоевского примиряющим в «высшей гармонии духа» светом своего целостного разума. Отнюдь не умаляя трагического характера мироощущения писателя, он не абсолютизирует его «философии трагедии», не стремится сделать из Достоевского стопроцентного экзистенциалиста. Глубоко проникая в темные глубины мира сознания писателя, он не заражается теми «соблазнами свободы», против которых и сам писатель, может быть, не выработал при жизни достаточного иммунитета и которому в известной степени поддавались



такие представители трагического мироощущения, как Шестов и Бердяев. Нельзя отрицать, что Бердяев и Вяч. Иванов, как люди пророческого духа, в высшей степени созвучны Достоевскому. С другой стороны, их толкование Достоевского нередко чересчур субъективно и тень их собственного трагического мировоззрения (особенно у Бердяева) иногда заслоняет гармонический катарсис («осанну»), к которому все-таки был устремлен дух писателя.

Лосский именно и стремится вскрыть ту «невидимую гармонию», ту «осанну», которая составляет сердцевину мировоззрения писателя, несмотря на все видимые «горнила сомнений» и трагические раздвоения сознания в нем. Там, где Лосский не мог найти достаточной опоры для такого синтеза в мировоззрении писателя (например, в проблеме теодицеи), он становится на твердую почву в своем собственном мировоззрении, стремясь показать, что Достоевский не дал «синтетических» формулировок только потому, что он не был профессиональным философом, что, впрочем, более чем компенсируется гениальной и философски значимой диалектикой его художественных образов. Пользуясь таким методом, Лосский находит в Достоевском не только выразителя антиномий «Содома и Мадонны, человекобога и Богочеловека», но прежде всего христиански-православный «Столп и утверждение истины». Истолковывать Достоевского в духе трагического мировоззрения гораздо благодарнее и литературно эффектнее, чем видеть в нем сверх того утвердителя истинно христианского миропонимания. Труднейшая задача для моралиста — апология Добра без налета скуки — удалась Лосскому самым блестящим образом. Приводим слова самого автора по этому поводу: «Этический скептицизм, сопутствуемый более или менее остроумными отрицаниями, более эффектен, чем защита положительных учений. Он придает человеку видимость глубокого ума. Повседневное добро, без которого даже и одного дня не прожить, привычно нам, как воздух, поэтому мы и не умеем ценить его по достоинству».

В свете гармонического мировоззрения самого философа мы прозреваем «невидимую гармонию», которой освещено изнутри творчество Достоевского, лучше и полнее, чем в груди какого-либо иного исследователя, что особенно ценно в наше время, когда так принято говорить о хаосе и дисгармониях, якобы составляющих главную характеристику «русской души», особенно в лице Достоевского.

Духовные снобы, вероятно, найдут книгу Лосского недостаточно парадоксальной и потому недостаточно экстравагантной. Но и они не смогут отрицать ценности мастерских анализов, сделанных Лосским.

Главное же — помимо своей информационной и философской ценности эта книга имеет огромную воспитательную ценность. В Лосском мы чувствуем не только исследователя Достоевского, но и духовный гармонический центр, мыслителя, примиряющего сомнения ума и запросы веры в своем собственном христианском миропонимании. А писать о Достоевском без опоры в своем собственном мировоззрении — значило бы написать «разыгранный фрейшиц перстами робких учениц». О Достоевском можно сказать то же, что было в свое время сказано о Канте: «Понять Достоевского — значит выйти за его пределы».

Но именно потому, что Лосский сам преодолел в своем мировоззрении даже самые утонченные соблазны ума, ему удалось дать исключительно мастерские анализы «отрицательных героев» Достоевского — Ивана Карамазова, Версилова и особенно Ставрогина, которого он, вслед за Вяч. Ивановым, лишает «гордо-демонического» ореола. (Лосский использовал здесь свой собственный этюд «О природе сатанинской по Достоевскому», напечатанный в тридцатых годах в «Современных Записках».)

В противоположность большинству исследователей, односторонне сосредоточивавшихся на анализе отрицательных героев, Лосский посвящает большое внимание анализу положительных героев. В особенности его анализ характера и смысла судьбы князя Мышкина выполнен им с большой тонкостью.

Ссылаясь на исследования психиатра Осипова, Лосский приходит к парадоксально звучащему теперь утверждению, что даже отрицательные герои Достоевского — отнюдь не душевнобольные, а только «невротики» и что в творчестве писателя дано достаточное количество душевно вполне нормальных лиц. Таким образом он подрывает установившийся односторонний миф о Достоевском как о больном гении.

В противовес распространенному взгляду на писателя как на «проповедника страдания» Лосский справедливо утверждает, что «проповеди патологической любви к страданию у Достоевского мы нигде не находим. Там, где он возвеличивает страдание, он имеет в виду страдание как неизбежное следствие нравственного зла, очищающее душу от этого зла».

В предисловии не место давать отчет о всех особенно ценных сторонах книги Лосского. Поэтому мы заканчиваем наш краткий обзор выражением уверенности в том, что в книге Лосского о Достоевском даже и взыскательному читателю откроется много нового и поучительного и многие старые истины духа предстанут ему в новом свете.

Книга Лосского о Достоевском — одна из лучших книг, когда-либо написанная на эту вечно актуальную тему.

*С. Левицкий*

## ОТ АВТОРА

Во избежание возможных недоразумений я скажу несколько слов о том, как и когда возникла моя книга «Достоевский и его христианское миропонимание». В течение всей своей жизни я был в дружеских отношениях с Николаем Васильевичем Тесленко, известным присяжным поверенным. Осенью 1881 г. мы вместе поступили в первый класс Витебской классической гимназии. Имение родителей Тесленко находилось в пяти верстах от именьица моей матери в Невельском уезде Витебской губернии. После большевистской революции Тесленко жил в Париже, а я часто приезжал в Париж из Праги. Во время одной из встреч Николай Васильевич сказал мне, что я должен написать книгу о христианстве, вроде книги Шатобриана «Гений христианства» \*. Я понимал, что такой книги я написать не могу, не имея достаточных знаний о христианстве. Но в течение многих лет, читая и перечитывая Достоевского, я делал записи о важнейших идеях его. Совет Тесленко навел меня на мысль, что я могу изобразить великие достоинства христианства посредством гения Достоевского. В 1939 г. книга моя была закончена, но напечатать ее по-русски не было возможности, потому что началась война. В 1942 г. мне была предложена кафедра философии в Братиславе, в Словакии. Протестантское общество «Tranoscius» напечатало мою книгу в 1944 г. в переводе на словацкий язык.

*Н. Лосский*

Лос-Анджелес, Калифорния,  
9 мая 1952 г.

# Часть I

## ЛИЧНОСТЬ ДОСТОЕВСКОГО

### Глава первая

#### ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА ДОСТОЕВСКОГО

Федор Михайлович Достоевский (30.X.1821—28.I.1881) с начала и до конца жизни проявлял во всем своем поведении и характере чрезвычайное, иногда прямо-таки адское самолюбие, самостоятельность убеждений и поступков, упорство в отстаивании своих убеждений, свободолюбие и чуткость ко всякому притеснению.

В детстве маленький Федя во всех своих проявлениях был, по словам родителей, «огонь»; он любил показывать ловкость и силу; устраивая игры в «диких», в Робинзона, он всегда предводительствовал. Однажды, когда он, не любя подчиняться чужому авторитету, резко отстаивал свои убеждения, отец пророчески сказал ему: «Эй, Федя, уймись; несдобровать тебе... быть тебе под красною шапкой»<sup>1</sup>.

Наклонность жить в мире фантазии обнаруживается у Достоевского очень рано. Совсем ребенком он с увлечением слушает, как отец читает матери романы Редклиф. Он любит читать путешествия, романы Вальтера Скотта, мечтает о путешествиях по Востоку и в шестнадцатилетнем возрасте пытается написать роман из венецианской жизни.

Выйдя из родительской семьи, в Инженерном училище, на службе, потом на каторге, самолюбивый Достоевский обособляется от толпы товарищей, навязанных ему обстановкою. Он ведет преимущественно уединенную жизнь и уходит в мир своей фантазии. Герой повести «Хозяйка», оторвавшийся от действительности и одиноко живущий своими фантастическими грезами, похож на Достоевского в эту пору его жизни. Он пишет в это время «Хозяюку» и, по-видимому, имея в виду себя, а также главное лицо своей повести, говорит в письме к брату Михаилу: «Вне должно быть уравновешено с внутренним. Иначе, с отсутствием внешних явлений, внутреннее возьмет слишком опасный верх. Нервы и фантазия займут очень много места в существе. Всякое внешнее явление с непривычки кажется колоссальным и пугает как-то. Начинаешь бояться жизни»<sup>2</sup>.

Обособление Достоевского от товарищей вовсе не есть следствие равнодушия к людям или черствости сердца. Наоборот, он живо воспринимает чужую жизнь; он легко проникает в сокровенные тайники характера не только людей, но и животных; особенно чуток он к чужому

<sup>1</sup> А. М. Достоевский. «Воспоминания», стр. 43, 56, 71 \*. Красная шапка — форма сибирских штрафных батальонов.

<sup>2</sup> Достоевский. Письма, I т., № 44, стр. 106. В дальнейшем, ссылаясь на письма, я буду указывать лишь номер письма. Об автобиографическом значении «Хозяюки» см. статью А. Бема «Драматизация бреда» в сборниках «О Достоевском», I т., ред. А. Бема.

страданию. Удаление его от шумной толпы товарищей объясняется тем, что он недоволен действительностью, слишком далекою от идеала и часто наносящею удары его самолюбию. В живое общение он вступает только с избранными, например с Шидловским или с лицами, приглашенными им. Так, д-р Яновский рассказывает, что Достоевский любил в 1846—49 гг. устраивать обеды для своих приятелей где-либо в ресторане, произносить при этом речи и оживленно обсуждать в этих собраниях литературные произведения<sup>1</sup>.

Достоевский страстно хочет любить и быть любимым, он считает себя человеком «с нежным сердцем, но не умеющим высказывать свои чувства»<sup>2</sup>. Во все периоды своей жизни он жалуется на свой скверный отталкивающий характер: «иногда, когда сердце мое плавает в любви, не добьешься от меня ласкового слова» (к брату Михаилу, I, № 44). Неудивительно поэтому, что свою жажду любви он удовлетворяет в мечтах и изливает ее в таких повестях, как «Белые ночи», «Неточка Незванова», «Хозяйка», «Бедные люди», «Маленький герой». А сколько таких воображаемых сцен, как беседы с любимой девушкой в «Белых ночах», осталось не претворенными в повесть.

Когда исключительные условия, или семейная связь, или просто привычка снимают преграду между Достоевским и людьми, нежность его души и доброта обнаруживается ярко и сильно. В Тобольске приговоренный к каторге Ястржембский был близок к самоубийству; его удержало от этого поступка влияние Достоевского, который обнаружил в этом деле мужественную натуру с женственной мягкостью<sup>3</sup>.

Множество фактов свидетельствует о его чрезвычайной доброте. Приятель молодости Достоевского д-р Ризенкамф говорит: «Федор Михайлович принадлежал к тем личностям, около которых живетя всем хорошо, но которые сами постоянно нуждаются. Его обкрадывали немилосердно, но, при своей доверчивости и доброте, он не хотел вникать в дело и обличать прислугу и ее приживалок, пользовавшихся его беспечностью». Когда в 1843 г. Достоевский и Ризенкамф наняли общую квартиру, «самое сожительство с доктором чуть было не обратилось для Федора Михайловича в постоянный источник новых расходов. Каждого бедняка, приходившего к доктору за советом, он готов был принять как дорогого гостя».

«Все забитое судьбою, несчастное, хворое и бедное находило в нем особое участие,— рассказывает барон А. Е. Врангель,— его совсем из ряда выдающаяся доброта известна всем близко знавшим его; снисходительность Ф. М. к людям была как бы не от мира сего»<sup>4</sup>.

Узнав о страшной нищете одной вдовы, оставшейся после смерти мужа с тремя детьми 11, 7 и 5 лет, Достоевский из жалости взял ее к себе прислугою со всеми детьми. Анна Григорьевна Достоевская пишет об этом случае: «Федосья со слезами на глазах рассказывала мне, еще

<sup>1</sup> Воспоминания о Достоевском. «Русский Вестник», 1885, апрель.

<sup>2</sup> А. Г. Достоевская. «Воспоминания», стр. 47\*.

<sup>3</sup> О. Миллер. Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского, 127 стр. в книге «Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского», 1883.

<sup>4</sup> Барон А. Е. Врангель. Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири 1854—1856 гг. СПб., 1912, стр. 35.

невесте, какой добрый Ф. М. Он, по ее словам, сидя ночью за работой и заслышав, что кто-нибудь из детей кашляет или плачет, придет, закроет ребенка одеялом, успокоит его, а если это ему не удастся, то ее разбудит»<sup>1</sup>.

Он заботится об отдыхе прислуги. Испытывая самые тяжелые денежные затруднения, он тем не менее ежемесячно помогал семье своего любимого брата Михаила после его смерти. Особенно удивительна его постоянная забота о пасынке Павле Исаеве и материальная поддержка его даже тогда, когда этот молодой человек проявляет нахальную требовательность, продает по частям любимую библиотеку своего отчима во время его долгого пребывания за границей, получает места по протекции отчима и через месяц-два теряет их вследствие дерзкого отношения к начальству и т. п. Все каверзы пасынка Достоевский переносит с изумительною кротостью и долготерпением.

Прозящим милостыню Достоевский никогда не отказывал в помощи.

«Случается,— рассказывала жена его,— когда у моего мужа не найдется мелочи, а попросили у него милостыню вблизи нашего подъезда, то он приводил нищих к нам на квартиру и здесь выдавал деньги» (стр. 220). В 1879 г. какой-то пьяный крестьянин ударил на улице Достоевского по затылку с такою силою, что он «упал на мостовую и расшиб себе лицо в кровь».

«В участке Федор Михайлович просил полицейского офицера отпустить его обидчика, так как он его прощает».

Однако протокол был уже составлен и делу был дан ход. Мировому судье Достоевский заявил, что прощает обидчика и просит не подвергать его наказанию. Судья, снисходя к просьбе Достоевского, все же приговорил крестьянина «за произведение шума» и беспорядка на улице к денежному штрафу в 16 рублей, с заменою арестом при полиции на четыре дня. Достоевский подождал своего обидчика у подъезда и дал ему 16 рублей для уплаты штрафа.

Защищая Достоевского против навета Н. Н. Страхова \*, жена его пишет:

«Федор Михайлович был человеком беспредельной доброты. Он проявлял ее в отношении не одних лишь близких ему лиц, но и всех, о несчастьи, неудаче или беде которых ему приходилось слышать. Его не надо было просить, он сам шел со своею помощью. Имея влиятельных друзей (К. П. Победоносцева, Т. И. Филиппова, И. А. Вышнеградского), муж пользовался их влиянием, чтобы помочь чужой беде. Скольких стариков и старух поместил он в богадельни, скольких детей устроил в приют, скольких неудачников определил на места. А сколько приходилось ему читать и исправлять чужих рукописей, сколько выслушивать откровенных признаний и давать советы в самых интимных делах. Он не жалел своего времени, ни своих сил, если мог оказать ближнему какую-либо услугу. Помогал он и деньгами, а если их не было, ставил свою подпись на векселях и, случалось, платился за это. Доброта Федора Михайловича шла иногда вразрез с интересами нашей семьи, и я подчас

<sup>1</sup> А. Достоевская. «Воспоминания», 78.

досадовала, зачем он так бесконечно добр, но я не могла не приходиться в восхищение, видя, какое счастье для него представляет возможность сделать какое-либо доброе дело».

Человек болезненно самолюбивый, имеющий приятелей, но не подлинных друзей, съеживающийся от постоянных столкновений с людьми, но вместе с тем ищущий любви и ласки нередко удовлетворяет эту потребность своей души путем общения с детьми. Достоевский особенно нежно любил и понимал детскую душу.

«Я ни прежде, ни потом,— говорит Достоевская,— не видала человека, который бы так умел, как мой муж, войти в мирозерцание детей и так их заинтересовать своею беседою. В эти часы Федор Михайлович сам становился ребенком».

Рассказывая о длинной поездке всей своей семьи в Курскую губернию летом 1877 г., Достоевская говорит:

«Меня прямо поражала способность мужа успокоить ребенка: чуть, бывало, кто из троих начинал капризничать, Федор Михайлович являлся из своего уголка (он садился в том же вагоне, но поодаль от нас), брал к себе капризничавшего и мигом его успокаивал. У мужа было какое-то особое умение разговаривать с детьми, войти в их интересы, приобрести доверие (и это даже с чужими, случайно встречавшимися детьми) и так заинтересовать ребенка, что тот мигом становился весел и послушен. Объясняю это его всегдашнюю любовь к маленьким детям, которая подсказывала ему, как в данных обстоятельствах следует поступать».

Чуткий к чужим страданиям вообще, Достоевский особенно болел душою за детей, узнавая о случаях притеснения их. Он следит за судебными процессами, возбуждаемыми против родителей, истязующих своих детей. Из этих процессов он взял материал для «бунта» Ивана Карамазова против мира, в котором возможны невыносимые страдания невинных детей:

«Есть такие секущие, которые разгорячаются с каждым ударом до сладострастия, до буквального сладострастия, с каждым последующим ударом все больше и больше, все прогрессивнее. Секут минуту, секут, наконец, пять минут, секут десять минут, дальше — больше, чаще, садче. Ребенок кричит, ребенок, наконец, не может кричать, задыхается: «Папа, папа, папочка, папочка». Тут именно незащищенность-то этих созданий,— говорит Достоевский,— и соблазняет мучителей, ангельская доверчивость дитяти, которому некуда деться и не к кому идти,— вот это-то и распалает гадкую кровь истязателя. Во всяком человеке, конечно, таится зверь — зверь гневливости, зверь сладострастной распалемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и прочего».

Человек, измученный видением зла в мире и неспособный создать себе в своей общественной жизни среду дружеских отношений вследствие своей неуживчивости и требовательности, с душою мягкой, но не умеющею проявляться мечтает основать семью как уголок мира, в котором легче может быть осуществлен идеал любви. После смерти своей первой жены, брак с которой был неудачен, Достоевский в течение двух лет делает пять предложений (Сусловой, Корвин-Круковской, Иванчиной-

Писаревой, Ивановой и Сниткиной). В отношениях к Иванчиной-Писаревой, Ивановой и Сниткиной нет и следа страстной влюбленности: делая предложение, Достоевский просто руководится желанием во что бы то ни стало иметь прочную семью. Он говорит, что если пришлось бы выбирать, жениться ли на умной или доброй: «возьму добрую, чтоб меня жалела и любила». В молодости, в возрасте 26 лет, он сказал Яновскому:

«Люблю не юбку, а, знаете ли, чепчик люблю, чепчик вот такой, какие носит Евгения Петровна», почтенная мать семейства, жена художника-академика Н. А. Майкова, мать приятеля Достоевского поэта Аполлона Николаевича Майкова. Эти слова произнесены были приблизительно через год после того, как Достоевский, когда у него закружилась голова в пору кратковременного литературного успеха, познакомился, быть может, с сомнительными женщинами, а потом увлекся на несколько месяцев красавицею Панаевой. Он писал тогда брату Михаилу:

«Минушки, Кларушки, Марианцы и т. п. похорошели донельзя, но стоят страшных денег. На днях Тургенев и Белинский разбранили меня в прах за беспорядочную жизнь». «Вчера я в первый раз был у Панаева и, кажется, влюбился в жену его. Она умна и хорошенькая, вдобавок любезна и пряма донельзя» (№ 31, 16.XI.1845).

Женившись на Анне Григорьевне Сниткиной, Достоевский в начале брачной жизни часто проявлял в отношении к молодой жене отрицательные черты своего характера, нередко ссорился с нею, кричал на нее и даже заявлял ей в одной из ссор, что жена — «естественный враг своего мужа»<sup>1</sup>. Через два месяца после свадьбы в письме к Сусловой, связь с которой была разорвана не Достоевским, а самою Суисловою, он объясняет свою женитьбу тем, что после смерти брата Михаила ему было «ужасно скучно и тяжело жить», он пригласил стенографистку и, заметив ее любовь к себе, «предложил ей за меня выйти»; Сусловой же он говорит: «я не к дешевому необходимому счастью приглашаю тебя», уважаю тебя «за твою требовательность, «друг вечный» (№ 265, 23.IV.1867). По-видимому, свой брак он расценивает как дешевое необходимое счастье. Однако дальнейшая жизнь с доброю и умною женою, понимавшею величие гения своего мужа и прощавшею ему его недостатки, принесла такие глубокие переживания, которые создали неразрывное сочетание двух душ. Первым серьезным испытанием были страдания Анны Григорьевны во время трудных родов в марте 1868 г. в Женеве.

«В лице Федора Михайловича выражалось,— пишет Достоевская,— такое мучение, такое отчаяние, по временам я видела, что он рыдает, и я сама стала страшиться, не нахожусь ли я на пороге смерти, и, вспоминая мои тогдашние мысли и чувства, скажу, что жалела не столько себя, сколько бедного моего мужа, для которого смерть моя могла бы оказаться катастрофой. Я сознавала тогда, как много самых пламенных надежд и упований соединял мой дорогой муж на мне и нашем будущем ребенке. Внезапное крушение этих надежд,

<sup>1</sup> А. Г. Достоевская. «Дневник», 34 \*.



при стремительности и безудержности характера Федора Михайловича, могло стать для него гибелью».

Когда родилась дочь, которую назвали Софией, Достоевский «благословенно перекрестил Соню, поцеловал сморщенное личико и сказал: «Аня, погляди, какая она у нас хорошенькая!» Я тоже перекрестила и поцеловала девочку и порадовалась на своего дорогого мужа, видя на его восторженном и умиленном лице такую полноту счастья, какой доселе не приходилось видеть».

«Федор Михайлович,— продолжает Достоевская,— оказался нежнейшим отцом: он непременно присутствовал при купании девочки и помогал мне, сам завертывал ее в покойное одеяльце и зашпиливал его английскими булавками, носил и укачивал ее на руках и, бросая свои занятия, спешил к ней, чуть только слышит ее голосок».

Он «целыми часами просиживал у ее постельки, то напевая ей песенки, то разговаривая с нею, причем, когда ей пошел третий месяц, он был уверен, что Сонечка узнает его, и вот что он писал А. Н. Майкову от 18 мая 1868 года: «Это маленькое трехмесячное создание, такое бедное, такое крошечное,— для меня было уже лицо и характер. Она начинала меня знать, любить и улыбалась, когда я подходил. Когда я своим смешным голосом пел ей песни, она любила их слушать. Она не плакала и не морщилась, когда я ее целовал. Она останавливалась плакать, когда я подходил».

К сожалению, это счастье длилось недолго. На третьем месяце своей жизни девочка заболела воспалением легких и скончалась.

«Глубоко потрясенная и опечаленная ее кончиною,— пишет Достоевская,— я страшно боялась за моего несчастного мужа: отчаяние его было бурное, он рыдал и плакал, как женщина, стоя пред остывшим телом своей любимицы, и покрывал ее бледное личико и ручки горячими поцелуями. Такого бурного отчаяния я никогда более не видала. Обоим нам казалось, что мы не вынесем нашего горя».

После этого удара Достоевские не могли оставаться в Женеве и недели через две переехали в Веве.

«Пароход, на котором нам пришлось ехать,— пишет Достоевская,— был грузовой, и пассажиров на нашем конце было мало. День был теплый, но пасмурный, под стать нашему настроению. Под влиянием прощания с могилкой Сонечки Федор Михайлович был чрезвычайно растроган и потрясен, и тут, в первый раз в жизни (он редко роптал), я услышала его горькие жалобы на судьбу, всю жизнь его преследовавшую. Вспоминая, он мне рассказывал про свою печальную одинокую юность после смерти нежно им любимой матери, вспомнил насмешки товарищей по литературному поприщу, сначала признавших его талант, а затем жестоко его обидевших. Вспоминал про каторгу и о том, сколько он выстрадал за четыре года пребывания в ней. Говорил о своих мечтах найти в браке своем с Марьей Дмитриевной столь желанное семейное счастье, которое, увы, не осуществилось: детей от Марии Дмитриевны он не имел, а ее «странный, мнительный и болезненно фантастический характер» был причиной того, что он был с нею очень несчастлив. И вот теперь, когда это «великое и единственное человеческое счастье иметь родное дитя» посетило его и он имел возможность сознать и оценить это

счастье, злая судьба не пощадила его и отняла от него столь дорогое ему существо. Никогда ни прежде, ни потом не пересказывал он с такими мелкими, а иногда трогательными подробностями те горькие обиды, которые ему пришлось вынести в своей жизни от близких и дорогих ему людей.

Я пыталась его утешать, просила, умоляла его принять с покорностью ниспосланное нам испытание, но, очевидно, сердце его было полно скорби, и ему необходимо было облегчить его хотя бы жалобой на преследовавшую его всю жизнь судьбу. Я от всего сердца сочувствовала моему несчастному мужу и плакала с ним над столь печально сложившеюся для него жизнью. Наше общее глубокое горе и задушевная беседа, в которой для меня раскрылись все тайники его наболевшей души, как бы еще теснее соединили нас».

Через полтора года у Достоевских в Дрездене родилась вторая дочь — Любовь.

«С появлением на свет ребенка счастье снова засияло в нашей семье», — говорит Достоевская. Н. Н. Страхову Достоевский пишет:

«Ах, зачем, зачем вы не женаты и зачем у вас нет ребенка, многоуважаемый Николай Николаевич. Клянусь вам, что в этом три четверти счастья жизненного, а в остальном разве одна четверть»<sup>1</sup>.

После нескольких лет семейной жизни Достоевский часто говорит своей жене, что они «срослись душою», пишет ей: «Ты слилась со мной в одно тело и в одну душу» (№ 562, 24.VII, 76), считает ее «красавицею» (Письма к жене, № 140, 144). В семье своей Достоевский нашел и осуществил свой идеал любви человека к человеку, единомудушной жизни и готовности жертвовать собою для других. Здесь он мог сполна проявить всю нежность, таившуюся в глубине его души. Но, конечно, свою потребность в осуществлении совершенного добра Достоевский не мог удовлетворить целиком одною лишь семейною жизнью. Смолоду его увлекает идеал абсолютного совершенства не только в личной и семейной жизни, но и в жизни общественной и всемирной. Все «великое и прекрасное» волнует его до глубины души; он ищет абсолютного добра, не запятнанного ни малейшею примесью эгоистической ограниченности и какого бы то ни было зла; иными словами, он ищет добра, осуществимого не иначе как в Царстве Божием. Девятнадцатилетним юношею он пишет брату Михаилу: «...я вызубрил Шиллера, говорил им, бредил им»; он старается понять и найти в жизни «благородного, пламенного Дон-Карлоса, и Маркиза Позу, и Мортимера»; имя Шиллера, говорит он, «стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний». В том же письме он восторгается величием образов в трагедиях Корнеля и Расина. «Прочти, — советует он брату, — особенно разговор Августа с Cinna \*, где он прощает ему измену (но как прощает!). Увидишь, что так только говорят оскорбленные Ангелы» (1, № 16, 1.I.1840).

Такие вкусы и интересы, какие проявляет молодой Достоевский, неизбежно приводят к увлечению проблемами общественной жизни. Страстное искание путей к осуществлению социальной справедливости

<sup>1</sup> № 344, 26.II.1870; см. также письмо к Врангелю, № 241, 18.II.1866.

одушевляло Достоевского с юности до конца жизни. В «Дневнике Писателя» он рассказывает, как в мае 1837 г., будучи шестнадцатилетним юношей, он ехал с отцом и братом Михаилом в Петербург определяться в Инженерное училище. Путешествие длилось почти неделю.

«Мы с братом стремились тогда в новую жизнь, мечтали об чем-то ужасно, обо всем «прекрасном и высоком» — тогда это словечко было еще свежо и выговаривалось без иронии. И сколько тогда было и ходило таких прекрасных словечек! Брат писал стихи, каждый день стихотворения по три, и даже дорогой, а я непрерывно в уме сочинял роман из венецианской жизни. И вот раз, перед вечером, мы стояли на станции, на постоялом дворе. Прямо против постоялого двора, через улицу, приходился станционный дом. Вдруг к крыльцу его подлетела курьерская тройка и выскочил фельдъегерь в полном мундире, с узенькими тогдашними фалдочками назад, в большой трехугольной шляпе. Фельдъегерь был высокий, чрезвычайно плотный и сильный дедина с багровым лицом. Он пробежал в станционный дом и, уж наверно, «хлопнул» там рюмку водки. Между тем к почтовой станции подкатила новая переменная лихая тройка, и ямщик, молодой парень лет двадцати, держа в руке армяк, сам в красной рубахе, вскочил на облучок. Тотчас же выскочил и фельдъегерь, сбежал со ступенек и сел в тележку. Ямщик тронул, но не успел он и тронуть, как фельдъегерь приподнялся и молча, безо всяких каких-нибудь слов поднял свой здоровенный правый кулак и сверху больно опустил его в самый затылок ямщика. Тот весь тряхнулся вперед, поднял кнут, изо всей силы охлестнул коренную. Лошади рванулись, но это вовсе не укротило фельдъегеря. Тут был метод, а не раздражение, нечто предвзятое и испытанное многолетним опытом, и страшный кулак взвился снова и снова ударил в затылок. Затем снова и снова, и так продолжалось, пока тройка не скрылась из виду. Разумеется, ямщик, едва державшийся от ударов, непрерывно и каждую секунду хлестал лошадей, как бы выбитый из ума, и наконец нахлестал их до того, что они неслись как угорелые. Наш извозчик объяснил мне, что и все фельдъегеря почти так же ездят, а что этот особенно, и его уже все знают. Эта отвратительная картина осталась в воспоминаниях моих на всю жизнь. Я никогда не мог забыть фельдъегеря и многое позорное и жестокое в русском народе как-то поневоле и долго потом склонен был объяснять, уж конечно, слишком односторонне».

«Я никогда не мог понять мысли, что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитие, а остальные девять десятых должны лишь послужить к тому материалом и средством, а сами оставаться во мраке. Я не хочу мыслить и жить иначе, как с верой, что все наши девяносто миллионов русских (или там сколько их народится) будут все когда-нибудь образованы, очеловечены и счастливы»<sup>1</sup>.

В возрасте 25 лет, познакомившись с Белинским, Достоевский под влиянием бесед с ним стал интересоваться идеями социализма, нравственно обоснованного и проникнутого возвышенными гуманными настроениями. В 1847 г. он стал посещать собрания кружка «петрашевцев», члены которого увлекались главным образом идеями социализма Фурье.

<sup>1</sup> «Дневник Писателя», 1876, январь.

Участие в этом кружке едва не закончилось для Достоевского смертною казнию и привело его к каторге.

Глубокие потрясения, перенесенные им, и расширение опыта благодаря жизни среди простого народа сначала на каторге, а потом среди солдат на военной службе в Сибири произвели существенные изменения в мировоззрении Достоевского. Он понял недостатки социализма как попытки *внутренно* усовершенствовать человечество *внешними* средствами новой социальной системы. Он и раньше догадывался, что это невозможно. Образ Христа, любимый им и раньше, выдвинулся теперь для него на первый план. Жажда социальной справедливости продолжает сохраняться в нем, но средства для осуществления ее он ищет в области духа, а не во внешнем строе общества. Любовь к России и русскому народу, всегда присущая Достоевскому, вместе с христианскими идеалами выдвинулась в мировоззрении и деятельности его на первое место. Он мечтает о «всепримирении народов» с помощью России.

Службу России и всему человечеству Достоевский осуществил после каторги не участием в революционном кружке, а своим гениальным художественным творчеством и писанием публицистических статей. Под конец жизни Достоевский стал для множества людей духовным руководителем: ежедневно он получал письма со всех концов России и принимал посетителей, просивших совета, наставления, указания жизненного пути. Эта деятельность Достоевского была подобна общественному служению русского «старца» в монастыре, вроде старца Амвросия, виденного им в Оптиной пустыни, или сотворенного его фантазией старца Зосимы в «Братьях Карамазовых».

Мечты и мысли Достоевского о всемирном счастье, увлекавшие его в течение всей жизни, достигли наиболее яркого выражения за полгода до его кончины в речи о Пушкине, произнесенной 8 июня 1880 г. В конце ее он уверенно говорит:

«Будущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное Слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону».

Божественная гармония, снимающая все противоречия, была для Достоевского не абстрактною мыслью и не бесплотною мечтою фантазии, а живою *данною опыта*, настолько превосходящего условия земной жизни, что видение ее заканчивалось для него утратою сознания. Об этом опыте, предшествующем эпилептическому припадку, Достоевский рассказывает в романе «Идиот» от имени князя Мышкина.

«В эпилептическом состоянии его была одна степень почти пред самым припадком (если только припадок приходил наяву), когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти

удесятерялось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной, гармоничной радости и надежды. Но эти моменты, эти проблески были еще только предчувствием той окончательной секунды (никогда не более секунды), с которой начинался самый припадок. В здоровом состоянии он часто говорил сам себе: что ведь все эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а стало быть, и «высшего бытия», не что иное, как болезнь, как нарушение нормального состояния, а если так, то это вовсе не высшее бытие, а, напротив, должно быть причислено к самому низшему. И однако же он все-таки дошел, наконец, до чрезвычайного парадоксального вывода: «Что же в том, что это болезнь,— решил он, наконец,— какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни». Эти туманные выражения казались ему самому очень понятными, хотя еще слишком слабыми. В том же, что это действительно «красота и молитва», что это действительно «высший синтез жизни», в этом он сомневаться не мог, да и сомнений не мог допустить. Мгновения эти были именно одним только необыкновенным усилием самосознания,— если бы надо было выразить это состояние одним словом,— самосознания и в то же время самоощущения в высшей степени непосредственного. Если в ту секунду, т. е. в самый последний сознательный момент пред припадком, ему случалось успевать ясно и сознательно сказать себе: «Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!», то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни».

Еще ярче изображает этот опыт Кириллов в беседе с Шатовым:

«Есть секунды, их всего за раз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: «Да, это правда». Бог когда мир создавал, то в конце каждого дня создания 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! Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд, то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически» («Бесы», ч. III, гл. V, 5).

Если бы душевная жизнь Достоевского руководилась одними лишь добрыми чувствами и возвышенными стремлениями, о которых шла речь выше, то Достоевский весьма приближался бы к святости. Но у него была и другая сторона души, уходящая глубоко в область подземного

хаоса. «У меня есть ужасный порок: неограниченное самолюбие и честолюбие»,— признает он сам в одном из писем к брату Михаилу (I, № 33). Яновский указывает на его «беспримерное самолюбие и страсть порисоваться» (стр. 819). Расхваленный Некрасовым и Белинским после знакомства их с рукописью «Бедных людей», Достоевский вошел в литературные круги Петербурга сразу как признанный писатель. Голова у него закружилась от упоения своим успехом.

«Ну, брат,— пишет он Михаилу,— никогда, я думаю, слава моя не дойдет до такой апогеи, как теперь. Всюду почтение неимоверное, любопытство насчет меня страшное. Я познакомился с бездной народу самого порядочного. Князь Одоевский просит меня осчастливить его своим посещением, а граф Соллогуб рвет на себе волосы от отчаяния. Панаев объявил ему, что есть талант, который их всех в грязь втопчет. Соллогуб обегал всех и, зашедши к Краевскому, вдруг спросил его: «Кто это Достоевский? Где мне достать Достоевского?» Краевский, который никому в ус не дует и режет всех напропалую, отвечает ему, что Достоевский не захочет вам сделать чести осчастливить вас своим посещением. Оно и действительно так: (мерзавец) аристократишка теперь становится на ходули и думает, что уничтожит меня величием своей ласки. Все меня принимают как чудо. Я не могу даже раскрыть рта, чтобы во всех углах не повторяли, что Достоевский то-то сказал, Достоевский то-то хочет делать. Белинский любит меня как нельзя более. На днях воротился из Парижа поэт Тургенев (ты, верно, слышал) и с первого раза привязался ко мне такую привязанностью, такую дружбой, что Белинский объясняет ее тем, что Тургенев влюбился в меня» (I, № 31).

«Явилась целая тьма новых писателей,— говорит Достоевский через несколько месяцев.— Иные мои соперники. Из них особенно замечателен Герцен (Искандер) и Гончаров. Их ужасно хвалят. Первенство остается за мною покамест, и надеюсь, что навсегда» (I, № 33).

Ему кажется, что он уже превзошел Гоголя: «Представь себе, что наши все и даже Белинский нашли, что я даже далеко ушел от Гоголя: во мне находят новую оригинальную струю (Белинский и прочие), состоящую в том, что я действую Анализом, а не Синтезисом, т. е. иду в глубину, а разбирая по атомам, отыскиваю целое. Гоголь же берет прямо целое и оттого не так глубок, как я. Прочтешь и сам увидишь. А у меня будущность преблистательная, брат!» (I, № 32).

До конца жизни его душу грызет беспокойное и ревнивое опасение оказаться ниже других писателей; оно принимает иногда характер мелкого тщеславия. В семидесятых годах, вернувшись с одного литературного вечера, Достоевский рассказывал дома, что Тургеневу и ему было поднесено по венку: «Мне большой, а Тургеневу маленький» (эти слова мне переданы лицом, слышавшим их).

После громадного успеха «Бедных людей» ряд следующих произведений Достоевского, «Двойник» и дальнейшие рассказы его, были встречены несочувственно. Белинский вместе с другими писателями

стали сомневаться в таланте Достоевского и писать о нем отрицательно. Колкое самолюбие и притязательное честолюбие его стало вызывать ядовитые насмешки. Панаева, говоря о Достоевском в своих «Воспоминаниях», рассказывает, что «...по молодости и нервности он не умел владеть собой и слишком явно высказывал свое авторское самолюбие и высокое мнение о своем писательском таланте. Ошеломленный неожиданным блистательным первым своим шагом на литературном поприще и засыпанный похвалами компетентных людей в литературе, он, как впечатлительный человек, не мог скрыть своей гордости перед другими молодыми литераторами, которые скромно выступили на это поприще с своими произведениями. С появлением молодых литераторов в кружке беда была попасть им на зубок, а Достоевский, как нарочно, давал к этому повод своею раздражительностью и высокомерным тоном, что он несравненно выше их по своему таланту. И пошли перемывать ему косточки, раздражать его самолюбие уколами в разговорах; особенно на это был мастер Тургенев — он нарочно втягивал в спор Достоевского и доводил его до высшей степени раздражения. Тот лез на стену и защищал с азартом иногда нелепые взгляды на вещи, которые взболтнул в горячности, а Тургенев их подхватывал и потешался... У Достоевского явилась страшная подозрительность... Достоевский заподозрил всех в зависти к его таланту и почти в каждом слове, сказанном без всякого умысла, находил, что желают умалить его произведение, нанести ему обиду»<sup>1</sup>.

Обиженный насмешками и вместе с тем сам отчасти недовольный собою, вследствие сознания недостатков своих новых произведений, Достоевский дошел до крайнего расстройтва своего здоровья. У него появляются сердцебиения, приливы крови к голове, начинаются эпилептические припадки, сначала в легкой степени (в 1846 г.), потом все более сильные. Он был близок к душевной болезни и дошел до галлюцинаций. Угнетенное состояние его доходит иногда до такой степени, что он хотел бы умереть, броситься в Неву.

Чтобы не уезжать в провинцию, а главное, чтобы вполне свободно отдаться литературной деятельности, Достоевский вышел в октябре 1844 г. в отставку из Инженерного корпуса. Яновский говорит, будто поводом к этому решению был неблагоприятный отзыв императора Николая I об одной из чертежных работ Достоевского (стр. 800); сам Достоевский признавал впоследствии, что он вышел в отставку, «сам не зная зачем, с самыми неясными и неопределенными целями» («Дн. Пис.», 1877, январь). Без сомнения, основным мотивом было желание свободы, чтобы всецело отдаться литературной деятельности.

Оставшись без средств, Достоевский стал часто попадать в отчаянное положение, заставляющее работать торопливо, тогда как хотелось бы вынашивать и отделявать свои произведения, подобно Пушкину, Гоголю и другим великим писателям.

«На что мне тут слава, когда я пишу из хлеба», — говорит он уже по поводу первой своей повести «Бедные люди»; этою своею первою работою он хочет оплатить долг за квартиру, а «если мое дело не удастся, я, может быть, повешусь». В декабре 1846 г. он пишет брату:

<sup>1</sup> *Авдотья Панаева (Е. А. Головачева)*. «Воспоминания». Испр. изд. под ред. Корнея Чуковского. II. 1927, стр. 196—198.

«Беда работать поденщиком. Погубишь все: и талант, и юность и надежду, омерзает работа, и сделаешься наконец пачкуном, а не писателем» (№ 42). Ему нередко приходит в голову мысль утопиться.

Раздражение свое, особенно когда задето самолюбие, он готов выместить не только на себе самом, но и на других. В 17-летнем возрасте, не выдержав экзамена, он говорит о своем «оскорбленном самолюбии» и заявляет, что ему «хотелось бы раздавить весь мир за один раз» (№ 12). Став писателем, он приравнивает себя к самым ничтожным из своих героев, к Голядкину, к Фоме Опискину (№ 29, 75). Крайняя степень ущемленного самолюбия, жалкой сосредоточенности на себе и жестокого безоглядного эгоизма изображена Достоевским в «Записках из подполья» (напечатано в 1864 г.). В этой повести Достоевский раскрыл «подполье» в душе человека гораздо худшее, чем все, что нашел в ней Фрейд. Он открыл помойную яму не только в других людях, а и в самом себе. В самом деле, он задумал и начал писать эту повесть в знаменательную пору своей жизни — в конце 1863 и начале 1864 года. За пятнадцать лет до этого периода, в 1848 г., он был близок к душевной болезни, от которой его спасло потрясение ареста, суда и жизни в новых условиях на каторге<sup>1</sup>. Однако, вернувшись из Сибири, Достоевский в течение пяти лет опять накопил немало тяжелых переживаний. Журналы «Время» и «Эпоха», главным руководителем которых был он, подвергались всевозрастающей травле левой печати. Она глубоко задевала и самолюбие Достоевского, и дорогие ему идеалы «почвенничества». Ему было тем тяжелее, что он, без сомнения, в то же время видел и недостатки своего творчества: обладая громадным талантом и сознавая его в себе, он вместе с тем понимал, что до сорока лет ему не удалось написать ни одного подлинно значительного произведения, кроме отчасти автобиографических «Записок из Мертвого дома».

И семейная жизнь его с Мариєю Дмитриевною была крайне неблагополучна. Мария Дмитриевна после смерти своего первого мужа Исаева влюбилась в молодого, красивого, но не обладавшего никакими дарованиями учителя Вергунова. Достоевский знал об этом и, будучи страстно влюблен в Марию Дмитриевну, желая жениться на ней, тем не менее великодушно хлопотал о приличном месте для Вергунова, которое дало бы возможность ему жениться на Марии Дмитриевне.хлопоты эти не удались, и в конце концов Мария Дмитриевна вышла замуж за Достоевского. Однако и после брака она сохраняла глубокий интерес к Вергунову. По словам Любви Достоевской, Мария Дмитриевна перетащила Вергунова за собою из Кузнецка в Семипалатинск, а потом в Тверь. Весьма вероятно, что чувства ее к Вергунову были источником глубоких мучений ревности для Достоевского; дочь его утверждает, что они послужили материалом для повести «Вечный муж»<sup>2</sup>. Через год после смерти жены Достоевский писал Врангелю:

«Мы были с ней положительно несчастны вместе (по ее странному, мнительному и болезненно-фантастическому характеру)»; тем не менее «мы не могли перестать любить друг друга; даже чем несчастнее были, тем более привязывались друг к другу» (№ 221, 31.III.65).

<sup>1</sup> См. письмо к д-ру Яновскому, № 398, Письма, т. III.

<sup>2</sup> *Aimée Dostoievsky. Vie de Dostoievsky par sa fille*, 120—136 \*.



Приблизительно за полтора года до смерти жены Достоевский начал изменять ей, вступив в связь с молоденькою девушкою Аполлинарией Сусловою. Это была начинающая писательница 22 лет, приславшая в 1861 г. в редакцию журнала «Время» свой первый рассказ и таким образом познакомившаяся с Достоевским, талантом которого она увлекалась. В 1863 году ясно обнаружился смертельный характер туберкулеза Марии Дмитриевны, и потому Достоевский, конечно, не мог поднять вопроса о разводе с нею. Впрочем, развод, вероятно, и не привел бы к цели, потому что Сусллова уже разочаровалась в своих отношениях к Достоевскому. В начале лета 1863 г. она уехала за границу и в черновике одного из писем к Достоевскому говорит, что никогда не краснела за свою любовь к нему, однако «краснела за наши прежние отношения, но в этом не должно быть для тебя нового, ибо я этого никогда не скрывала и сколько раз хотела прервать их до моего отъезда за границу». Далее она поясняет, что было оскорбительно для нее в их отношениях: «Они для тебя были приличны. Ты вел себя как человек серьезный, занятой, который не забывает и наслаждаться на том основании, что какой-то великий доктор или философ уверял даже, что нужно пьяным напиться раз в месяц. Ты не должен сердиться, что я выражаюсь легко, я ведь не очень придерживаюсь форм и обрядов»<sup>1</sup>. В августе Достоевский, несмотря на болезненное состояние жены, уехал за границу в Берлин и затем в Париж к Сусловой. Она встретила его словами, что он приехал слишком «поздно». Она уже полюбила молодого испанца, студента-медика Сальвадора. Федор Михайлович, говорит она в своем «Дневнике», узнав об этом, «упал к моим ногам и, сжимая, обняв с рыданием мои колени, громко зарыдал: «Я потерял тебя, я это знал»<sup>2</sup>.

Связь с Сальвадором оказалась чрезмерно кратковременною. Через несколько дней после приезда Достоевского ясно обнаружилось, что молодой испанец не любит Суслову и всячески старается от нее отделаться. Оскорбленная Сусллова совершенно потеряла самообладание и могла бы совершить какой-либо безумный акт мести, если бы не было вблизи нее Достоевского. Уже в день своей первой встречи с Сусловой Достоевский предложил ей «оставаться в дружбе с ним» и поехать с ним попутешествовать по Италии, причем он будет с ней «как брат». Через неделю они действительно отправились вместе в Италию, остановились по дороге на несколько дней в Баден-Бадене, где Достоевский увлекся игрою в рулетку.

Инфернальная природа Сусловой обнаружилась во время этого путешествия в полной мере. Она допускала большую близость к себе со стороны Достоевского, забывшего свое обещание питать к ней только чувства брата, доводила его до белого каления и в то же время оставалась недоступною для него. Две сцены, описанные ею в «Дневнике», ясно обрисовывают эту игру в кошку и мышку. В Баден-Бадене Достоевский и Сусллова сидели вечером в гостинице в комнате Сусловой.

«Я устала,— пишет Сусллова,— легла на постель и попросила Федора Михайловича сесть ко мне ближе. Я взяла его руку и долго держала

<sup>1</sup> См. Долинин. «Достоевский и Сусллова», в сборнике «Достоевский», т. II. 1925, стр. 176 с.

<sup>2</sup> А. П. Сусллова. «Годы близости с Достоевским», 1928, стр. 51.

в своей. Вдруг он внезапно встал, хотел идти, но запнулся за башмаки, лежавшие около кровати, и так же поспешно воротился и сел».

В ответ на расспросы Сусловой он признался, что хотел поцеловать ее ногу.

«Ах, зачем это?» — сказала я в сильном смущении, почти испуге и подобрав ноги. Потом он так смотрел на меня, что мне стало неловко, я ему сказала это. «И мне неловко», — сказал он со странной улыбкой».

Она стала выпроваживать его, говоря, что хочет спать. «Он целовал меня очень горячо и, наконец, стал зажигать для себя свечу». На следующий день Достоевский «напомнил о вчерашнем дне и сказал, что мне, верно, неприятно, что он меня так мучит. Я отвечала, что мне это ничего, и не распространялась об этом предмете, так что он не мог иметь ни надежды, ни безнадежности» (58 с.).

Почти через месяц в Риме Сулова пишет в дневнике:

«Вчера Федор Михайлович опять ко мне приставал. Ему, по-видимому, хотелось знать причину моего упорства. У него была мысль, что это каприз, желание помучить. «Ты знаешь, — говорил он, — что мужчину нельзя так долго мучить, он, наконец, бросит добиваться». Через несколько времени он «серьезно и печально» стал жаловаться на то, как ему «нехорошо».

«Я с жаром обвила его шею руками и сказала, что он для меня много сделал, что мне очень приятно».

Вечером этого дня Достоевский сидел в комнате у Сусловой, причем она «раздетая лежала в постели; Федор Михайлович, уходя от меня, сказал, что ему унижительно так меня оставлять (это было в 1 час ночи), ибо россияне никогда не отступали».

Можно представить себе невыносимые истязания, которым подвергала Сулова Достоевского, если принять в расчет карамазовскую напряженность его сексуальных переживаний, намеки на которую сохранились в обрывках фраз некоторых его писем.

О мучительном характере Аполлиарии Сусловой мы знаем не только из ее «Дневника», но и из одного письма В. В. Розанова, который женился на ней, когда ей было сорок лет, а ему 24 года, и через шесть лет разошелся с нею. Розанов называет Сулову Екатериною Медичи: «Равнодушно бы она совершила преступление, убила бы слишком равнодушно; стреляла бы в гугенотов из окна в Варфоломеевскую ночь — прямо с азартом. Говоря вообще, Суслиха действительно была великолепна; я знаю, что люди были совершенно ею покорены, пленены. Она была по стилю души совершенно русская, а если русская, то раскольница поморского согласия или еще лучше — хлыстовская богородица».

После путешествия по Италии Сулова и Достоевский в октябре расстались в Берлине: Сулова поехала в Париж, а Достоевский, вместо того чтобы прямо отправиться домой, заехал в Бад-Гомбург и там проигрался в рулетку дотла. Ему пришлось обратиться за деньгами к Сусловой, которая, заложив часы и цепочку, прислала ему 350 франков.

Все, что Достоевский пережил в своих отношениях к Марии Дмитриевне, а потом к Аполлиарии Сусловой, различными способами отразилось в его творчестве. Великодушная готовность пожертвовать

своим личным счастьем, проявленная Достоевским во время ухаживания за Мариєю Дмитриевною, изображена в «Униженных и оскорбленных» в поведении молодого писателя Ивана Петровича, влюбленного в Наташу, но самоотверженно поддерживающего ее любовь к Алеше. Низменные муки ревности составляют содержание повести «Вечный муж». Характер Сусловой, по-видимому, выражен различными способами в образах сестры Раскольниковова Дуни, Настасьи Филипповны, Катерины Ивановны и особенно Полины в романе «Игрок».

Во время поездки с Сусловой Достоевский задумал роман «Игрок» и повесть «Записки из подполья». Первую часть «Записок из подполья» он написал в те месяцы, когда умирала его жена (она скончалась 15 апреля 1864 г.), а вторую часть — в ближайшее время после ее кончины.

Повесть эта выражает крайнюю степень неустроенности человеческой души. Герой ее, подпольный человек, сознает, что в душе его «кишат противоположные элементы». Он способен мечтать о любви к человеку, о всем, что «прекрасно и высоко», он способен приходить в умиление от малейшей ласки и доброго внимания к нему, но в то же время он и мелочно эгоистичен, и низменно тщеславен, подозрителен; во всех он видит к себе действительное или чаще мнимое отвращение, в себе и в других людях в каждом добре он легко открывает неполноту его, условность и даже примесь дрянца; поэтому он насмехается над «прекрасным и высоким»; на все проявления, свои и чужие, он отвечает словом «нет», протест против всех содержаний жизни выражается у него в злобных выходках, но и злоба эта мелкая, чаще всего сводящаяся к терзанию самого себя; он отстаивает свою свободу и осмеивает детерминистические теории, согласно которым если раздраженный человек хочет кому-либо «кукиш показать», то можно наперед вычислить, какими пальцами он это сделает; он возмущен теориями, согласно которым вся нравственность есть искание человеком своей выгоды, и обеспечение человека экономическими благами будет источником совершенного счастья; но и справедливый этот протест против теорий, принижающих человека, выражается у него в отталкивающей форме: он говорит, что для человека «упрямство и своеволие» часто бывает «приятнее всякой выгоды», «свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия,— вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту». «Дважды два — четыре — все-таки вещь пренесносная. Дважды два — четыре смотрит фертом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется. Я согласен, что дважды два — четыре превосходная вещь; но если уж все хвалить, то и дважды два — пять премилая иногда вещица» (I, 7, 9). «Любить у меня — значило тиранствовать и нравственно превосходствовать» (II, 10).

Изображение «подполья» в человеческой душе Достоевский задумал и осуществил в то время, когда это подполье должно было особенно ясно открыться ему в себе самом: он только что пережил ряд унижительных положений в отношении Сусловой; он предпринял путешествие с Суисловою во время тяжелой болезни жены и, вернувшись к жене,

описывал свое подполье во время ее медленного умиранья; перед тем он испытал несколько раз безумный и унижительный азарт игры в рулетку; в деньгах он всегда нуждался и, не умея с ними обращаться, часто доводил себя до унижительного положения; произведения его и любимые общественные идеи («почвенничество») подвергались травле, чаще всего глубоко несправедливой. Без сомнения, Достоевский, живший больше в мире своих фантазий, чем действительности, удесятерил испытываемые им бедствия, дополняя их мазохистическими и садистическими (не в сексуальном смысле, конечно) терзаниями в своем воображении. Все виды зла, создаваемого раздраженным себялюбием, были осознаны Достоевским в этих фантазиях, и в своих «Записках из подполья» он изобразил антигероя, подпольного человека, как отталкивающее дрянцо, очищая этим творческим актом свою собственную душу.

Есть основания думать, что Достоевский сам полусознавал катартическое значение своих «Записок из подполья». В конце «Записок» он говорит от имени своего героя:

«Мне было стыдно все время, как я писал эту повесть: стало быть, это уже не литература, а исправительное наказание». Брату Михаилу он пишет, что его повесть «будет вещь сильная и откровенная; будет правда» (№ 196). Он хочет написать ее хорошо и прибавляет, подчеркивая, «самому мне это надобно» (II, № 191, стр. 613).

Предвосхищая теории Фрейдера, Достоевский говорит, что если записать свою исповедь, сделанную перед самим собою, то «суда больше над собою будет»; «кроме того, может быть, я от записывания действительно получу облегчение; одно воспоминание мучит неотвязно; я почему-то верю, что если я его запишу, то оно и отвяжется» (I, 11) <sup>1</sup>.

Подполье, найденное Достоевским в своей душе, выразилось у него самого не столько во внешних поступках, сколько в чувствах, несущественных стремлениях и образах фантазии его. Были, однако, две области проявлений его души, в которых он доходил и в молодости, и после «Записок из подполья» до поступков весьма отрицательного характера. Это — увлечение игрою в рулетку со всеми последствиями его и проявления бешеной ревности.

Раньше чем говорить о рулетке, нужно сказать вообще несколько слов об отношении Достоевского к деньгам. Поразительно его неумение обходиться с ними. В ноябре 1843 г. Достоевский получил из Москвы от опекуна 1000 рублей и тотчас же проиграл их на бильярде; пришлось поэтому занять 300 рублей у ростовщика под огромные проценты да, кроме того, просить мужа сестры о присылке 150 рублей. Через два месяца ему опять выслали из Москвы 1000 рублей, «но уже к вечеру в кармане у него, по свидетельству г. Ризенкампа, оставалось всего 100 рублей; в тот же вечер и эти деньги ушли на ужин в ресторане Доминика и на игру в домино» (О. Миллер).

Имея в виду свою беспечность в денежных делах, Достоевский называл себя мистером Микобером <sup>2</sup>\*

Унижительная зависимость от денег, естественно, наталкивала ум

<sup>1</sup> О месте «Записок из подполья» в жизни Достоевского см. исследования Долинина «Достоевский и Сулова», Сборник «Достоевский», т. II, 1925.

<sup>2</sup> А. Г. Достоевская. «Воспоминания», 127.

и фантазию Достоевского на вопрос о могуществе, даваемом богатством. Тема «Пиковой дамы» и «Скупого рыцаря», обогащение путем игры или путем медленного накопления, глубоко волновала его и обработана в его произведениях <sup>1</sup>.

Мало того, попытки внезапного обогащения игрою на рулетке много раз повторял он в своей жизни, доходя до крайнего исступления и унижения. В 1865 г., проигравшись в Висбадене, Достоевский сидел несколько недель в гостинице в ожидании денег от Сусловой, или от Герцена, или от петербургских издателей, или от Врангеля и питался в это время только чаем.

«Толстый немец-хозяин,— пишет он Сусловой,— объявил мне, что я не «заслужил» обеда и что он будет присылать мне только чай. Да и чай подают прескверный, платье и сапоги не чистят, на мой зов нейдут и все слуги обходятся со мной с невыразимым, самым немецким презрением» (I, № 230).

В 1867 г., женившись на молоденькой Анне Григорьевне Сниткиной, Достоевский отправился с нею за границу; здесь он в первые же месяцы проиграл в Бад-Гёмбурге и в Баден-Бадене все деньги, взятые для поездки, и принужден был, ожидая авансов за «Идиота», продавать и закладывая свои и любимые женины вещи. Возвращаясь в гостиницу после катастрофических проигрышей, Достоевский нередко рыдал, «бил себя в голову, бил кулаком об стену», говорил, что «непременно сойдет с ума или застрелится». Измученный этим тяжелым положением, он однажды ночью заявил, что «выскочит из окна», «и вдруг, ни с того, ни с сего, сказал, что ненавидит меня», пишет Анна Григорьевна в своем дневнике. Во время игры он нередко приходил в состояние крайнего возбуждения. Однажды жена вызвала его из игорного зала.

«Он вышел,— говорит она,— но взглянуть на него было просто страшно: весь красный, с красными глазами, точно пьяный».

Получив деньги от матери Анны Григорьевны и, кроме того, немного выиграв на рулетке, Достоевские решили уехать в Женеву, но Федор Михайлович и тут не удержался, стал играть и спустил почти все деньги, так что едва осталось на оплату дороги. Придя домой, «он стал передо мною на колени»,— пишет жена,— и просил его простить, говорил, что он подлец, что он не знает себе наказания» <sup>2</sup>.

Через полгода, когда уже родилась дочь София, Достоевский поехал из Женевы в Saxon les Bains и в полчаса проиграл все взятые деньги. В письме к жене, прося прислать сто франков, он говорит: «...я тебя бесконечно люблю, но мне суждено судьбой всех тех, кого я люблю, мучить» (II, № 303).

В тот же день вечером он шлет жене второе письмо с сообщением о закладе обручального кольца за 20 франков и проигрыше этих денег. Теперь мучения его особенно тяжелы, потому что он чувствует себя не только плохим мужем, но и недостойным отцом. Он считает этот проигрыш «последним и окончательным уроком».

<sup>1</sup> См. исследование А. Бема «Пушкин и Достоевский» в сборнике статей А. Бема «У истоков творчества Достоевского», Петрополис, Берлин, 1936.

<sup>2</sup> Дневник А. Г. Достоевской (1923), стр. 211—238, 281, 288, 301, 302, 339—350.

«Я верю, что, может быть, Бог, по своему бесконечному милосердию, сделал это для меня, беспутного и низкого, мелкого игровишки, вразумив меня и спасая меня от игры — а стало быть, и тебя, и Соню, нас всех, на все наше будущее» (II, № 304).

После этого урока Достоевский три года, вплоть до апреля 1871, не играл на рулетке. Длительное пребывание за границею надоело ему; он писал в это время роман «Бесы» и считал, что отрыв от родины губителен для его таланта.

«Чтобы успокоить его тревожное настроение,— пишет его жена в своих «Воспоминаниях»,— и отогнать мрачные мысли, мешавшие ему сосредоточиться на своей работе, я прибегла к тому средству, которое всегда рассеивало и развлекало его. Воспользовавшись тем, что у нас имелась некоторая сумма денег (талеров триста), я завела как-то речь о рулетке, о том, отчего бы ему еще раз не попытаться счастья. Конечно, я ни минуты не рассчитывала на выигрыш и мне очень было жаль ста талеров, которыми приходилось пожертвовать, но я знала из опыта прежних его поездок на рулетку, что, испытав новые бурные впечатления, удовлетворив свою потребность к риску, к игре, Федор Михайлович вернется успокоенным, и, убедившись в тщетности его надежд на выигрыш, он с новыми силами примется за роман и в 2—3 недели вернет все проигранное».

Достоевский поехал в Висбаден, проиграл взятые с собою 120 талеров, попросил телеграммою жену прислать 30 талеров для возвращения домой, но вместо того проиграл и эти деньги и принужден был писать подробное покаянное письмо с просьбою прислать еще тридцать талеров.

«Есть несчастья,— пишет он,— которые сами в себе носят и наказание. Пишу и думаю: «Что с тобою будет? Как на тебя подействует, не случилось бы чего!» (Жена была беременна.)

«За эти 30 талеров, которыми я ограбил тебя, мне так стыдно было. Веришь ли, ангел мой, что я весь год мечтал, что куплю тебе сережки, которые я до сих пор не возвратил тебе. Ты для меня все свое заложила в эти 4 года и скиталась за мною в тоске по родине! Аня, Аня, вспомни тоже, что я не подлец, а только страстный игрок. Но вот что вспомни *еще*, Аня, что эта фантазия кончена навсегда. Я и прежде писал тебе, что кончена навсегда, но я никогда не ощущал в себе этого чувства, с которым теперь пишу. О, теперь я развязался с этим сном и благословил бы Бога, что так это устроилось, хотя и с такой бедой, если бы не страх за тебя в эту минуту. Я как будто переродился весь нравственно (говорю это и тебе и Богу), и если б только не мучения в эти три дня за тебя, если б не дума поминутно «Что с тобою будет?», то я даже был бы счастлив. Не думай, что я сумасшедший, Аня, ангел-хранитель мой! Надо мною великое дело совершилось, исчезла гнусная фантазия, мучившая меня почти десять лет. Десять лет (или лучше с смерти брата, когда я вдруг был подавлен долгами) я все мечтал выиграть. Мечтал серьезно, страстно. Теперь же все кончено. Это был *вполне* последний раз! Веришь ли ты тому, Аня, что у меня теперь руки развязаны; я был связан игрой, я теперь буду об деле думать и не мечтать по целым ночам об игре, как бывало это. Нет, уже теперь твой, твой, нераздельно весь твой. А до сих

пор *наполовину* этой проклятой фантазии *принадлежал*» (II, № 380, 28.IV.1871).

С этих пор Достоевский, действительно, больше никогда не играл на рулетке, хотя и ездил за границу часто.

Страстные проявления игры на рулетке были унизительны, но еще хуже были проявления ревности Достоевского, иногда комические, а иногда и зверские. В 1876 г., когда Достоевскому было 54 года и после девяти лет согласной семейной жизни он мог хорошо знать глубокую преданность себе и честность своей жены, произошла следующая история. Достоевский прочитал роман, герой которого получает безграмотное и нелепое анонимное письмо с сообщением, что жена ему изменяет и в медальоне на сердце носит портрет своего любовника. Анне Григорьевне пришла в голову «шаловливая мысль переписать это письмо (изменив и вычеркнув две-три строки, имя, отчество) и послать его на имя Федора Михайловича». Получив письмо, Достоевский гневно посмотрел на жену и подошел к ней.

— Ты носишь медальон? — спросил он каким-то сдавленным голосом.

— Ношу.

— Покажи мне его.

— Зачем? Ведь ты много раз его видел.

— По-ка-жи ме-даль-он! — закричал во весь голос Федор Михайлович; я поняла, что моя шутка зашла слишком далеко, и, чтоб успокоить его, стала расстегивать ворот платья. Но я не успела сама вынуть медальона: Федор Михайлович не выдержал обуревавшего его гнева, быстро надвинулся на меня и изо всех сил рванул цепочку. Это была тоненькая им же самим купленная в Венеции цепочка. Она мигом оборвалась, и медальон остался в руках мужа. Он быстро обошел письменный стол и, нагнувшись, стал раскрывать медальон. Не зная, где нажать пружинку, он долго с ним возился. Я видела, как дрожали его руки и как медальон чуть не выскользнул из них на стол. Мне было его ужасно жаль и страшно досадно на себя. Я заговорила дружески и предложила открыть сама, но Федор Михайлович гневным движением головы отклонил мою услугу. Наконец муж справился с пружиной, открыл медальон и увидел с одной стороны — портрет нашей Любочки, с другой — свой собственный. Он совершенно оторопел, продолжал рассматривать портрет и молчал.

— Ну что, нашел? — спросила я. — Федя, глупый ты мой, как мог ты поверить анонимному письму?

Федор Михайлович живо повернулся ко мне.

— А ты откуда знаешь об анонимном письме?

— Как откуда? Да я тебе сама его послала.

— Как сама послала, что ты говоришь? Это невероятно.

— А я тебе сейчас докажу.

Я подбежала к другому столу, на котором лежала книжка «Отечественных Записок», порылась в ней и достала несколько почтовых листков, на которых вчера упражнялась в изменении почерка.

Федор Михайлович даже руками развел от изумления.

— И ты сама сочинила это письмо?

— Да и не сочиняла вовсе. Просто списала из романа Софии Ивановны. Ведь ты вчера его читал: я думала, что ты сразу догадаешься.

— Ну где же тут вспомнить. Анонимные письма все в таком роде пишутся. Не понимаю только, зачем ты мне его послала.

— Просто хотела пошутить,— объяснила я.

— Разве возможны такие шутки? Ведь я измучился за эти полчаса.

— Кто ж тебя знал, что ты у меня такой Отелло и, ничего не рассудив, полезешь на стену.

— В этих случаях не рассуждают. Вот и видно, что ты не испытала истинной любви и истинной ревности.

— Ну, истинную любовь я и теперь испытываю, а вот что я не знаю «истинной ревности», так уж в этом ты сам виноват: зачем ты мне не изменяешь,— смеялась я, желая рассеять его настроение,— пожалуйста, измени мне. Да и то я добрее тебя: я бы тебя не тронула, но уж зато ей, злодейке, выцарапала бы глаза...

— Вот ты все смеешься, Анечка,— заговорил виноватым голосом Федор Михайлович,— а подумай, какое могло бы произойти несчастье. Ведь я в гневе мог задушить тебя. Вот именно можно сказать: Бог пожалел наших деток. И подумай, хоть бы я и не нашел портрета, но во мне всегда оставалась бы капля сомнения в твоей верности, и я бы всю жизнь этим мучился. Умоляю тебя, не шути такими вещами, в ярости я за себя не отвечаю.

Во время разговора я почувствовала какую-то неловкость в движении шеи. Я провела по ней платком и на нем оказалась полоска крови: очевидно, сорванная с силою цепочка оцарапала кожу. Увидев на платке кровь, муж мой пришел в отчаяние<sup>1</sup> и стал так же бурно просить прощения, как раньше яростно нападал.

«Натура моя подлая и слишком страстная,— характеризует Достоевский сам себя в письме к А. Н. Майкову,— везде-то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил» (№ 279, 16.VIII.67).

Даже мелочи повседневной жизни выражались иногда у Достоевского так, как будто они были серьезными событиями. М. Н. Стоюнина бывала свидетельницей того, как Достоевский, уходя из дому и заметив в передней, что у него нет чистого носового платка, кричал оттуда жене: «Анна Григорьевна, платок!» — таким трагическим голосом, как будто весь мир рушится.

А. Н. Майков в письме к своей жене, жившей летом 1879 г. в Старой Руссе вблизи от Достоевских, спрашивает ее:

«Что же это такое, наконец, что тебе говорит Анна Григорьевна, что ты писать не хочешь? Что муж ее мучителен, в этом нет сомнения, невозможностью своего характера — это не новое, грубым проявлением любви, ревности, всяческих требований, смотря по минутной фантазии,— все это не ново. Что же так могло поразить тебя и потрясти?»<sup>2</sup>

Н. Н. Страхов, написавший вскоре после смерти Достоевского его

<sup>1</sup> А. Г. Достоевская. «Воспоминания», стр. 209—212; другие примеры не менее нелепых, но комических проявлений ревности описаны в «Воспоминаниях» на стр. 170—172, 247—249.

<sup>2</sup> «Достоевский», под ред. Долинина, т. II, 175.



биографию, где Достоевский изображен как человек, обладающий высокими достоинствами, обратился по поводу этой биографии со следующим письмом к гр. Л. Н. Толстому:

«Хочу исповедаться перед вами. Все время писанья я был в борьбе, я боролся с подымавшимся во мне отвращением; старался подавить в себе это дурное чувство. Пособите мне найти от него выход. Я не могу считать Д. ни хорошим, ни счастливым человеком (что, в сущности, совпадает). Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен. Сам же он, как Руссо, считал себя лучшим из людей и самым счастливым. По случаю Биографии я живо вспомнил все эти черты. В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугою, что тот обиделся и выговорил ему: «Я ведь тоже человек». Помню, как тогда же мне было поразительно, что это было сказано проповеднику *гуманности* и что тут отозвались понятия вольной Швейцарии *о правах человека*.

Такие сцены были с ним беспрестанно, потому что он не мог удержаться своей злости. Я много раз молчал на его выходки, которые он делал совершенно по-бабьи, неожиданно и непрямо; но и мне случилось раза два сказать ему очень обидные вещи. Но, разумеется, в отношении к обидам он вообще имел перевес над обыкновенными людьми, и всего хуже то, что он этим услаждался, что он никогда не каялся до конца во всех своих пакостях. Его тянуло к пакостям, и он хвалился ими. Висковатов стал мне рассказывать, как он похвалялся, что... в бане с маленькой девочкой, которую привела ему гувернантка. Заметьте при этом, что при животном сладострастии у него не было никакого вкуса, никакого чувства женской красоты и прелести. Это видно в его романах. Лица, наиболее на него похожие, — это герой «Записок из подполья», Свидригайлов в «Преступлении и наказании» и Ставрогин в «Бесах». Одну сцену из Ставрогина (растление и пр.) Катков не хотел печатать, а Достоевский здесь читал ее многим.

При такой натуре он был очень расположен к сладкой сентиментальности, к высоким и гуманным мечтаниям, и эти мечтания — его направление, его литературная муза и дорога. В сущности, впрочем, все его романы составляют *самооправдание*, доказывают, что в человеке могут ужиться с благородством всякие мерзости».

Далее Страхов пишет, что он мог бы рассказать в биографии об отрицательных чертах характера Достоевского, тогда «рассказ вышел бы гораздо правдивее, но пусть эта правда погибнет, будем щеголять одною лицевою стороною жизни, как мы это делаем везде и во всем»<sup>1</sup>.

Серьезные исследователи приходят к убеждению, что никакого преступления в бане Достоевский не совершал. Гроссман полагает, что если такой рассказ кто-либо и слышал от Достоевского, то это был его эпилептический бред. С Висковатовым Достоевский почти не был знаком и, встретив его за границею, писал о его уме и характере крайне пренебрежительно. Преступление в бане, говорит Анна Григорьевна Достоевская, есть «истинное происшествие, о котором мужу кто-то

<sup>1</sup> Письмо это от 26.XI.1883 перепечатано в «Воспоминаниях» А. Г. Достоевской (стр. 285), которая показывает, как много в нем неправды.

рассказывал»; один из вариантов растления девочки Ставрогиным состоял из описания этого случая; он был написан Достоевским и прочитан друзьям<sup>1</sup>.

Черты характера, сообщенные Страховым в письме к Толстому, в значительной степени были присущи Достоевскому, однако в большинстве случаев они выражались лишь в мимолетных движениях его души или в настроениях, в фантастических образах и, может быть, иногда в словах, но не доходили до совершения дурных поступков. Этого было достаточно, чтобы человек, столь чуткий к злу и столь добрый, как Достоевский, приходил в отчаяние от «подполья», найденного им в своей душе и в душе других людей. Мало того, во сне, в сновидениях, он, по-видимому, погружался иногда в царство подлинно сатанинского зла.

«В характере моего мужа,— рассказывает Достоевская,— была странная черта: вставая утром, он был весь как бы под впечатлением ночных грез и кошмаров, которые его иногда мучили, был до крайности молчалив и очень не любил, когда с ним в это время заговаривали» (178). Сонный, он «зверь суший»,— писала Достоевская в своем «Дневнике» через три месяца после свадьбы<sup>2</sup>.

Тайна личности Достоевского заключается именно в наличии у него двух ярко выраженных крайних полюсов опыта: перед приступами эпилепсии он вступал в царство райской гармонии, в ночных кошмарах он переживал сатанинское зло. В душе его было нарушено земное равновесие; приобщаясь к двум «иным мирам», Царству Божию и царству сатаны, Достоевский и в повседневной жизни, в особенности благодаря творческой силе фантазии, удесяттерившей содержание всякого найденного им в себе и других переживания, постоянно колебался между титаническими страстями, раздирающими душу, и просветлениями души, восходящими до порога святости.

Для окончательной оценки личности Достоевского нужно иметь в виду высокие проявления его, выразившиеся в законченных действиях, составляющих главное содержание его жизни; таковы — возвышенный характер его художественного творчества, выработанное им христианское мировоззрение, сущность которого будет предметом изложения всей книги, и множество добрых дел деятельной любви, совершенных им в жизни. Если же кто хотел бы очернить Достоевского, ссылаясь на темные стороны его характера, тому следует напомнить пословицу: случается орлам и ниже кур спускаться, но курам никогда до облак не подняться.

В заключение укажу, что приступы мрачного настроения, угрюмости, неразговорчивости Достоевского часто были связаны с припадками разнообразных мучительных болезней его. Почти в течение всей жизни ему случалось испытывать приливы крови к голове и сердцебиения. Весною часто у него было обострение геморроя, столь болезненное, что

<sup>1</sup> «Воспоминания», 290.

<sup>2</sup> Стр. 46. О тяжелом характере Достоевского, но также и о величии его см. «Год работы с знаменитым писателем» В. В. Тимофеевой (О. Починковской), «Истор. Вестн.», 1904, II; см. также Е. А. Штакенингер. «Дневник и записки», 1934.

он иногда не мог «ни стоять, ни сидеть» (письмо № 241). После припадков эпилепсии у него бывало по несколько дней мрачное настроение, безотчетное чувство вины, «мистический ужас» и ослабление памяти до такой степени, что он не узнавал знакомых, от чего возникали обиды<sup>1</sup>.

В течение последних восьми лет Достоевский страдал от эмфиземы легких, которая и свела его в могилу. Поднимаясь на лестницу, идя в гости, Достоевский задыхался.

«Наше восхождение в третий, четвертый этаж,— пишет Достоевская,— длилось минут 20—25, и все-таки Федор Михайлович приходил ослабевший, измученный, почти задохнувшийся. Нас часто обгоняли знакомые и извещали хозяев, что Федор Михайлович сейчас будет их гостем. А приходил Федор Михайлович иногда только через полчаса, отсиживаясь на ступенях лестницы. «Ну как же не «олимпиец», когда так долго заставляет ждать своего появления?» — думали и говорили неприятно настроенные против него лица. Извещенные хозяева, а иногда и поклонники Федора Михайловича выходили навстречу ему в переднюю, забрасывали его приветствиями, помогали ему снять шубу, шапку, кашне (а больному грудью так трудно проделывать лишние и ускоренные движения), и Федор Михайлович входил в гостиную окончательно обессиленный и не могущий произнести ни одного слова, а только старающийся хоть немного отдышаться и прийти в себя. Вот истинная причина его мрачной внешности в тех случаях, когда ему приходилось бывать в обществе. Большинство знавших его лиц до самого рокового конца не придавало значения его грудной болезни, а потому, по свойственной людям слабости, способно было объяснять его мрачность и неразговорчивость качествами, совсем несвойственными благородному, возвышенному характеру моего мужа».

На следующий день после кончины Достоевского художник Крамской устроил подмости и с высоты их написал посмертный портрет Достоевского. Просветленное лицо Достоевского на этом портрете производит глубокое впечатление. Портрет этот есть свидетельство того, что смерть Достоевского была моментом окончательного преодоления зла в его душе.

## Глава вторая

### РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ДОСТОЕВСКОГО

Не задаваясь целью писать биографию Достоевского, я коснусь, после данной уже общей характеристики его личности, лишь вопроса о его религиозной жизни и о том, что он сам назвал «перерождением» своих убеждений. Эти биографические данные будут изложены очень сжато, лишь настолько, насколько это полезно для дальнейших глав, характеризующих мировоззрение Достоевского.

Михаил Андреевич Достоевский, отец писателя, врач при Мариинской больнице в Москве, был человек строгий, угрюмый, скупой, подо-

<sup>1</sup> «Воспоминания» А. Г. Достоевской, 262, 239 с.; Биография, письма и заметки. Н. Страхов, стр. 317; А. П. Милюков. «Русская старина», 1881, май, 50 с.

зрительный и вспыльчивый. Нет, однако, оснований считать его извергом и воображать, будто семейная жизнь Достоевских была сплошь мучительною и гнетущею. Есть много данных, свидетельствующих о том, что общий тон семейной жизни Достоевских был положительный. В вступительной статье к «Воспоминаниям» Андрея Михайловича Достоевского сын его говорит, что слухи «о демонической мрачности, болезненной скупости, дефективной жестокости» Михаила Андреевича ложны; в действительности он был человек добрый, но вспыльчивый и строгий<sup>1</sup>. О матери своей, Марии Федоровне, Андрей Достоевский говорит как о женщине чрезвычайно доброй, умной, художественно и музыкально одаренной.

За поведением детей родители следили так строго, что, например, даже мальчики Михаил и Федор до 16 лет никогда не выходили одни. Телесных наказаний в семье Достоевских не было. Родители ограничивались выговорами в случае проступков детей. Правда, иногда эти выговоры приобретали характер брани; например, когда отец, обучавший сам детей латыни, вспыхив, называл мальчика «тупицею».

«Отец, по воспоминаниям родственников,— говорит О. Миллер,— вообще был строг, и няне Елене Фроловне не раз приходилось скрывать от него вины детей и вообще защищать их от родительской грозы»<sup>2</sup>. По-видимому, даже и не прибегая к наказаниям, отец своим строгим тоном и внешними формами жизни доводил иногда детей до подавленного состояния. Андрей рассказывает, что, занимаясь у отца латынью, братья «нередко по часу и более не смели не только сесть, но даже и облокотиться на стол. Стоят, бывало, как истуканчики, склоняя по очереди «менса, менсае»... «Братья очень боялись этих уроков. Отец, при всей своей доброте, был чрезвычайно взыскателен и нетерпелив; а главное, очень вспыльчив».

Отец и мать Достоевского часто читали вслух вместе романы и серьезные книги. Федор прислушивался к этому чтению; оно имело влияние на его развитие и художественное творчество; так, например, романы Редклиф приковывали к себе его внимание: Нередко отец читал также и для детей. Он познакомил детей с «Историей государства Российского» Карамзина; для Федора она стала «настольною книгою».

«Я возрос на Карамзине»,— пишет Достоевский Страхову в 1870 г.<sup>3</sup>

Вечером Достоевские всею семьею предпринимали иногда прогулки; при этом отец заводил беседы на серьезные темы. Необходимо еще отметить, что родители Достоевского, особенно мать, были религиозны и заботились о религиозном воспитании детей. Рассматривая строй жизни семьи родителей Достоевского, необходимо признать, что она не была «случайною» в том смысле, какой придавал этому выражению Достоевский в «Подростке» (в эпилоге) и в «Дневнике писателя» (1887; июль — август I,1), имея в виду семью без выработанных идей чести и долга, существовавших в законченной форме в прежнем русском дворянстве. Посылая своему брату Андрею недавно напечатанный

<sup>1</sup> А. М. Достоевский. «Воспоминания», стр. 6.

<sup>2</sup> Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского, 1883, стр. 12.

<sup>3</sup> Достоевский. Письма, т. II, № 360.

роман «Подросток», Достоевский пишет ему о его семье и о семье своих родителей:

«Я, голубчик-брат, хотел бы тебе высказать, что с чрезвычайно радостным чувством смотрю на твою семью. Тебе одному, кажется, досталось с честью вести род наш: твоё семейство примерное и образованное, а на детей твоих смотришь с отрадным чувством. По крайней мере, семья твоя не выражает ординарного вида каждой среды и середины, а все члены ее имеют благородный вид выдающихся лучших людей. Заметь себе и проникнись тем, брат Андрей Михайлович, что идея неперменного и высшего стремления в лучшие люди (в буквальном, самом высшем смысле слова) была основною идеей и отца и матери наших, несмотря на все уклонения» (№ 543, 10.III.76).

В конце 70-х гг., беседуя с братом Андреем о родителях, Федор Михайлович воодушевился: «Это были люди передовые... и в настоящее время они были бы передовыми... А уж такими семьянинами... нам с тобою не быть, брат»<sup>1</sup>. Нельзя, однако, забывать того, что семейный порядок сохранялся только в то время, когда была жива мать семьи и пока отец оставался на службе. После смерти жены М. А. Достоевский, летом 1837 г., вышел в отставку, поселился в своем имении и, живя в скучном одиночестве, сбился с пути: он стал пить, сошелся с крепостною женщиною и был убит своими крестьянами.

В разные периоды своей жизни Федор Михайлович различно оценивал общий характер своего детства. Будучи пожилым, он, по словам жены, «охотно вспоминал о своем счастливом, безмятежном детстве и с горячим чувством говорил о матери. Он особенно любил старшего брата Мишу и старшую сестру Вареньку»<sup>2</sup>. По-видимому, однако, в молодости Достоевский не считал своего детства «счастливым» и «безмятежным». Доктор Яновский говорит в своих «Воспоминаниях»: «Он сообщал мне многое о тяжелой и безотрадной обстановке его детства, хотя благоговейно отзывался всегда о матери, о сестрах и о брате Михаиле Михайловиче; об отце он решительно не любил говорить и просил о нем не спрашивать»<sup>3</sup>. Возможно, что в эту пору главным образом мысли о страшной гибели отца, а не воспоминания о его строгости тяготили Достоевского.

Эдипов комплекс, конечно, был в подсознании Достоевского, однако весьма смягченный уважением к отцу и общим высоким тоном семейной жизни родителей, которая была проникнута культурными и религиозными интересами. Возможно, что первым воспоминанием Достоевского, относящимся к двухлетнему возрасту, был следующий случай: мать подвела его к причастию в деревенской церкви, и в это время «голубок пролетел через церковь из одного окна в другое»<sup>4</sup>. К числу первых воспоминаний Достоевского, относящихся к трехлетнему возрасту, принадлежит ежедневная молитва с нянею перед сном: «Все упование на Тебя возлагаю, Матерь Божия, сохрани мя под кровом Своим». Молитву эту Достоевский очень любил и всю жизнь прибегал к ней в трудных

<sup>1</sup> А. М. Достоевский. «Воспоминания», 94.

<sup>2</sup> А. Г. Достоевская. «Воспоминания», 56.

<sup>3</sup> «Русский Вестник», 1885, IV, 800.

<sup>4</sup> Л. Гроссман. Семинарий по Достоевскому, 1922, стр. 66.

случаях. Она входила также в состав молитв, которые он читал вместе со своими детьми перед сном их.

О пробуждении в себе сознательной религиозности в восьмилетнем возрасте Достоевский рассказывает устами старца Зосимы:

«В первый раз посетило меня некоторое проникновение духовное еще восьми лет от роду. Повела меня матушка одного (не помню, где был тогда брат) во храм Господень в Страстную неделю в понедельник к обедне. День был ясный, и я, вспоминая, теперь точно вижу вновь, как возносился из кадила фимиам и тихо восходил вверх, а сверху в куполе, в узенькое окошечко, так и льются на нас в церковь Божьи лучи, и, восходя к ним волнами, как бы таял в них фимиам. Смотрел я умиленно, и в первый раз от роду принял я тогда в душу первое семя Слова Божия осмысленно. Вышел на средину храма отрок с большою книгою и прочитал начало книги Иова».

Сильное впечатление произвела на ребенка покорность Иова воле Божией: «Буди имя Твое благословенно, несмотря на то что казнишь меня», а затем тихое и сладостное пение во храме: «Да исправится молитва моя», и снова фимиам от кадила священника и коленопреклоненная молитва! С тех пор, даже вчера еще взял ее, и не могу читать эту пресвятую повесть без слез» («Братья Карамазовы», О священном Писании в жизни отца Зосимы, ч. II, гл. II) <sup>1</sup>.

Закон Божий детям Достоевским преподавал дьякон, обладавший даром слова и умилявший детей своими беседами. Детскую книжку по Священной истории Федор Михайлович хранил всю жизнь как святыню (О. Миллер; А. М. Достоевский, 63 с.). Чтение Евангелия в церкви производило на него всегда большое впечатление (Л. Достоевская, 34). С любимой матерью своею, которая была очень религиозна, дети почти ежегодно совершали паломничество на пять-шесть дней в Троице-Сергиевскую лавру. И своим религиозным содержанием, и своим первостепенным значением в истории России Троице-Сергиева лавра должна была глубоко влиять на детей, воспитанных на Карамзине.

Особенно сильное впечатление производили на Достоевского рассказы народа о христианских мучениках и подвижниках, которые он слышал в детстве от прислуги и крестьян, а потом в остроге среди каторжников.

«Народ наш,— говорил он,— чтит память своих великих и смиренных отшельников и подвижников, любит рассказывать истории великих христианских мучеников своим детям. Эти истории он знает и заучил, и я сам их впервые от народа услышал, рассказанные с проникновением и благоговением и оставшиеся у меня в сердце» <sup>2</sup>. От народа «я принял вновь в мою душу Христа, Которого узнал в родительском доме еще ребенком и Которого утратил было, когда преобразился в свою очередь в европейского либерала» <sup>3</sup>.

Что именно разумеет Достоевский под словами о временной утрате им Христа, когда произошла эта утрата и сколько времени она длилась — для ответа на эти вопросы рассмотрим подробно

<sup>1</sup> Л. Гроссман. Семинарий по Достоевскому, стр. 68.

<sup>2</sup> «Дневник Писателя», 1877, март, 1, 2.

<sup>3</sup> Там же, 1880, август, III, 1.

следы религиозной жизни Достоевского в Инженерном училище, а также по выходе из него вплоть до каторги.

Перед экзаменом для поступления в училище Федор Достоевский вместе со своим братом Михаилом и другом Шидловским провели час в Казанском соборе (письма, № 9, сент. 1837). В Инженерном училище, где Достоевский не только учился, но и жил вплоть до производства в инженер-прапорщики (январь 1838 — осень 1841), религиозность его была столь заметна, что некоторые товарищи его втихомолку подсмеивались над нею<sup>1</sup>. Но, вероятно, были в училище и воспитанники не менее религиозные, чем Достоевский. За десять лет до его поступления возник в Инженерном училище «Кружок святости и чести» Дмитрия Брянчанинова (будущего епископа Игнатия Брянчанинова) и Чихачева, и можно думать, что некоторая группа воспитанников продолжала традиции этого кружка<sup>2</sup>.

В письмах Достоевского из училища вплоть до середины 1840 г. чрезвычайно часто встречается имя Божие, упоминания о Провидении, о благодати и т. п., а в переписке с любимым братом Михаилом — рассуждения в духе христианства о цели жизни, о назначении поэта, о произведениях Гомера, Шиллера, Корнеля, Расина, В. Гюго.

«Атмосфера души человека, — пишет он брату, — состоит из слияния неба с землею; какое же противозаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслью» (№ 10, 9.VIII.38).

Он утверждает, быть может, следуя Паскалю, что высшая ступень знания достигается не умом, а сердцем.

«Что ты хочешь сказать словом «знать»? — спрашивает он брата. — Познать природу, душу, Бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом... Заметь, что поэт в порыве вдохновения разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии».

Заканчивая письмо, он просит брата сообщить «главную мысль Шатобриана сочинения «Гений христианства» (№ 12, 31.X.38).

Когда отец Достоевских был убит, Михаил задумал, получив офицерский чин, поселиться в имении родителей и заботиться о воспитании младших братьев и сестер. Федор пишет Михаилу:

«Это воспитание было бы счастье для них. Стройная организация души среди родного семейства, развитие всех стремлений из начала христианского, гордость добродетелей семейственных, страх порока и беславия — вот следствия такого воспитания. Кости родителей наших уснут тогда спокойно в сырой земле»<sup>3</sup>.

К этому времени два тяжелых удара были пережиты Достоевским: выдержав хорошо экзамены, он тем не менее был оставлен на второй год на первом курсе училища; об этой несправедливости он пишет брату:

«Так хотел один преподающий (алгебры), которому я нагрубил в продолжение года и который нынче имел подлость напомнить мне это, объясняя причину, отчего остался я» (№ 12, 31.X.38).

Через три четверти года после этого, 8 июня 1839-го, был убит отец

<sup>1</sup> Статья «К портрету Ф. М. Достоевского», «Истор. Вестн.», 1881, III.

<sup>2</sup> См. Лескова. «Инженеры-бессребреники».

<sup>3</sup> № 14, 16.VIII.39. Письма, II, ст. 549.

Достоевского. Возможно, что Федор Достоевский не знал в подробностях, в какой степени опустился его отец в деревне, но достаточно было и одного факта убийства отца крепостными, чтобы глубоко потрясти душу сына. Он пишет брату Михаилу в августе:

«Теперь гораздо чаще смотрю на меня окружающее с совершенным бесчувствием. Зато сильнее бывает со мною и пробуждение. Одна моя цель — быть на свободе. Для нее я всем жертвую. Но часто, часто думаю я — что доставит мне свобода... Признаюсь, надо сильную иметь веру в будущее, крепкое сознание в себе, чтобы жить моими настоящими надеждами. Благословляю минуты, в которые я мирюсь с настоящим. В эти минуты яснее сознаю свое положение, и я уверен, что эти святые надежды сбудутся. Душа моя недоступна прежним бурным порывам. Все в ней тихо, как в сердце человека, затаившего глубокую тайну; учиться, «что значит человек и жизнь», — в этом довольно успеваю я. Я в себе уверен. Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (№ 14, 16. VIII. 39).

В следующем письме к Михаилу, 1 января 1840 г., Достоевский пишет о Гомере, сравнивая его с Христом: «Гомер (баснословный человек, может быть, как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный) может быть параллелью только Христу, а не Гёте. Ведь в Илиаде Гомер дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни, совершенно в такой же силе, как Христос новому».

Далее он хвалит В. Гюго как лирика «чисто с ангельским характером, с христианским младенческим направлением поэзии»: «...никто не сравнится с ним в этом, ни Шиллер (сколько ни христианский поэт Шиллер), ни лирик Шекспир, — я читал его сонеты на французском, — ни Байрон, ни Пушкин» (№ 16).

В этом письме несколько странным представляется то, что Христос не занимает исключительного положения, а приравнивается к Гомеру. Далее, начиная с 1841 г. вплоть до каторги, в письмах нет обсуждения никаких проблем христианского миропонимания; самое слово «Бог», хотя Достоевский упоминает его часто, встречается здесь почти только в стереотипных речениях «ради Бога», «Бог знает», «дай Бог» и т. п.; далее начинают даже появляться слова «черт знает» и т. п., чего не было раньше и что редко будет встречаться после каторги. В письме от 30 сентября 1844 г. производит отталкивающее впечатление фраза об опекуне, муже сестры П. А. Карепине, наполненная грубо циничными выражениями: «Карепин е..., с..., водку пьет, имеет чин и в Бога верит. Своим умом дошел» (№ 26).

В начале лета 1845 г. Достоевский познакомился с Белинским, который восторженно принял его первое произведение «Бедные люди».

«Тогда, в первые дни знакомства, — рассказывает Достоевский в «Дневнике Писателя», — привязавшись ко мне всем сердцем, он тотчас же бросился, с самою простодушною торопливостью, обращать меня в свою веру. Я застал его страстным социалистом, и он прямо начал со мной с атеизма. Он знал, что основа всему — начала нравственные. Но как социалисту, ему прежде всего следовало низложить христианство; он знал, что революция непременно должна начинаться с атеизма. Ему надо



было низложить ту религию, из которой вышли нравственные основания отрицаемого им общества. Семейство, собственность, нравственную ответственность личности — он отрицал радикально. (Замечу, что он был тоже хорошим мужем и отцом, как и Герцен.) Без сомнения, он понимал, что, отрицая нравственную ответственность личности, он тем самым отрицает и свободу ее; но он верил всем существом своим (гораздо слепее Герцена, который, кажется, под конец усомнился), что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстанавливает ее в неслыханном величии, но на новых и уже адамантовых основаниях. В последний год его жизни я уже не ходил к нему. Он меня невзлюбил; но я страстно принял тогда все учение его», — сообщает Достоевский в конце этого рассказа <sup>1</sup>. Ссора с Белинским, приведшая к разрыву сношений с ним, произошла, по словам Достоевского, «из-за идей о литературе и направлении литературы» («Летопись жизни Белинского», стр. 217; Петрашевцы. М., 1907, стр. 90).

Очевидно, «утрата Христа», связанная с «преображением в европейского либерала», произошла именно во время дружеского общения с Белинским, начавшегося летом 1845 г. и продолжавшегося в первой половине 1846 г. Возможно, что она подготовлялась уже раньше, с 1841 г. Любовь Достоевская утверждает, что в Иване Карамазове отец ее, по преданиям семьи, изобразил себя, каким он был в двадцатилетнем возрасте. Надобно, однако, заметить, что даже и во время крайнего увлечения взглядами Белинского Достоевский сохранял горячее чувство преклонения перед Христом как высшим воплощением добра. «Утрата» состояла, вероятно, лишь в том, что он отказался от церковного учения о Христе как Богочеловеке и в 1846 г. не был у св. Причастия. Возможно даже, что он не причащался с тех пор, как вышел в отставку в октябре 1844 г.

После ссоры с Белинским, которая произошла в начале 1847 г. и привела к разрыву сношений с ним, Достоевский вернулся к Церкви. Точное доказательство этого находится в сообщении доктора С. Д. Яновского о том, что Федор Михайлович в 1847 и 1849 гг. вместе с ним говел у Вознесенья и «делал это не для формы». Яновский говорит, что он «благоговел перед его твердостью в православии и заслушивался его бесед на тему любви и милосердия» <sup>2</sup>.

Ценные дополнения к этому сообщению находятся в письмах д-ра Яновского к А. Г. Достоевской и в его «Воспоминаниях о Достоевском», написанных с целью дать представление о характере Достоевского, главным образом, как он выражался, в течение трех лет перед его арестом <sup>3</sup>. Яновский познакомился с Достоевским в мае 1846 г., когда лечившийся у него Валериан Майков привел к нему автора «Бедных людей» как больного, желающего воспользоваться его медицинскими советами. Достоевский-пациент скоро стал другом Яновского. Они на-

<sup>1</sup> «Дневник Писателя», 1873, II, «Старые люди».

<sup>2</sup> О. Ф. Миллер. «Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского». Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского, 1883, стр. 94 с.

<sup>3</sup> С. Д. Яновский. «Воспоминания о Достоевском». «Русский Вестник», 1885, апрель, стр. 796—819.

столько сошлись, что Достоевский стал приходить к Яновскому рано утром до приема больных, чтобы вместе с ним пить чай, и затем вечером в девять часов, засиживаясь у него до полуночи и часто даже оставаясь ночевать. Встречи эти происходили почти ежедневно вплоть до ареста Достоевского. Беседовали друзья о литературе, об искусстве и «очень много о религии». Я патриот и «верующий в Откровение», говорит о себе Яновский и тут же прибавляет: Достоевский — «нравственный химик-аналитик неудовлетворимый», «патриот из патриотов и верующий» (стр. 799).

В письмах к А. Г. Достоевской Яновский говорит, что Христа «любил и обожал общий друг наш выше всего на свете».

«Если я не сгиб под гнетом многих меня удручавших неудач и серьезных огорчений в жизни и если, при всей моей бедности, не считаю себя далеко несчастным,— то я обязан опять-таки Федору Михайловичу, который в годах еще моей молодости поставил меня твердо в понимании истин Евангельского учения. Он был мой духовный старшой. Ведь каждое произносимое им слово, вроде «Эх, батенька, Степан Дмитриевич, это не так» или «ну, да это, пожалуй, и так» — до сих пор отдается во всем моем существе, словно я их слышу в действительности; вследствие этого я до сих пор, что бы ни делал и что бы ни задумывал сделать, постоянно задаюсь вопросом: ну, а как бы на это взглянул и что бы на это сказал тот, образ которого всегда со мною и для которого всегда и во всех обстоятельствах истина была выше всего».

Под влиянием своего друга, говорит Яновский, я «сделался чувствительным ко всякой лжи и фальши» и при встрече с ними «образ Федора Михайловича воскресает предо мною воочию, я вижу его сжатые от нравственной тревоги губы, замечаю движение его правой руки, начинающей то поправлять его прическу, то покручивать маленькие его усики, и даже слышу ясно его голос, произносящий «эх, батенька, как это неверно и как это скверно», и мне делается действительно тяжело и скверно»<sup>1</sup>.

Кто-то заявил, будто «в Евангелии сказано, что иногда и ложь бывает во спасение»; Достоевский возмутился: «В Евангелии этого не сказано»; когда «человек лжет, то делается гадко, но когда лжет и клеветает на Христа, то это выходит и гадко, и подло» (Воспоминания, 814).

Достоевский любил общественный строй, говорит Яновский, но в основание общества он клал «только истины Евангелия, а отнюдь не то, что содержал в себе социал-демократический устав 1848 года» (там же, 812).

Чрезвычайно важно для понимания религиозной жизни Достоевского в этот период следующее сообщение Яновского: «Вернейшее лекарство у него всегда была молитва. Молился он не за одних невинных, но и за заведомых грешников» (812).

Как влияли друг на друга доктор Яновский и Достоевский в период живого и непрерывного общения их? Яновский говорит о себе, что он был верующим в Откровение, а Достоевский сообщает о себе, что он «утратил было» Христа, «когда преобразился в европейского либерала»;

<sup>1</sup> Достоевский. Сборник Долинина, т. II, Письма Яновского к Достоевской, стр. 389, 379—381.

он «страстно принял учение Белинского», стремившегося «низложить христианство», и произошло его увлечение идеями Белинского в 1845 г., за три четверти года до знакомства с Яновским. Тем не менее именно Достоевский, по словам Яновского, наставил его «в понимании истин Евангельского учения» и был его «духовный старшой».

Понять имеющуюся у нас совокупность данных естественнее всего следующим образом. Яновский обладал церковною верою в Иисуса Христа как Богочеловека, верою, не поколебленною сомнениями, но и не разработанною личными усилиями ума. Наоборот, Достоевский в начале этого знакомства находился в кратковременном периоде утраты веры в божественность Христа, однако личность Христа и в это время, как в течение всей его жизни, оставалась для него идеалом и путеводною звездою. Поэтому он мог помогать Яновскому понять глубокий смысл многих истин Евангелия, а сам в свою очередь, может быть, под влиянием толчка, данного примером Яновского, вернулся к Церкви и пошел вместе с другом к св. Причастию, вероятно, в Великом посту 1847 г. Маловероятно, однако, чтобы этот возврат к Церкви был обусловлен только примером Яновского. Скорее следует предполагать, что он был подготовлен уже впечатлениями и размышлениями, оттолкнувшими его от увлечения Белинским и от всего его «европейского» кружка. Неуважительное отношение Белинского к личности Христа было непереносимо для Достоевского. Учение Христово, рассказывает Достоевский в «Дневнике Писателя», Белинский, «как социалист, необходимо должен был разрушать, называть его ложным и невежественным человеколюбием, осужденным современною наукою и экономическими началами; но все-таки оставался пресветлый лик Богочеловека, его нравственная недостижимость, его чудесная и чудотворная красота. Но в непрерывном, неугасимом восторге своем Белинский не остановился даже и перед этим неодолимым препятствием».

«— Да, знаете ли вы,— взвизгивает он раз вечером (он иногда как-то взвизгивал, если очень горячился), обращаясь ко мне,— знаете ли вы, что нельзя насчитывать грехи человеку и обременять его долгами и подставными ланитами, когда общество так подло устроено, что человеку невозможно не делать злодейств, когда он экономически приведен к злодейству, и что нелепо и жестоко требовать с человека того, чего уже по законам природы не может он выполнить, если бы даже хотел...

В этот вечер мы были не одни, присутствовал один из друзей Белинского, которого он весьма уважал и во многом слушался; был тоже один молоденький начинающий литератор, заслуживший потом известность в литературе.

— Мне даже умилительно смотреть на него,— прервал вдруг свои яростные восклицания Белинский, обращаясь к своему другу и указывая на меня,— каждый-то раз, когда я вот помяну Христа, у него все лицо изменяется, точно заплакать хочет... Да поверьте же, наивный вы человек,— набросился он опять на меня,— поверьте же, что ваш Христос, если бы родился в наше время, был бы самым незаметным и обыкновенным человеком; так и ступался бы при нынешней науке и при нынешних двигателях человечества.

— Ну не-е-ет! — подхватил друг Белинского. (Я помню, мы сидели,

а он расхаживал взад и вперед по комнате.) — Ну нет: если бы теперь появился Христос, Он бы примкнул к движению и стал во главе его.

— Ну да, ну да,— вдруг и с удивительной поспешностью согласился Белинский.— Он бы именно примкнул к социалистам и пошел за ними»<sup>1</sup>.

Была и личная причина, побуждавшая Достоевского к критическому пересмотру взглядов Белинского и его приятелей-западников. Белинский отрицательно оценил повесть «Двойник» и все последовавшие за нею повести и рассказы Достоевского.

«Каждое его новое произведение — новое падение»,— писал он П. В. Анненкову в феврале 1848 г. (Белинский, Письма, т. III, 338) и окончательно усомнился в таланте Достоевского. Друзья и приятели его, превозносившие вместе с ним Достоевского, Некрасов, особенно Тургенев и др., теперь начали осмеивать слабости Достоевского и нередко жестоко издевались над ним. В октябре 1846 г. Достоевский поссорился с Некрасовым и его журналом «Современник» из-за того, что стал печатать свои повести в «Отечественных Записках» Краевского; а в начале следующего года совершенно прекратил общение с Белинским после ссоры «из-за идеи о литературе и о направлении в литературе». Впоследствии Достоевский писал, что разошлись они «от разнообразных причин, весьма, впрочем, неважных во всех отношениях» («Дневник Писателя», 1873, II). Это и значит, что ссора была подготовлена уже задолго до ее наступления постепенным обнаружением глубокого различия их мировоззрений. Не только отношение Белинского ко Христу, самая сущность его взглядов на отношение между обществом и индивидуумом, например убеждение в том, что преступления сполна обусловлены несовершенством экономического строя, вскоре должно было оказаться неприемлемым для Достоевского, так как оно связано с унижительным для человека отрицанием свободы и нравственной ответственности.

В 1847 г., приблизительно около времени поста, Достоевский стал посещать пятницы Петрашевского и брать книги из библиотеки его кружка («Красный архив», XLV). Общение с петрашевцами не возвратило Достоевского к взглядам Белинского, а, скорее, наоборот, ускорило осознание им религиозно-философских основ его несогласия с атеистическим социализмом, надеющимся осуществить счастье человека путем превращения общества в муравейник.

По свидетельству Спешнева, «на Федора Михайловича Петрашевский производил отталкивающее впечатление тем, что был безбожник и глумился над верою» (О. Миллер, 91). В одной из своих речей он назвал Иисуса Христа «демагогом, несколько неудачно кончившим свою карьеру»<sup>2</sup>. Личность Петрашевского вообще не нравилась Достоевскому; он считал его «агитатором и интриганом» (Яновский, 819). На вопрос Яновского, почему он посещает пятницы Петрашевского, Достоевский отвечал: «У него можно полиберальничать, а ведь кто из нас, смертных, не любит поиграть в эту игру, в особенности когда выпьет рюмочку винца... Но вы туда никогда не попадете — я вас не пущу».

Отношение Достоевского к социализму, высказанное им на допросе,

<sup>1</sup> «Дневник Писателя», 1873 г. II.

<sup>2</sup> Щеголев. «Петрашевцы», т. III.

по-видимому, с достаточною откровенностью, было в это время таково. Фурьеризм он считал «системою вредною», во-первых, уже потому, что она — *система*; «во-вторых, как ни изящна она, она все же утопия, самая несбыточная. Но вред, производимый этой утопией, если позволят мне так выразиться, более *комический*, чем приводящий в ужас». Но вместе с тем Достоевский заявил, что он считает идеи социализма, при условии мирного осуществления их, «святыми и нравственными и; главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества»<sup>1</sup>.

В кружке петрашевцев Достоевский интересовался, по-видимому, вопросом о реформе суда, о свободе печати и особенно об уничтожении крепостного права; он надеялся на освобождение крестьян самим правительством, но в крайнем случае признавал возможным достигнуть цели путем восстания (О. Миллер, 85). Эти интересы нисколько не препятствовали возвращению Достоевского к Церкви, которое выразилось в том, что в 1847 и 1849 гг. он приобщался вместе с Яновским в Вознесенской церкви. Возможно, что уже в это время он начал обдумывать статью о назначении христианства в искусстве, о которой в 1856 г. он писал Врангелю, что она — «плод десятилетних обдумываний», что она вся «до последнего слова» обдумана им «еще в Омске». Он собирался уже послать ее Врангелю, но Врангелем она не была получена и вообще никогда не увидела света. Статью эту Достоевский хотел посвятить Президенту Академии Наук Великой княгине Марии Николаевне, следовательно, считал мысли, выраженные в ней, приемлемыми для лица, занимающего видный пост в России.

За восемь лет до этого Достоевский прочитал в кружке Петрашевского «Письмо Белинского к Гоголю», что и было главным предметом обвинения, приведшего его на эшафот, а потом на каторгу. Письмо это — атеистическое, наполненное резкими нападениями на Церковь, в особенности Русскую Православную, и на русское духовенство. Так как в то время Достоевский свободно, по внутреннему побуждению вернулся к Церкви, то факт чтения письма Белинского нужно исследовать и его можно понять следующим образом. На допросе Достоевский объяснял это чтение как следствие случайно данного Петрашевскому обещания. Придя к Дурову, Достоевский получил присланную ему копию «Письма Белинского» и прочитал ее. Вскоре пришел Петрашевский и, узнав, что в тетрадке содержится «Письмо Белинского», попросил Достоевского прочитать его на кружке. Я, показывая Достоевский, «обещал неосторожным образом прочесть ее у него» и уже «не мог отказаться» от обещания. «Я его прочел, стараясь не высказывать пристрастия ни к тому, ни к другому из переписывавшихся». Правильность этого показания, поскольку Достоевский старается показать им, что полного сочувствия к письму Белинского у него не было, не вызывает серьезных сомнений. Сочувствовать атеизму Белинского и нападениям его на Церковь вообще он не мог, но он, конечно, сочувствовал нападениям на недостатки Церкви и обличениям против русского духовенства. Барон Врангель, описывая свое общение с Достоевским в Сибири в 1854—56 гг., рассказывает:

<sup>1</sup> Н. Бельчиков. Показания Ф. М. Достоевского по делу петрашевцев. «Кр. Архив». XLV, 1931, стр. 132.

«О религии с Достоевским мы мало беседовали. Он был скорее набожен, но в церковь ходил редко и попов, особенно сибирских, не любил. Говорил о Христе с восторгом». Русских священников Достоевский и впоследствии довольно долго еще недолюбливал и в церковь, по-видимому, до 1871 г. ходил не часто. Возврат его к Церкви был в 1847 г. присоединением главным образом ко Христу как Богочеловеку, а не к Русской Православной Церкви. Любовь к русскому православию и к Церкви появилась у него впоследствии и развивалась медленно и постепенно. В письме к Гоголю Белинский, нападая на Церковь, проявляет в то же время сочувственное отношение ко Христу и его учению. Этого Достоевскому было достаточно в 1849 г., чтобы у него не возникал резкий протест против «Письма Белинского».

Находясь в заключении в Петропавловской крепости, Достоевский читал два путешествия к святым местам и сочинения св. Димитрия Ростовского, которые «очень заняли» его (Письмо к Михаилу, № 55). Он просит брата прислать ему «Отечественные Записки» и Библию во французском переводе, а также на славянском языке (№ 56). Брат прислал ему Библию, «Отечественные Записки» и, кроме того, Шекспира. Много лет спустя Достоевский рассказывал А. У. Порецкому и Тимофеевой, что Библия, полученная от брата в крепости, положила начало его «духовному перерождению»<sup>1</sup>.

Когда петрашевцы, приговоренные к расстрелу, стоя на эшафоте, выслушали приговор, к ним подошел священник и пригласил их к исповеди. Удивительно, что исповедовался один только Шапошников, хотя среди приговоренных были и очень религиозные люди, например Дуров. Но ко кресту приложились все. Достоевский в ожидании казни испытывал мистический страх, сознавая, что через несколько минут он перейдет в другую, неизвестную жизнь. Это состояние свое Достоевский подробно описал в «Идиоте», где князь Мышкин передает рассказ лица, ожидавшего расстрела в течение двадцати минут и затем помилованного: «Ему все хотелось представить себе, как можно скорее и ярче, что вот как же это так: он теперь есть и живет, а через три минуты будет уже *ничто*, кто-то или что-то,— так кто же? Где же? Все это он думал в эти две минуты решить! Невдалеке была церковь, и вершина собора с позолоченною крышею сверкала на ярком солнце. Он помнил, что ужасно упорно смотрел на эту крышу и на лучи, от нее сверкавшие; оторваться не мог от лучей: ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он чрез три минуты как-нибудь сольется с ними... Неизвестность и отвращение от этого нового, которое будет и сейчас наступит, были ужасны; но он говорит, что ничего не было для него в это время тяжелее, как непрерывная мысль: «Что, если бы не умирать! Что, если бы воротить жизнь,— какая бесконечность! И все это было бы мое! Я бы тогда каждую минуту в целый век обратил, ничего бы не потерял, каждую бы минуту счетом отсчитывал, уж ничего бы даром не истратил».

Крыша собора, о которой идет речь в этом рассказе, принадлежала Семеновской церкви; Достоевский видел ее с эшафота и о впечатлении, произведенном ею, рассказывал близким (О. Миллер. Биография, 122).

<sup>1</sup> В. В. Тимофеева. Год работы с знаменитым писателем. «Истор. Вестн.», 1904, II, 531.

Мысль о слиянии с солнечными лучами не соответствует христианским представлениям о загробной жизни, но обзор своей жизни и переоценка ее, произведенная здесь Достоевским, очень способствовали дальнейшему религиозному развитию его. Врангелю он рассказывал, что «вся жизнь пронеслась в его уме, как в калейдоскопе, быстро, как молния, и картинно» (Врангель, 8). Сознания себя совершившим преступление у него не было, но был покаянный пересмотр всей своей жизни<sup>1</sup>, выразившийся обстоятельно в письме к брату Михайлу, написанном через несколько часов после возвращения в крепость.

«Как оглянусь на прошлое, да подумаю, сколько даром потрачено времени, сколько его пропало в заблуждениях, в ошибках, в праздности, в неуменье жить; как не дорожил я им, сколько раз грешил против сердца моего и духа,— так кровью обливается сердце мое. Жизнь — дар, жизнь — счастье, каждая минута могла быть веком счастья. *Si jeunesse savait!*\* Теперь, переменяя жизнь, перерождаюсь в новую форму. Брат! Клянусь тебе, что я не потеряю надежду и сохраню дух мой и сердце в чистоте. Я перерожусь к лучшему. Вот вся надежда моя, все утешение мое! Казематная жизнь уже достаточно убила во мне плотских потребностей, не совсем чистых; я мало берег себя прежде. Теперь уже лишения мне нипочем, и потому не пугайся, что меня убьет какая-нибудь материальная тягость. Я не уныл и не упал духом. Жизнь везде жизнь, жизнь в нас самих, а не во внешнем. Подле меня будут люди, и быть человеком между людьми и остаться им навсегда, в каких бы то ни было несчастьях не уныть и не пасть — вот в чем жизнь, в чем задача ее. Я сознал это. Эта идея вошла в плоть и кровь мою. Да! правда! Та голова, которая создавала, жила высшею жизнью искусства, которая создала и свыклась с высшими потребностями духа, та голова уже срезана с плеч моих. Осталась память и образы, созданные и еще не воплощенные мною. Они изъязвят меня, правда! Но во мне осталось сердце и та же плоть и кровь, которая также может и любить, и страдать, и жалеть, и помнить, а это все-таки жизнь. *On voit le soleil!*\*\* Брат, береги себя и семью, живи тихо и предвиденно. Думай о будущем детей твоих... Живи положительно. Никогда еще таких обильных и здоровых запасов духовной жизни не кипело во мне, как теперь. Но вынесет ли тело: не знаю. Если кто обо мне дурно помнит и если с кем я поссорился, если в ком-нибудь произвел неприятное впечатление — скажи им, чтоб забыли об этом, если тебе удастся их встретить. Нет желчи и злобы в душе моей, хотелось бы так любить и обнять хоть кого-нибудь из прежних в это мгновение. Это отрада, я испытал ее сегодня, прощаясь с моими милыми перед смертью» (№ 58, 22.XII.49).

Все содержание и тон этого письма, в котором нет никакого озлобления, предвещает, что в душе Достоевского начнется на каторге углубление религиозной жизни в духе христианства, не сектантского, а примирительно-церковного, стремящегося к всеобъемлющему синтезу.

11 января Достоевский, Дуров и Ястржембский были привезены в Тобольск и шесть дней прожили в остроге в ожидании отправления на каторгу в Омск. Большое впечатление произвело здесь на Достоевского

<sup>1</sup> «Дневник Писателя», 1873, «Одна из современных фальшивей».

тайное свидание на квартире смотрителя острога с женами декабристов — Муравьевой, П. Е. Анненковой с дочерью ее О. И. Ивановой и Н. Д. Фонвизиной.

«Они благословили нас в новый путь,— рассказывает Достоевский,— перекрестили и каждого оделили Евангелием — единственная книга, позволенная в остроге. Четыре года пролежала она под моей подушкой на каторге. Я читал ее, иногда и читал другим. По ней выучил читать одного каторжного» («Дн. Пис.», 1873, II).

Была еще у Достоевского Библия, посланная ему братом в крепость и взятая им с собою, но ее у него вскоре украли, а Евангелие, полученное от жен декабристов, он сохранил на всю жизнь и постоянно пользовался им.

Каторжане из простонародья встретили петрашевцев-дворян чрезвычайно враждебно, не желая признать в них товарищей по несчастью.

«Вы дворяне, железные носы, нас заклевали,— говорили они.— Прежде господином был, народ мучил, а теперь хуже последнего, наш брат стал» — вот тема, которая разыгрывалась 4 года. 150 врагов не могли устать в преследовании, это было им любо, развлечение, занятие, и если только чем спасались от горя, так это равнодушием, нравственным превосходством, которого они не могли не понимать и уважали и неподклонимостью их воле. Они всегда сознавали, что мы выше их. Понятия об нашем преступлении они не имели. Мы об этом молчали сами, и потому друг друга не понимали, так что нам пришлось выдержать все мщение и преследование, которым они живут и дышат к дворянскому сословию» (Письмо к Михаилу, № 60, 22.II.1854, из Омска, после четырех лет каторги перед отъездом в Семипалатинск на службу рядовым в 7-м Сибирском линейном батальоне).

Первый год каторжной жизни, пока Достоевский не освоился с положением и жил почти в совершенном отчуждении от людей, был для него особенно тяжел. В эту пору, без сомнения, церковь была для него источником утешения и глубоких, возвышающих душу впечатлений. В «Записках из мертвого дома» он, очевидно, говорит о себе, рассказывая о говении во время Великого поста.

«Неделя говенья мне очень понравилась. Говевшие освобождались от работ. Мы ходили в церковь, которая была неподалеку от острога, раза по два и по три в день. Я давно не был в церкви. Великопостная служба, так знакомая еще с далекого детства, в родительском доме, торжественные молитвы, земные поклоны,— все это расшевеливало в душе моей далекое-далекое минувшее, напоминало впечатления еще детских лет»<sup>1</sup>.

Для лица, возвращающегося к церкви после временного отпадания от нее, особенно важно восстановление связи с впечатлениями детства, проникнутого светлою верою в Бога и сверхземной мир. Не меньшее значение имело для Достоевского сочетание глубоких впечатлений, даваемых церковью, с теми настроениями русского народа, которые он называет «народною правдою». «Причащались мы за ранней обедней. Когда священник с чашей в руках читал слова: «...но яко разбойника мя

<sup>1</sup> «Записки из Мертвого дома», II, 5.



прими», — почти все повалились в землю, звуча кандалами, кажется, приняв эти слова буквально на свой счет».

Большое впечатление производила на Достоевского также подача арестантам милостыни Христа ради. Вскоре после прибытия в острог, когда Достоевский возвращался с работы, сопровождаемый конвойным, его догнала девочка, шедшая с матерью, вдовой-солдаткой, и сунула ему в руки копеечку, говоря: «На, несчастный, возьми Христа ради копеечку!» Эта подача милостыни народом и просьба дать ее «Христа ради» давно уже привлекала к себе внимание Достоевского. В «Бедных людях» Макар Алексеевич Деушкин говорит о том, как различно звучит это «Христа ради» в устах различных просителей.

В казарме рядом с Достоевским на нарах помещался дагестанский татарин Алей двадцати двух лет. Это был чистый сердцем юноша, неспособный к преступлению; старшие два брата его, отправляясь на разбой, приказали ему ехать с ними, не сказав ему, что они замышляют. Вместе с братьями, совершившими преступление, и он был отправлен на каторгу, правда, на более короткий срок. Достоевский научил его читать по Евангелию.

«Однажды, — рассказывает он, — мы прочли с ним всю Нагорную проповедь. Я заметил, что некоторые места в ней он проговаривал как будто с особенным чувством.

Я спросил его, нравится ли ему то, что он прочел. Он быстро взглянул, и краска выступила на его лице.

— Ах, да! — отвечал он, — да. Иса святой пророк, Иса Божие слова говорил. Как хорошо!

— Что же тебе больше всего нравится?

— А где Он говорит: «Прощай, люби, не обижай, и врагов люби». Ах, как хорошо Он говорит!

Он обернулся к братьям, которые прислушивались к нашему разговору, и с жаром начал им говорить что-то. Они долго и серьезно говорили между собою и утвердительно покачивали головами. Потом с важно-благодарною, т. е. чисто мусульманскою, улыбкою (которую я так люблю, и именно люблю важность этой улыбки) обратились ко мне и подтвердили, что Иса был Божий пророк и что Он делал великие чудеса».

Отбыв срок каторги, но живя еще в Омске в ожидании отправки в Семипалатинск для службы там рядовым, Достоевский написал замечательное письмо Н. Д. Фонвизиной, одной из тех дам, жен декабристов, которые подарили ему Евангелие в начале каторги. Фонвизина в это время уже вернулась в Европейскую Россию, и Достоевский высказывает мысль, что, вероятно, изгнанник при возврате на родину переживает «вновь, в сознании и воспоминании, все свое прошедшее горе». В связи с этим он открывает интимные и глубокие черты своих религиозных переживаний:

«Не потому, что вы религиозны, но потому, что сам пережил и почувствовал это, скажу вам, что в такие минуты жаждешь, как «трава иссохшая», веры и находишь ее собственно потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже до гробовой крышки. Каких страшных

мучений стоило и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И однако же Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (№ 61, февр., 1854).

Воспоминания детства, любовь к русскому народу и к «народной правде», тесно связанной с православными верованиями, любовь ко Христу и пережитые несчастья — все эти мотивы привлекли Достоевского к Церкви, однако предстояла еще длительная внутренняя работа, дальнейший опыт и общение с людьми раньше, чем он начал отстаивать именно православие как высшее выражение религиозной жизни. После каторги православная религиозная литература начинает занимать особенно видное место в чтении Достоевского. В письмах к брату Михаилу он не раз повторяет просьбу присылать ему творения Отцов Церкви и историю Церкви. Между прочим, он просит также прислать ему Коран, вероятно, вспоминая об Алее и его братьях. В 1856 г. он уже делает заметки к статье «О значении христианства в искусстве» (№ 79). В письмах его опять постоянно встречаются замечания такого рода, как «всё от Бога и у Бога» (№ 63) или «всё в руках Божиих, а я, надеясь на Бога, не задремлю и сам» (№ 92) и т. п. В 1857 г. в письме к сестре он сообщает о том, что говел и исповедовался (№ 95).

В Семипалатинске Достоевский пережил однажды перед началом эпилептического припадка живое восприятие бытия Бога. Лет через десять он рассказывал об этом событии сестрам Корвин-Крюковским и младшая из них София (Ковалевская) ярко передала этот рассказ. К Достоевскому в ночь перед Светлым Христовым Воскресением приехал старый товарищ, и они всю ночь побеседовали; говорили «о литературе, об искусстве и философии; коснулись наконец религии. Товарищ был атеист, Достоевский — верующий, оба горячо убежденные каждый в своем. «Есть Бог, есть!» — закричал наконец Достоевский, вне себя от возбуждения. В эту самую минуту ударили колокола соседней церкви к светло-христовой заутрене. Воздух весь загудел и заколыхался. «И я почувствовал, — рассказывал Федор Михайлович, — что небо сошло на землю и поглотило меня. Я реально постиг Бога и проникнулся им. Да, есть Бог! — закричал я, — и больше ничего не помню»<sup>1</sup>.

Возвращаясь из Сибири в Европейскую Россию с женою Мариєю Дмитриевною, Достоевский, увидев столб, обозначающий границу Европы и Азии, вышел из тарангаса и «перекрестился, что привел, наконец, Господь увидеть обетованную землю» (Письма, № 133). На пути в Тверь, где ему разрешено было поселиться, он с женою заехал

<sup>1</sup> С. Ковалевская. Воспоминания детства, «Вестник Европы», 1890, август, стр. 624.

в Троице-Сергиеву лавру. В письме к Гейбовичу он говорит о сильном впечатлении, произведенном на него монастырем, но имеет в виду при этом не религиозные, а исторические ценности лавры.

Вспоминая уже в 1873 г., как медленно происходил в нем и его товарищах процесс возвращения к русскому народному духу, Достоевский говорит: «А между тем я был, может быть, одним из тех (я опять про себя одного говорю), которым наиболее облегчен был возврат к народному корню, к узнанию русской души, к признанию духа народного. Я происходил из семейства русского и благочестивого. С тех пор, как я себя помню, я помню любовь ко мне родителей. Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть не с первого детства. Мне было всего лишь десять лет, когда я уже знал почти все главные эпизоды русской истории из Карамзина; которого вслух по вечерам нам читал отец. Каждый раз посещение Кремля и соборов московских было для меня чем-то торжественным. У других, может быть, не было такого рода воспоминаний, как у меня. И вот, если даже и мне, который уже естественно не мог высокомерно пропустить мимо себя той новой роковой среды, в которую ввергло нас несчастье, не мог отнестись к явлению перед собой духа народного вскользь и свысока,— если и мне, говорю я, было так трудно убедиться, наконец, во лжи и неправде почти всего того, что считали мы у себя дома светом и истиной (здесь Достоевский имеет в виду увлечение атеистическим радикализмом), то каково же другим, еще глубже разорвавшим с народом, где разрыв преемствен и наследствен еще с отцов и дедов?»<sup>1</sup>

Окончательный возврат к православию совершился в душе Достоевского лишь в шестидесятых годах, однако уже в 1859 г., вскоре после приезда в Тверь, в беседе с Яновским, приехавшим навестить его, он ссылаясь на силу своей веры как причину счастливого перенесения им каторги и ссылки.

«Когда он передавал мне жизнь свою в Петропавловской крепости и в Сибири,— пишет Яновский Анне Григорьевне,— он многократно повторял: «Да, батенька, все пережилось и все радостно окончилось, а отчего? оттого, что вера была сильна, несокрушима; покаяние глубокое, искреннее, ну и надежда во все время меня не оставляла»<sup>2</sup>.

Слова Достоевского о силе его веры не находятся в противоречии с письмом к Фонвизиной, где он характеризует себя как «дитя неверия и сомнения». Религиозная основа души Достоевского, его вера в Провидение всегда была сильна и спасала его во всех жизненных катастрофах. В большей степени здесь нуждаются в пояснении слова о «глубоком, искреннем покаянии». В «Дневнике Писателя» Достоевский говорит:

«Мы, петрашевцы, стояли на эшафоте и выслушивали наш приговор без малейшего раскаяния. Без сомнения, я не могу свидетельствовать обо всех; но думаю, что не ошибусь, сказав, что тогда, в ту минуту, если не всякий, то, по крайней мере, чрезвычайное большинство из нас почло бы за бесчестье отречься от своих убеждений. Это дело давно прошедшее, а потому, может быть, и возможен будет вопрос: неужели это упорство и нераскаяние было только делом дурной природы, делом

<sup>1</sup> «Дневник Писателя», 1873, «Одна из современных фальшей».

<sup>2</sup> Письма С. Д. Яновского. Сборник «Достоевский», ред. Долинина, т. II, 379.

недоразвитков и буянов? Нет; мы не были буянами, даже, может быть, не были дурными молодыми людьми. То дело, за которое нас осудили, те мысли, те понятия, которые владели нашим духом,— представлялись нам не только не требующими раскаяния, но даже чем-то нас очищающим, мученичеством, за которое многое нам простится. И так продолжалось долго. Не годы ссылки, не страдания сломили нас. Напротив, ничто не сломило нас, и наши убеждения лишь поддерживали наш дух сознанием исполненного долга. Нет, нечто другое изменило взгляд наш, наши убеждения и сердца наши (я, разумеется, позволяю себе говорить лишь о тех из нас, об изменении убеждений которых уже стало известно и тем или другим образом засвидетельствовано ими самими). Это нечто другое — было непосредственное соприкосновение с народом, братское соединение с ним в общем несчастье, понятие, что сам стал таким же, как он, с ним сравнен и даже приравнен к самой низшей ступени его»<sup>1</sup>.

О каком же покаянии и связанной с ним вере говорил Достоевский в беседе с Яновским в Твери? Атеистический социализм Белинского был им отброшен уже за два года до ареста; убеждение во вреде крепостного права, в необходимости реформы суда и т. п. сохранилось у него и после Сибири; публицистическая деятельность Достоевского в первые два года издания журнала «Время» (1861 и 1862 гг.) мало отличалась от того, что он мог бы писать и до каторги. На первый взгляд поэтому кажется, что у Достоевского не было оснований каяться в чем-либо. Однако более внимательное исследование открывает те проявления души Достоевского, которые действительно следовало осудить и в которых он покался в Сибири. Во время дружбы с Белинским, а потом в кружке Петрашевского Достоевский, без сомнения, переживал припадки фанатического озлобления против правительства в связи с злоупотреблениями крепостного права, по поводу жестоких наказаний шпицрутенами и т. п. черт тогдашнего режима. Он готов был в крайнем случае даже прибегнуть к восстанию для изменения общественного порядка. Мало того, в те годы даже сатанинская сторона революционного движения, столь ярко изображенная им впоследствии в «Бесах», могла опутать его душу.

«Нечаевым, вероятно, я бы не мог сделаться никогда,— говорит Достоевский в «Дневнике Писателя»,— но нечаевцем, не ручаюсь, может быть, и мог бы... во дни моей юности. Чудовищное и отвратительное московское убийство Иванова, безо всякого сомнения, представлено было убийцей Нечаевым своим жертвам «Нечаевцам» как дело политическое и полезное для будущего «общего и великого дела». В моем романе «Бесы» я попытался изобразить те многообразные и разнообразные мотивы, по которым даже чистейшие сердцем и простодушнейшие люди могут быть привлечены к совершению такого же чудовищного злодеяния. Вот в том-то и ужас, что у нас можно сделать самый пакостный и мерзкий поступок, не будучи вовсе иногда мерзавцем! Это и не у нас одних, а на всем свете так, всегда и с начала веков, во времена переходные, во времена потрясений в жизни людей, сомнений и отрицаний, скептицизма и шаткости в основных общественных убеждениях»<sup>2</sup>.

Достоевский на каторге осудил в себе это нравственное извращение

<sup>1</sup> «Дневник Писателя», 1873, «Одна из современных фальшей».

<sup>2</sup> Там же.

души, и раскаяние его, естественно, сочеталось с углублением религиозной жизни и усилением в ней влияния образа Христа. Сюда присоединился еще один фактор: общение с народом, в душе которого преклонение перед царскою властью имело религиозную окраску. Свою ссылку Достоевский стал считать справедливою. «Нас осудил бы народ»,— говорил он <sup>1</sup>.

Патриотические чувства, всегда сохранявшиеся в душе Достоевского, усилились в нем особенно во время Севастопольской кампании, а также в связи с восшествием на престол Александра II, которого народ русский полюбил уже наследником, зная о его гуманности. Сознывая свое единство с народом в патриотических чувствах к верховной власти, Достоевский вместе с тем становился все теснее связанным и с церковью, однако все же в эту пору, по-видимому, это была связь с христианскою церковью и христианскою культурою вообще, без осознания особенно высокой ценности православия.

В своем художественном творчестве Достоевский в эту пору, как и до каторги, еще не разрабатывает религиозных тем; также и его публицистические и критические статьи в журнале «Время» далеки от них.

Страхов прямо говорит:

«Что касается до *высших нравственных основ, до христианской проповеди*, то эти основы, действительно, высказывались в журнале всего менее и выражались разве только одним отрицательным образом, например, в том, что в журнале не было ничего ни материалистического, ни антирелигиозного. Мало того,— из наших частных разговоров мне не припоминается почти ни одного случая, когда бы Федор Михайлович прямо высказывал то религиозное настроение, которое, по-видимому, не угасало в нем ни в один период его жизни. Помню, впрочем, как, говоря со мной о революции, он с особенной силой сослался на слова Евангелия: поднявшие меч, мечом и погибнут. Но неуважение к религии или кощунственные шутки над нею нимало не были в ходу во всем нашем кружке, несмотря на то что были обыкновеннейшим явлением у тогдашних просвещенных людей и строго относиться к ним было невозможно» <sup>2</sup>. В журнале «Время» Достоевский был занят главным образом проповедью «почвенничества», т. е. призывом вернуться к родной почве, соединиться с народным началом. Это направление он считает стоящим выше противоположности западничества и славянофильства. Всякую односторонность и исключительность он осуждает и считает ее не соответствующею русскому характеру. В 1861 г., как и в дальнейшей своей деятельности вплоть до пушкинской речи, он говорит, что «в русском характере замечается резкое отличие от европейского, резкая особенность, что в нем по преимуществу выступает способность высоко-синтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности» <sup>3</sup>.

Посвятив целую статью газете И. С. Аксакова «День», Достоевский наполняет ее отрицательными суждениями о славянофилах, упрекает их в «яркой нетерпимости», говорит, что и у западников есть «чутье русского духа и народности», как у славянофилов, с тем, однако, преимуществом,

<sup>1</sup> О. Миллер, стр. 83 с.

<sup>2</sup> Биография и т. д., стр. 257 с.

<sup>3</sup> Ряд статей о русской литературе, I, «Время», янв. 1861.

что у западников больше реализма, «тогда как славянофильство до сих пор еще стоит на смутном и неопределенном идеале своем», имеющем «мечтательный» характер (там же, V, ноябрь 1861). Но западников, наводняющих литературу «обличительными» статьями, он резко осмеивает уже начиная с 1861 г.<sup>1</sup>

Знарок Достоевского Долинин находит в журнале «Время» уклон в сторону православия в начале 1863 г. и в подтверждение своей мысли ссылается на статью Достоевского «Зимние заметки о летних впечатлениях»<sup>2</sup>. Такого уклона в этой статье я не могу найти; возможно, однако, что остальное содержание журнала, которого я в условиях заграничной жизни не могу достать, служит подтверждением мнения Долинина. Во всяком случае, нетрудно установить, что в 1862 и 1863 гг. у Достоевского было много переживаний, которые должны были усилить интерес к религии, и именно в направлении, ведущем к православию.

В это время произошел ряд событий, которые стали удалять Достоевского от западного либерализма и приближать его к славянофилам. Освобождение крестьян и подготовка дальнейших великих реформ Александра II встречена была им как начало расцвета жизни России. Но в левых кругах русского общества, вместо удовлетворения реформами и стремления наилучшим образом воплотить их в жизни, усилилось революционное брожение. Появились прокламации с призывом к вооруженному восстанию для учреждения в России социалистической республики. Некоторые из них поражали своим убожеством и грубостью. В мае 1862 г. начались пожары, наводившие ужас на жителей Петербурга. Молва приписывала их поджогам революционеров. Достоевский был так потрясен, что отправился к Чернышевскому побеседовать о пожарах и прокламациях.

«Я к вам по важному делу,— говорил Достоевский,— с горячей просьбой. Вы близко знаете людей, которые сожгли Толкучий рынок, и имеете влияние на них. Прошу вас, удержите их от повторения того, что сделано ими»<sup>3</sup>.

Летом этого же года Достоевский совершил первую поездку за границу и побывал в Париже, в Лондоне, в Женеве, во Флоренции. Впечатления от Западной Европы у него получились неблагоприятные (нищета в Уайтchapеле, буржуазный дух французского общества), усиливающие в нем сомнения в правильности пути, по которому идет западная цивилизация. В объявлении о подписке на журнал «Время» осенью 1862 г. подвергаются осуждению те западники, которые отвергают ценность самобытной народности, «хотят единственно начал общечеловеческих и верят, что народности в дальнейшем развитии стираются, как старые монеты, что все сливается в одну форму, в один общий тип».

Польское восстание, начавшееся в январе 1863 г., еще более оттолкнуло Достоевского от западной цивилизации и привлекло его внимание к роли католицизма в развитии ее. Как это, к сожалению, обыкновенно

---

<sup>1</sup> См. об этом «Достоевский и шестидесятники» В. С. Дороватовской-Любимовой. Сборник «Достоевский», Труды Гос. Акад. Худ.-литер., секция, восп. III, 1928.

<sup>2</sup> Долинин, сб. «Достоевский», т. II, 155.

<sup>3</sup> Л. Гроссман. «Жизнь и труды Достоевского». 1935, стр. 113.

происходит в человеческой душе в подобных случаях, поворот к православию начался у Достоевского не с усмотрения положительной ценности своей Церкви, а с отталкивания от чужого вероисповедания, именно от католицизма. Выражено оно в заметке, написанной Достоевским для газеты «Петербургские ведомости». История этой заметки такова. Многие русские люди, даже и сочувствовавшие освобождению Польши, отнеслись отрицательно к восстанию, когда узнали, что целью его является не только самостоятельность Польши, но и включение в нее Белоруссии. В апрельском номере «Времени» появилась статья Страхова «Роковой вопрос». В ней Страхов говорил, что Польша гордится своею цивилизацией и основывает свои притязания на превосходстве ее; между тем, по его мнению, начала русского народного духа имеют более высокую ценность, чем польская цивилизация, и для окончательной победы над Польшею нам необходимо бороться с нею не только военною силою, но и духовными средствами. Статья эта была ложно истолкована как защита Польши; и потому журнал «Время» был закрыт правительством. Чтобы предупредить закрытие журнала, Достоевский попытался защититься и написал заметку, разъясняющую дело, для помещения ее в газете «Петербургские ведомости». Заметка эта не была пропущена цензурою. В ней Достоевский высказывал мысль, что европейская цивилизация развила в Польше «антинародный, антигражданственный, антихристианский дух. Она развила у них преимущественно католицизм, иезуитизм и аристократизм». «Мало того: нигде, может быть, католицизм не получал такой степени прозелитизма, как в Польше». «У них вся цивилизация обратилась в католицизм, а мало ли они жгли, да кожи сдирали с русских за католицизм. Мало ли они донимали нас, плевали на нас, как на холопов, и за людей нас не считали. Из-за чего это было, как вы думаете? Именно из католической пропаганды, из ярости уловлять прозелитов, из ярости ополячить и окатоличить»<sup>1</sup>.

Летом этого года во время второй своей поездки за границу (с Сусловой) Достоевский в письме к брату уже поручает ему сообщить Страхову: «Я с прилежанием славянофилов читаю, и кое-что вычитал новое» (№ 177), а через неделю пишет самому Страхову из Рима: «Славянофилы, разумеется, сказали *новое слово*, даже такое, которое, может быть, и избранными-то не совсем еще разжевано. Но какая-то удивительная *аристократическая сытость* при решении общественных вопросов» (№ 178). Можно догадаться, что «новое слово» он нашел в учении славянофилов о превосходстве православия над другими христианскими вероисповеданиями. О журнале «Эпоха», заменившем собою «Время» и выходившем в 1864 г. и начале 1865 г., Страхов говорит, что направление его «было уже сознательно славянофильским; припоминаю, как однажды Федор Михайлович, по поводу какой-то статьи в защиту «Дня», прямо сказал: «Это хорошо; нужно помогать ему, сколько можем» (Биография, 275). В 1867 г. в беседе с Катковым Достоевский уже прямо назвал себя славянофилом и заявил Каткову, что с некоторыми мнениями его он не согласен (Письмо к Сусловой, № 265).

<sup>1</sup> Биография, Н. Страхов, стр. 252.

Еще бóльшее значение в религиозной жизни Достоевского имел кризис, пережитый им в 1863 г., о котором было рассказано уже выше. Открыв в своей душе всевозможные виды зла от сатанинского до мелочно-человеческого, он совершил очистительный акт, изобразив это зло в «Записках из подполья». Если бы не было нелепого вмешательства цензора, проявившего усердие не по разуму, положительное значение этого произведения было бы гораздо более ясным.

«Свиньи цензора,— писал Достоевский брату Михаилу,— там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал *для виду*,— то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа — то запрещено. Да что они, цензора-то, в заговоре против правительства, что ли?» (№ 193, 26.III.64)

«Записки из подполья» свидетельствуют не о том, что Достоевский окончательно впал в пессимизм и будто бы до конца своей жизни разочаровался во всем «великом и прекрасном», как это ошибочно понял Шестов<sup>1</sup>, а о том, что он осознал необходимость совершенного преображения души человека для действительного очищения от зла; он понял, что идеал абсолютного совершенства не может быть осуществлен без благодатной помощи Бога, и в свете этого подлинного идеала мечты о «великом и прекрасном» европейского либерализма и социализма оказались мелкими, поверхностными. С этого момента его гений окончательно созрел и стал выражаться в великих произведениях, пронизанных религиозными темами. И здесь первые шаги на этом пути были развитием в романе «Преступление и наказание» отрицательной темы, изображением распада души, заглушившей в себе голос Бога. В письме к Каткову Достоевский рассказывает об убийстве, совершенном героем романа, и прибавляет:

«Тут-то и разворачивается весь психологический процесс преступления. Неразрешимые вопросы восстают перед убийцею, неподозреваемые и неожиданные чувства мучают его сердце. Божья правда, земной закон берет свое, и он кончает тем, что *принужден* сам на себя донести. Принужден, чтобы хотя погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям; чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его. Закон правды и человеческая природа взяли свое; в повести моей есть, кроме того, намек на ту мысль, что налагаемое юридическое наказание за преступление гораздо меньше устрашает преступника, чем думают законодатели, отчасти потому, что *он и сам его нравственно требует*» (№ 234, сентябрь 1865).

В записной книжке Достоевский в связи с идеею романа упоминает даже о православии:

«Идея романа. Православное воззрение; в чем есть православие? Нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием.— Человек не рождается для счастья. Человек заслуживает свое счастье и всегда страданием»<sup>2</sup>. В действительности, при осуществлении романа на первый план выдвинулось не православие, а та идея, о которой Достоевский говорит

<sup>1</sup> См. его книгу «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» \*.

<sup>2</sup> Из архива Ф. М. Достоевского. «Преступление и наказание». Подготовил И. И. Гливенко, 1931.



в письме к Каткову. Письмо это он писал из Висбадена, где познакомился со священником И. Л. Янышевым, который выручил его из тяжелого положения после проигрыша в рулетку. Общение с Янышевым должно было иметь большое влияние на религиозную жизнь Достоевского. Янышев был выдающимся деятелем Православной Церкви и по своим нравственным качествам, и как видный богослов, и как проповедник. Достоевский говорит о нем: «Это редкое существо: достойное, смиренное, с чувством собственного достоинства, с ангельскою чистотою сердца и *страстно* верующий» (Письмо № 296, к А. Майкову).

«Вопрос о значении Янышева в эволюции религиозных воззрений Достоевского ждет еще своего исследователя»,— говорит Долинин <sup>1</sup>.

Известен интересный эпизод из жизни Достоевского в эту пору. Во время писания «Преступления и наказания» Достоевский часто ходил в местности около Сенной. Однажды во время такой прогулки к нему подошел пьяный солдат и предложил купить у него только-что снятый с шеи крест. Достоевский взял крест и надел на себя <sup>2</sup>.

Задачу создать положительный образ христианина, и притом православного, Достоевский впервые поставил себе в романе «Идиот». В это время Достоевский был уже женат на Анне Григорьевне и вместе с нею надолго уехал из России за границу.

Анна Григорьевна была религиозна. Связь ее с церковью сохранялась всегда в традиционных формах. По праздничным и воскресным дням она обыкновенно ходила в церковь, тогда как из сведений, имеющих о Достоевском, скорее видно, что он сравнительно редко бывал в церкви, по крайней мере до возвращения в Россию из-за границы в 1871 г. Известно, однако, что молиться он всегда любил и, по словам Яновского, считал молитву всегда вернейшим лекарством.

Иметь обстоятельные сведения о молитве человека нелегко, потому что молитва есть интимное основное проявление религиозной жизни. К счастью, со времени женитьбы Достоевского на Анне Григорьевне мы имеем, вследствие единодушной жизни его с нею, много упоминаний о его молитве. Придумав план устроить поездку за границу, несмотря на недостаток средств, Анна Григорьевна предложила мужу зайти в часовню Вознесенской церкви, и там они «вместе помолились перед образом Богородицы». Через четыре года, возвращаясь в Петербург и проезжая мимо собора св. Троицы, «в котором происходило наше венчание,— говорит Достоевская,— мы с мужем помолились на церковь; на нас глядя, перекрестилась и наша малютка дочь».

«Что-то даст нам петербургская жизнь? — сказал Достоевский.— Всё перед нами в тумане... Предвижу много тяжелого, много затруднений и беспокойств, прежде чем станем на ноги. На одну помощь Божью только и надеюсь».

Всю свою семейную жизнь Достоевский всегда связывает с мыслью о Боге и покровительстве Божиим. Поехав из Дрездена в Бад-Гомбург попытать счастья в игре на рулетке, он тотчас по приезде пишет жене:

«Зачем я мою Аню покинул. *Всю* тебя вспомнил, до последней складочки твоей души и твоего сердца, за все это время, с октября

<sup>1</sup> Достоевский, Письма, I, стр. 581.

<sup>2</sup> Л. Гроссман. Семинарий по Достоевскому, стр. 60.

месяца начиная, и понял, что такого цельного, ясного, тихого, кроткого, прекрасного, невинного и в меня верующего ангела, как ты,— я и не стою. Как мог я бросить тебя? Зачем я еду? Куда я еду? Мне Бог тебя вручил, чтоб ничего из зачатков и богатств твоей души и твоего сердца не пропало, а, напротив, чтоб богато и роскошно взросло и расцвело; дал мне тебя, чтоб я свои грехи огромные тобою искупил, представив тебя Богу развитой, направленной, сохраненной, спасенной от всего, что низко и дух мертвит; а я (хоть эта мысль непрерывно и прежде мне втихомолку про себя приходила, особенно когда я молился) — а я, такими бесхарактерными, сбитыми с толку вещами, как эта глупая теперешняя поездка моя сюда,— самое тебя могу сбить с толку» (№ 266).

Через несколько дней он пишет ей: «Я со слезами молился ночью о тебе» (№ 269).

Когда начались роды первого ребенка, Достоевский всю ночь молился, и при появлении на свет девочки, которую назвали Сонею, он «благоговейно перекрестил» ее. Перед рождением сына Федора Достоевский молился «весь день» и всю ночь (А. Г. Достоевская, стр. 144). Когда двухлетняя дочь Достоевских Любовь сломала ручку и она неправильно срослась, ее пришлось подвергнуть операции. Девочку захлороформировали, и родителей выслали из операционной комнаты.

«Аня, будем молиться, просить помощи Божией, Господь нам поможет!» — прерывающимся голосом сказал мне муж,— рассказывает Достоевская,— мы опустились на колени и никогда, может быть, не молились так горячо, как в эти минуты». В 1875 г. у Достоевских родился сын, и Федор Михайлович, по словам дочери Любви, хотел дать ему имя Стефан в честь предка, принявшего православие<sup>1</sup>, но Анне Григорьевне это имя не нравилось, и мальчику дали имя Алексея, в честь Алексия — Божия человека, святого, особенно любимого Достоевским.

«В девять часов детей наших укладывали спать,— рассказывает Анна Григорьевна,— и Федор Михайлович непременно приходил к ним «благословить на сон грядущий» и прочитать вместе с ними «Отче наш», «Богородицу» и свою любимую молитву: «Все упование мое на Тя возлагаю, Мати Божия, сохрани мя под кровом своим!» (стр. 196)

На Страстной неделе Достоевский вместе с детьми и женою постился, ходил два раза в день в церковь и причащался. Особенно любил он, по словам дочери его, «пасхальную заутреню, состоящую из песнопений, проникнутых ликующею радостью»<sup>2</sup>.

«На все великие службы Страстной и Пасхальной недель,— говорит Анна Григорьевна,— мы ходили с мужем всегда вместе (я боялась, не произошло бы с ним от духоты и тесноты припадка) и бывали или в правом приделе Знаменской церкви, а в последние три года — во Владимирской церкви».

О характере молитвы Достоевского Анна Григорьевна рассказывает в связи с началом русско-турецкой войны в 1877 г.

«Прочитав манифест, Федор Михайлович велел извозчику везти нас

<sup>1</sup> См. о Стефане Достоевском книгу М. В. Волоцкого «Хроника рода Достоевского», стр. 16, 28—31 \*.

<sup>2</sup> *Aimée Dostoievsky. Vie de Dostoievsky par sa fille.* 1926, стр. 272.

к Казанскому собору. В соборе было немало народу и служили непрерывные молебны перед иконой Казанской Божией Матери. Федор Михайлович тотчас скрылся в толпе. Зная, что в иные торжественные минуты он любит молиться в тиши, без свидетелей, я не пошла за ним и только полчаса спустя отыскала его в уголке собора, до того погруженного в молитвенное и умиленное настроение, что в первое мгновение он меня не признал».

Последние три дня своей жизни, когда лопнула легочная артерия и начались кровотечения горлом, Достоевский провел спокойно, как твердо верующий православный христианин, с постоянной мыслью о Боге.

«Аня, прошу тебя, пригласи немедленно священника, я хочу исповедаться и причаститься!» — обратился он к жене после сильного кровотечения. Когда священник пришел, «Федор Михайлович, — рассказывает жена его, — спокойно и добродушно встретил батюшку, долго исповедовался и причастился. Когда священник ушел, и я с детьми вошла в кабинет, чтобы поздравить Федора Михайловича с принятием св. Тайн, то он благословил меня и детей, просил их жить в мире, любить друг друга, любить и беречь меня. Отослав детей, Федор Михайлович благодарил меня за счастье, которое я ему дала, и просил меня простить, если он в чем-нибудь огорчал меня».

Через день, проснувшись рано утром, он сказал жене: «Я сегодня умру» — и попросил дать ему Евангелие. Это было то самое Евангелие, которое подарили ему жены декабристов в Тобольске.

«Федор Михайлович, — пишет жена его, — не расставался с этою святою книгою во все четыре года пребывания в каторжных работах. Впоследствии она всегда лежала на виду, на его письменном столе, и он часто, задумав или сомневаясь в чем-либо, открывал наудачу это Евангелие и прочитывал то, что стояло на первой странице (левой от читавшего)». Он любил стихи Огарева:

Я в старой Библии гадал,  
И только жаждал и вздыхал,  
Чтоб вышла мне по воле рока  
И жизнь, и скорбь, и смерть пророка \*.

«И теперь, — пишет Анна Григорьевна, — Федор Михайлович пожелал проверить свои сомнения по Евангелию. Он сам открыл святую книгу и просил прочесть:

Открылось Евангелие от Матфея, гл. III, ст. 14: «Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: не удерживай, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду».

— Ты слышишь — «не удерживай», — значит, я умру, — сказал муж и закрыл книгу.

Я не могла удержаться от слез. Федор Михайлович стал меня утешать, успокаивать, говорил мне милые, ласковые слова, благодарил за счастливую жизнь, которую он прожил со мной. Поручал мне детей, говорил, что верит мне и надеется, что я буду их всегда любить и беречь. Я умоляла его не думать о смерти, не огорчать всех нас своими сомнениями, просила отдохнуть, уснуть. Муж послушался меня, пере-

стал говорить, но по умиротворенному лицу было ясно видно, что мысль о смерти не покидает его и что переход в иной мир ему не страшен».

Вечером Достоевский отдал это Евангелие своему сыну Федору и часа через два скончался.

Из всего сказанного видно, что, возвратившись с женою в 1871 г. после длительного пребывания за границею, Достоевский провел последние десять лет своей жизни как тесно связанный с Церковью православный христианин. Поворот от христианства вообще к осознанию ценности именно православия произошел во время пребывания Достоевских за границею, и мы стоим теперь перед вопросом, как он совершался. Страхов указывает на влияние семейной жизни и удаление от петербургской суеты как на благоприятный момент для религиозной жизни Достоевского.

«Рождение детей, забота об них, участие одного супруга в страданиях другого, даже самая смерть первого ребенка,— все это чистые, иногда высокие впечатления. Нет сомнения, что именно за границей, при этой обстановке и этих долгих и спокойных размышлениях, в нем совершилось особенное раскрытие того христианского духа, который всегда жил в нем. В его письмах под конец вдруг раздались звуки этой струны; она стала звучать в нем так сильно, что он не мог оставлять эти звуки для себя одного, как это делал прежде. Об этой существенной перемене, однако же, письма не дают полного понятия. Но она очень ясно обнаружилась для всех знакомых, когда Федор Михайлович вернулся из-за границы. Он стал беспрестанно сводить разговор на религиозные темы. Мало того, он переменился в обращении, получившем большую мягкость и впадавшем иногда в полную кротость. Даже черты лица его носили след этого настроения и на губах появлялась нежная улыбка».

Влияние семейной жизни на религиозность Достоевского не подлежит сомнению. Но следует иметь в виду, что во время продолжительной жизни за границею были и другие влияния, мощно воздействовавшие на мировоззрение Достоевского и выдвинувшие в его художественном творчестве на первый план православно-религиозные темы. Отталкивание от западничества, отрицающего своеобразие русской народности, и от революционного социализма усилилось в душе Достоевского уже в первый год пребывания за границею. После четырех месяцев жизни в Западной Европе он пишет Майкову из Женевы, что без России он «точно рыба без воды». Россия, говорит он, «отсюда выпуклее кажется нашему брату». Уже в Дрездене у него «материалу накопилось на целую статью об отношениях России к Европе и об русском верхнем слое». С возмущением он рассказывает о свидании в Баден-Бадене с Тургеневым, который заявил, что главная мысль его романа «Дым» состоит в фразе: «Если б провалилась Россия, то не было бы никакого убытка, ни волнения в человечестве». Он «ругал Россию и русских безобразно, ужасно», утверждал, что «есть одна общая всем дорога, и неминуемая,— это цивилизация и что все попытки руссизма и самостоятельности — свинство и глупости». Тургенев сообщил при этом, что «пишет большую статью на всех русофилов и славянофилов». Подзадоренный Достоевский стал бранить немцев и западную цивилизацию. Тургенев побледнел и сказал:

«Говоря так, вы меня *лично* обижаете, я здесь поселился окончательно, я сам считаю себя за немца, а не за русского и горжусь этим» (№ 279).

Через месяц в письме к Майкову и к С. А. Ивановой Достоевский сообщает о состоявшемся в Женеве конгрессе «Лиги мира и свободы», который должен был возмутить его еще больше, чем заявления Тургенева. На конгрессе был Гарибальди, очень скоро уехавший, и Бакунин. Достоевский пишет Майкову:

«Я в жизнь мою не только не видывал и не слыхивал подобной бестолковщины, но и не предполагал, чтоб люди были способны на такие глупости. Все было глупо: и то, как собрались, и то, как дело повели, и как разрешили» (№ 280). Своей племяннице С. А. Ивановой он сообщает:

«Что эти господа,— которых я первый раз видел не в книгах, а наяву,— социалисты и революционеры, ввали с трибуны перед 5000 слушателей, невыразимо. Никакое описание не передаст этого. Комичность, слабость, бестолковщина, несогласие, противоречие себе — это вообразить нельзя! И эта-то дрянь волнует несчастный люд работников! Это грустно. Начали с того, что для достижения мира на земле нужно истребить христианскую веру. Большие государства уничтожить и поделить на маленькие; все капиталы прочь, чтоб все было общее по приказу и проч. Все это без малейшего доказательства, все это заучено еще 20 лет назад наизусть, да так и осталось. И главное огонь и меч — и после того, как все истребится, то тогда, по их мнению, и будет мир» (№ 284).

Легко представить себе, какое негодование вызвала в Достоевском, воспитанном на Карамзине, мысль о раздроблении больших государств. Что же касается стремления истребить христианскую веру ради достижения всеобщего мира, а также построить царство любви, предварительно дав волю ненависти и залив кровью все современное общество, мы увидели на практике попытки этого рода и знаем по своему опыту, к какому упадку правосознания и нравственности ведет разрушение христианской культуры. Достоевский предусмотрел эту опасность уже семьдесят лет тому назад; осознание ее, без сомнения, было ускорено в нем зрелищем конгресса «Лиги мира и свободы». В это время он стал разрабатывать план романа «Идиот», многочисленные варианты которого сохранились в его записных тетрадях. В них обнаруживается, говорит исследователь этих тетрадей Сакулин, «стремление Достоевского ввести в роман мотив христианства»<sup>1</sup>. В декабре основная идея романа окончательно установилась.

«Давно уже мучила меня одна мысль,— писал Достоевский 31 декабря 1867 Майкову,— но я боялся из нее сделать роман, потому что мысль слишком трудная и я к ней не приготовлен, хотя мысль вполне соблазнительная и я люблю ее. Идея эта — *изобразить вполне прекрасного человека*».

Образ такого человека слагается в его уме, очевидно, в форме противопоставления русского христианского идеала западному понима-

<sup>1</sup> Из архива Ф. М. Достоевского. «Идиот». Ред. П. Сакулина и Н. Бельчикова, стр. 234.

нию христианства. В том же письме к Майкову, обрушиваясь на швейцарскую «буржуазность» и «посредственность во всем», Достоевский говорит, что Западная Европа вырабатывала свою цивилизацию и технику, «а мы в это время великую нацию составляли, Азию навеки остановили, перенесли бесконечность страданий, сумели перенести, не потеряли русской мысли, которая мир обновит, а укрепили ее, наконец, немцев перенесли, и все-таки наш народ безмерно выше, благороднее, честнее, наивнее, способнее и полон другой, высочайшей христианской мысли, которую и не понимает Европа с ее дохлым католицизмом и глупо противоречащим себе самому лютеранством» (№ 292).

На следующий день, 1 января 1868 г., Достоевский писал С. А. Ивановой:

«Главная мысль романа — изобразить положительно прекрасного человека. Труднее этого нет ничего на свете, а особенно теперь. Все писатели, не только наши, но даже все европейские, кто только ни брался за изображение *положительно* прекрасного — всегда пасовал. Потому что это задача безмерная. Прекрасное есть идеал, а идеал — ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж, конечно, есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного.)» (№ 294).

После этого упоминания Евангелия Иоанна, Апостола любви, который считается выразителем духа Восточной Церкви, остается сделать один только шаг, чтобы перейти от порицания католицизма и протестантизма к восхвалению православия и утверждению, что русское православие есть основа русской миссии в Европе. Этот шаг Достоевский делает в следующем письме к Майкову, присоединяясь к этой мысли, выраженной Майковым.

«Всему миру готовится великое обновление через русскую мысль (которая плотно спаяна с православием, вы правы), и это совершится в какое-нибудь столетие — вот моя страстная вера. Но чтоб это великое дело совершилось, надобно, чтоб *политическое право* и первенство Великорусского племени над всем Славянским миром совершилось окончательно и уже бесспорно. (А наши-то либералишки проповедуют распадение России на союзные штаты!)» «Нравственная сущность нашего судьи и, главное, нашего присяжного — выше европейской бесконечно: на преступления смотрят христиански. И вообще все понятия нравственные и цели русских — выше европейского мира. У нас больше непосредственной и благородной веры в добро, как в Христианство, а не как в буржуазное разрешение задачи о комфорте» (№ 296, 18.II.68). В марте месяце он опять, отвечая Майкову, присоединяется к его мысли, но отчасти приписывает первенство себе:

«Вы решительно точно так же смотрите, как и я, и вы говорили, наконец, то, что я три года назад, еще в то время, когда журнал издавал, говорил даже вслух и меня не понимали, именно: что наша конституция есть взаимная любовь Монарха к народу и народа к Монарху. Да, любовное, а не завоевательное начало государства нашего (которое

открыли, кажется; первые славянофилы) есть величайшая мысль, на которой много созиждется. Здесь я за границей окончательно стал для России совершенным монархистом. У нас если сделал кто что-нибудь, то, конечно, один только он (да и не за это одно, а просто потому, что он царь, излюбленный народом Русским, и лично, и потому что царь. У нас народ всякому царю нашему отдавал и отдает любовь свою, и в него единственно окончательно верит. Для народа — это таинство, священство, миропомазание). Западники ничего в этом не понимают, и они, хвалящиеся основанностью на фактах, главный и величайший факт нашей истории просмотрели» (№ 302, 20.III.68).

Любовь к России и русскому народу, патриотические чувства и убеждения Достоевского были существенным фактором в том развитии его религиозной жизни, которое привело его от христианства вообще к преклонению именно перед православием, и притом в той форме его, которая выработана русским народом. В дальнейшей работе над «Идиотом» Достоевский выразил в этом романе мысли, которые с этих пор до конца его жизни входят в состав главных тем его художественного творчества и публицистической мысли: о русском понимании Христа, о христианской миссии России в Европе, об искажении христианства католицизмом, о генетической связи социализма с католицизмом.

Заканчивая писание «Идиота», Достоевский задумал новый роман, «Атеизм». Но прежде чем приняться за него, пишет Достоевский Майкову, «мне нужно прочесть чуть не целую библиотеку атеистов, католиков и православных». Герой этого романа русский человек — «...вдруг, уже в летах, теряет веру в Бога. Потеря веры в Бога действует на него колоссально. Он шныряет по новым поколениям, по атеистам, по Славянам и Европейцам, по русским изуверам и пустынножителям, по священникам; сильно, между прочим, попадает на крючок иезуиту, пропагатору, поляку; спускается от него в глубину хлыстовщины — и под конец обретает и Христа и русскую землю, русского Христа и русского Бога. О католицизме и об иезуите у меня есть что сказать сравнительно с православием» (№ 318).

Через несколько месяцев, увлекаясь чтением в журнале «Заря» первых глав книги Данилевского «Россия и Европа», Достоевский пишет Страхову: «...я все еще не уверен, что Данилевский укажет в *полной силе* окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого, и которого начало заключается в нашем родном Православии. По-моему, в этом вся сущность нашего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы и вся сущность нашего могучего будущего бытия» (№ 325, 18.III.69).

Через полгода он с огорчением констатировал отсутствие этой идеи в книге Данилевского (№ 357) \*.

Майкову Достоевский советует написать ряд поэм из русской истории в тех ее моментах, когда она «выражалась вся, вдруг, во всем своем целом». К числу таких моментов он относит завоевание Константинополя турками и брак Великого князя Ивана III с Софией Палеолог, которая является «с двуглавым орлом вместо приданого»; с этими событиями связана «великая идея о всеправославном значении России

и полагается первый камень о будущем главенстве на Востоке, расширяется круг Русской будущности, полагается мысль не только великого государства, но и целого нового мира, которому суждено обновить Христианство всеславянской православной идеей и внести в человечество *новую* мысль, когда загниет Запад, а загниет он тогда, когда Папа исказит Христа окончательно и тем зародит атеизм в опоганившемся западном человечестве».

Последняя поэма должна была содержать картину будущего:

«России через два столетия и рядом померкшей, истерзанной и ископтившейся Европы с ее цивилизацией» (№ 328).

Размышляя о романе «Атеизм», Достоевский в действительности принялся за писание другого произведения — «Бесы»; в состав этого романа вошла часть того, что было задумано для «Атеизма», и образы возникшие в фантазии Достоевского в связи с убийством студента Иванова группой Нечаева в гроте парка Петровской земледельческой академии. Во время писания «Бесов» замысел романа «Атеизм» переродился в другое, еще более обширное произведение. «Житие великого грешника», которое должно было состоять из пяти больших повестей.

«Главный вопрос, который проведется во всех частях,— пишет Достоевский Майкову,— тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь,— существование Божие. Хочу выставить во 2-ой повести главной фигурой Тихона Задонского, конечно, под другим именем, но тоже Архиерей, будет проживать в монастыре на спокойе. В монастыре есть и Павел Прусский, есть и Голубов, и инок Парфений. (В этом мире я знаток и монастырь русский знаю с детства.)»

О св. Тихоне он говорит: «Авось выведу величавую, *положительную*, святую фигуру. Это уж не Костанжогло-с и не немец (забыл фамилию) в Обломове. Почем мы знаем: может быть, именно Тихон-то и составляет наш русский *положительный* тип, который ищет наша литература, а не Лаврецкий, не Чичиков, не Рахметов и проч. и не Лопуховы, не Рахметовы. Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в свое сердце давно с восторгом. Но я сочту, если удастся, и это для себя уже важным подвигом» (№ 346) <sup>1</sup>.

Роман «Житие великого грешника» не был написан Достоевским как особое произведение, но различные стороны и части его вошли в состав «Бесов», «Подростка» и «Братьев Карамазовых» <sup>2</sup>. Все художественное и публицистическое творчество Достоевского проникнуто с этих пор идеею русского православно-христианского миропонимания. Насколько она владеет Достоевским, становится особенно ясно, если прибавить к романам его записные тетради с набросками, планами и материалами для романов. Характеры многих лиц, мировоззрение их, беседы служат выражением положительных сторон русской православной культуры или же представляют собою своеобразные искажения ее. Труднейшая

<sup>1</sup> Павел Прусский, Голубев, инок Парфений — русские религиозные деятели из народа, см. о них примечания Долинина во II т. «Писем», стр. 436 с., 476; см. также статью Р. Плетнева «Dostojevskij und der Hieromonach Parfenij» в «Zeitschrift für Slav. Philologie», 1937, Bd. XIV, H. 1—2.

<sup>2</sup> См. об этом «Письма», II, прим. Долинина, стр. 437; см. также Бицилли. Почему Достоевский не написал «Жития великого грешника»? В сборнике «О Достоевском», ред. А. Бема, т. II, 1933.



для художника задача — дать живые положительные образы — в значительной степени достигнута Достоевским: князь Мышкин, Макар Иванович Долгорукий, жена Версилова Софья Андреевна, старец Зосима, Алеша Карамазов — характерно русские православные люди. Достоевский подумывал даже о том, чтобы написать книгу об Иисусе Христе.

Раньше уже было показано, что со времени возвращения Достоевского с женою из-за границы строй его личной и семейной жизни был традиционно православный. Остается лишь дополнить сказанное некоторыми чертами и фактами, имеющими значение для представления о своеобразии религиозной жизни Достоевского или для опровержения ложных истолкований ее.

Религиозная живопись производила на Достоевского сильное впечатление. В Базеле его потрясла до глубины души картина Ганса Гольбейна, изображающая тело Христа, снятого с креста.

«По дороге в Женеву,— рассказывает Анна Григорьевна,— мы остановились на сутки в Базеле, с целью в тамошнем музее посмотреть картину, о которой муж от кого-то слышал. Эта картина, принадлежащая кисти Ганса Гольбейна, изображает Иисуса Христа, вынесшего нечеловеческие истязания, уже снятого со креста и предавшегося тлению. Вспухшее лицо Его покрыто кровавыми ранами, и вид Его ужасен. Картина произвела на Федора Михайловича подавляющее впечатление, и он остановился перед нею как бы пораженный. Я же не в силах была смотреть на картину: слишком уж тяжелое было впечатление, особенно при моем болезненном состоянии, и я ушла в другие залы. Когда минут через 15—20 я вернулась, то нашла, что Федор Михайлович продолжает стоять перед картиной, как прикованный. В его взволнованном лице было то как бы испуганное выражение, которое мне не раз случалось замечать в первые минуты приступа эпилепсии. Я потихоньку взяла мужа под руку, увела в другую залу и усадила на скамью, с минуты на минуту ожидая наступления припадка» (Воспоминания, 112).

«От такой картины вера может пропасть»,— говорил Достоевский.

Очень любил Достоевский картину Тициана «Кесарево кесареви», картину Аннибала Караччи «Голова молодого Христа», «Madonna della Sedia» Рафаэля. Но особенно он любил Сикстинскую Мадонну. Перед этою картиною он простаивал часами «умиленный и растроганный» (101). Почитательница Достоевского вдова поэта Алексея Толстого прислала ему в подарок в 1879 г. великолепную фотографию Мадонны «в натуральную величину, но без персонажей, ее окружающих». Она висела в его кабинете над диваном-постелью.

«Сколько раз в последний год жизни Федора Михайловича,— пишет Достоевская,— я заставляла его стоящим перед этою великою картиною в таком глубоком умилении, что он не слышал, как я вошла, и, чтоб не нарушить его молитвенного настроения, я потихоньку уходила из кабинета» (стр. 257).

В 1868 г., когда Достоевский осознал свою религиозность как любовь к православию, он вместе с тем стал решительно высказывать свое понимание высокой ценности православного почитания иконы. Поводом послужило стихотворение А. Н. Майкова «У часовни»:

Дорог мне перед иконой  
 В светлой ризе золотой  
 Этот яркий воск, возженный  
 Чьей неведомо рукой...  
 Знаю я, свеча пылает,  
 Клир торжественно поет;  
 Чье-то горе утихает,  
 Кто-то слезы тихо льет:  
 Светлый ангел упованья  
 Пролетает над толпой...  
 Этих свеч знаменованье  
 Чую трепетной душой,  
 Это — медный грош вдовицы,  
 Это — лепта бедняка,  
 Это... может быть... убийцы  
 Покаянная тоска...  
 Это — светлое мгновенье  
 В диком мраке и глуши,  
 Память слез и умиленья  
 В вечность глянувшей души.

«Этo одно из лучших стихотворений ваших,— пишет он поэту,— все прелестно, но одним только я недоволен: тоном. Вы как будто *извиняете* икону, *оправдываете*; пусть, дескать, это изуверство, но ведь это слезы убийцы и т. д. Знайте, что мне даже знаменитые слова Хомякова о Чудотворной Иконе, которые приводили меня прежде в восторг,— теперь мне не нравятся, слабы кажутся. Одно слово: «Верите вы иконе или нет!» (Храбрее, смелее, дорогой мой, уверуйте.) Может быть, вы поймете то, что мне хочется сказать; это трудно вполне высказать» (№ 318).

Исследуя это письмо, Долинин высказывает предположение, что Достоевский в действительности имеет в виду рассказ Киреевского о его переживаниях перед чудотворною иконою, но по забывчивости отнес его к Хомякову (Письма, II, 439 с.) \*. В письме очень важно заявление Достоевского, что он и раньше высоко ценил иконопочитание, а также веру в существование чудотворных икон и что почитание иконы в настоящее время весьма усилилось в нем. Можно думать поэтому, что, за исключением краткого периода влияния Белинского, религиозность Достоевского всегда была, как и в детстве, конкретною и никогда не падала на степень абстрактного протестантского спиритуализма. За год до своей кончины в беседе с Опочининым он говорил:

«Если народ, целый народ — заметьте, может чтить Божий образ, т. е. слабое, а у нас иногда и уродливое изображение Бога, Христа или Богородицы, то насколько же больше чтит он и любит самого Бога! У народа Богу всегда первое место,— передний угол; там у него божница, боговня. Ему надо иметь у себя святыню, видимую, как отображение Божества. Здесь, в этом почитании сказывается трогательная целокупность духа и сердца. Надо веровать, устремляться к невидимому Богу, но и почитать Его на земле простым сродным обычаем. Мне сказать могут, что такая вера слепа и наивна, а я отвечу, что вера такой и быть должна. Не всем же ведь богословами стать» <sup>1</sup>.

Со времени ареста и после каторги в жизни Достоевского видное место занимает кроме Евангелия и вообще Священного Писания чтение

<sup>1</sup> Е. Опочинин. «Беседы с Достоевским». «Звенья», т. VI, 1936, стр. 468.

религиозной литературы, особенно православной, например сочинений св. Димитрия Ростовского, св. Тихона Задонского, «Сказания о странствии» инока Парфения, старообрядческая литература и литература о старообрядцах и т. п. Вопрос об этом чтении и значении его в жизни и творчестве Достоевского требует особого исследования, которое и произведено уже Р. В. Плетневым; к сожалению, труд его до сих пор остается неизданным, кроме двух глав, напечатанных в журналах: «Достоевский и Евангелие» (в «Пути», 1930) и «Dostojevskij und der Hieromonach Parfenij» (в «Ztschr. für slav. Philologie», 1937).

Глубокое впечатление произвел на Достоевского роман Виктора Гюго «Les Misérables» \*. Он прочитал его в 1862 г. за границею. В 1863 г. он просит А. П. Милюкова прислать ему этот роман. В 1867 г. он перечитал его в Дрездене. В 1877 г. Достоевский, сидя на гауптвахте за помещение в «Гражданине», без разрешения министра двора, заметки о киргизской депутации к государю \*\*, опять перечитывал его. Сродство романа Гюго с религиозными интересами и творчеством Достоевского несомненно. В. Гюго говорит в своем романе: «Книга эта — изображает путь от зла к добру, от ада к небу, от неверия к Богу» (V, I, 10).

В книге этой изображен переворот в душе озлобленного беглого каторжника Жана Вальжана, постепенно восходящего на высоты святости; толчком к исцелению его души была святость епископа Бьенвеню, лица, которое в молодости вело легкомысленную жизнь, но, испытав тяжелый удар в жизни сердца, вступило на путь христианского подвижничества. Возможно, что увлечение этим романом было в числе условий, приведших Достоевского к теме «Жития великого грешника» и к образу старца Зосимы.

В истории осознания Достоевским высокой ценности русского православия немалое значение имело общение его с Н. Н. Страховым и Ап. Григорьевым, с А. Н. Майковым, с Победоносцевым и, наконец, с философом Вл. Соловьевым. В Великом посту 1878 г. Достоевский слушал в Соляном городке серию лекций Вл. Соловьева, составивших содержание его книги «Чтения о Богочеловечестве». В этом же году неожиданно скончался от припадка эпилепсии младший сын Достоевских Алексей. Анна Григорьевна говорит, что отец любил его «как-то особенно, почти болезненною любовью. Чтобы хоть несколько успокоить Федора Михайловича и отвлечь его от грустных дум, я упростила Вл. С. Соловьева, посещавшего нас в эти дни нашей скорби, уговорить Федора Михайловича поехать с ним в Оптиную пустынь, куда Соловьев собирался ехать этим летом. Посещение Оптиной пустыни было давнишнею мечтою Федора Михайловича», и летом Достоевский вместе с Соловьевым побывали в этом монастыре.

«С тогдашним знаменитым «старцем» о. Амвросием Федор Михайлович виделся три раза, — пишет Анна Григорьевна, — раз в толпе, при народе, и два раза наедине, и вынес из его бесед глубокое и проникновенное впечатление. Когда Федор Михайлович рассказал старцу о постигшем его несчастье и о моем слишком бурно проявившемся горе, то старец спросил его: верующая ли я, и когда Федор Михайлович отвечал утвердительно, то просил его передать мне его благословение, а также те слова, которые потом в романе старец Зосима сказал опечаленной

матери. Из рассказов Федора Михайловича видно было, каким глубоким сердцеведцем и провидцем был этот всеми уважаемый «старец».

Рассматривая различные периоды религиозной жизни Достоевского, мы нашли, что осознание высоких достоинств русского православия и выражение их в художественной и публицистической деятельности Достоевского было связано с его любовью к русскому народу и к России. Отсюда может явиться предположение, что православие было для него не самоценностью, не целью само по себе, а только средством, которое он считал необходимым для политической жизни России, как внутренней, так и внешней, поскольку в сознании народа верховная власть была религиозно освящена и Россия могла выступать во внешней политике как защитница других православных народов. Если в этой догадке есть доля правды, то она сводится только к следующему положению: очень часто осознание ценности происходит так, что человек, заметив полезность ее для другой увлекающей его ценности, принимает ее сначала только как средство, но потом, ознакомившись с нею ближе, начинает усматривать ее самостоятельное значение, и тогда она глубоко овладевает его душою независимо от посторонних ей целей. Такой процесс тем легче мог совершиться в душе Достоевского, что в детстве вместе со своею любимою матерью он переживал многие высокие стороны русского православного культа и веры, а в 1868 г., когда он начал проповедовать православие, его уму и чувству сознательно открылась ценность его, которая вовсе не влекла его в область новых интересов, оторванных от прежних: православие в той форме, которая выработана русским народом, будучи самоценностью, еще более возвышалось в его глазах достоинства русского народа. Может быть, только в минуты упадка и сомнений Достоевский приближался к подмене Бога народом, подобно Шатову, который сказал, что «Бог есть синтетическая личность всего народа» (II, I, 7). По крайней мере, вместе с Шатовым он утверждал в письме к Майкову: «Кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую, и Бога» (№ 357, 9.X.1870) — положение в очень многих случаях правильное, но не всеобщее.

О своих религиозных сомнениях и состояниях неверия сам Достоевский не раз говорил в очень сильных выражениях. Вспомним, например, письмо его к Фонвизиной, где он, сознавая в себе «жажду верить», говорит о себе: «...я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки» (№ 61, февр. 1854).

Задумав роман «Житие великого грешника», Достоевский писал Майкову:

«Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие» (№ 346, 25.III. 1870).

В последний год своей жизни Достоевский писал:

«Мерзавцы дразнили меня *необразованною* и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание Бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит *весь роман*. 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 отрицание, которое перешел я. Им ли

меня учить!» (Биография, письма и заметки из зап. кн. Достоевского, 368 с.)

Ссылаясь на «Легенду о Великом Инквизиторе» и на главу о детях в «Братьях Карамазовых», Достоевский писал в своих тетрадях:

«И в Европе такой силы атеистических *возражений* 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, в том же романе черт» (там же, 375).

Как понять все эти заявления Достоевского, из которых видно, что он был «дитя неверия и сомнения» действительно «до гробовой крышки»? Прежде всего, как понять то письмо к Майкову, где Достоевский говорит, что «существование Божие» есть вопрос, которым он мучился сознательно и бессознательно «всю жизнь». Значит ли это, что Достоевский в периоды сомнений доходил до полного атеизма? Конечно нет. К атеизму он относится резко отрицательно, считая его глупостью, недомыслием. «Никто из вас не заражен гнилым и глупым атеизмом», — уверенно говорит он в письме к своей сестре (№ 296, 1. II. 1868). В существовании настоящего атеизма он даже вообще сомневается, чего не было бы, если бы он сам доходил до атеизма.

Опочинину он говорил в 1880 г.:

«Никто не может быть не убежден в существовании Бога. Я думаю, что даже и атеисты сохраняют это убеждение, хотя в этом и не сознаются, от стыда что ли» (Звенья, VI, 468).

Приближался к атеизму Достоевский, может быть, лишь в 1846 г., когда находился под влиянием Белинского. В остальное же время своей жизни сомнения, которые он переживал, относились не к самому существованию Бога, а к тому, как понять это существование, например, как согласить бытие Бога и мировое зло (бунт Ивана Карамазова, признающего существование Бога, но не принимающего мира, сотворенного Им) или, например, как понять основной догмат христианства, согласно которому Иисус Христос есть воплощение Логоса, Второго Лица св. Троицы. Этот догмат должен был особенно занимать Достоевского ввиду его горячей любви ко Христу. Всю веру он сводит к этому учению, как видно из записи его к «Бесам» в связи с образом «князя», т. е. Ставрогина:

«Дело в настоящем вопросе: можно ли веровать, быв цивилизованным, т. е. европейцем, т. е. веровать безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа (ибо вся вера только в этом и состоит)?»<sup>1</sup>

Действительно, величайшая трудность для современного образованного человека заключается в учении, что Иисус, родившийся в Палестине 20 веков тому назад и распятый на кресте, был не просто человек, а воплотившийся Бог. Возможно, что у Достоевского возникали иногда сомнения относительно этого догмата, но они могли быть, по крайней мере в последние десять лет его жизни, только кратковременными, преходящими. В самом деле, он вместе со своей семьей, по-видимому, ежегодно причащался св. Тайн, а в православной церкви честный и искренний человек не может причаститься, считая этот акт не таинством,

<sup>1</sup> «Записные тетради», 1935, стр. 208.

а только воспоминанием об одном из событий жизни человека Иисуса: православный, стоя перед св. Дарами, слушает и повторяет предпричастную молитву «Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистину Христос, Сын Бога живаго, пришедший в мир грешные спасти, от них же первый есмь аз. Еще верую, что сие есть самое пречистое Тело Твое, и сия есть самая честная Кровь Твоя»...

Учение о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христа не могло смущать Достоевского, потому что он знал простое и ясное решение вопроса, данное Хомяковым: Христос есть господин стихий, и потому в Его власти сделать так, чтобы «всякая вещь, не изменяя нисколько своей физической субстанции» могла стать его Телом<sup>1</sup>. Надо помнить, что Тело Христово в таинстве Евхаристии не есть мясо и красные кровяные шарики.

Можно себе представить, с какою силою религиозного чувства приступал к причастию Достоевский, если вспомнить рассказ о его молитве почтенной старушки, вдовы священника, часто встречавшей Достоевского в Знаменской церкви:

«Он всегда к заутрене или к ранней обедне в эту церковь ходил. Раньше всех, бывало, придет и всех позже уйдет. И станет всегда в уголок, у самых дверей, за правой колонкой, чтобы не на виду. И всегда на коленках и со слезами молился. Всю службу, бывало, на коленках простоят; ни разу не встанет. Мы все так и знали, что это Федор Михайлович Достоевский, только делали вид, что не знаем и не замечаем его. Не любил, когда его замечали. Сейчас отворотится и уйдет»<sup>2</sup>.

Молитвенное общение с Богом у Достоевского было подлинным возвышением над земною действительностью. Однажды, в 1873 г., работая в типографии Траншеля с корректором «Гражданина» Варварою Васильевною Тимофеевою, Достоевский спросил ее, как она понимает Евангелие. Варвара Васильевна ответила, что видит значение Евангелия в «осуществлении учения Христа на земле, в нашей жизни, в совести нашей.

— И только? — тоном разочарования протянул Достоевский.

— Нет, и еще... — добавила Тимофеева, — вся эта жизнь земная — только ступень... в иные существования...

— К мирам иным! — восторженно сказал Достоевский, вскинув руку вверх к раскрытому настежь окну, в которое виднелось тогда такое прекрасное, светлое и прозрачное июньское небо»<sup>3</sup>.

В последний год своей жизни Достоевский писал художнице Е. Ф. Юнге:

«Что вы пишете о вашей двойственности? Но это самая обыкновенная черта у людей... не совсем, впрочем, обыкновенных. Черта, свойственная человеческой природе вообще, но далеко-далеко не во всякой

<sup>1</sup> По поводу послания архиеп. Парижского, Собр. соч. Хомякова, 3 изд., т. II, 128—131.

<sup>2</sup> См. у В. В. Тимофеевой (О. Починковской) «Год работы с знаменитым писателем». «Истор. Вестн.», 1904, II, 541 с.

<sup>3</sup> Там же, 511. Варвара Васильевна Тимофеева была лицо высококультурное и утонченно-восприимчивое; воспоминания ее о Достоевском обладают такою высокою ценностью, что должны бы быть изданы особою брошюрою.

природе человеческой встречающаяся в такой силе, как у вас. Вот и поэтому вы мне родная, потому что это *раздвоение* в вас точь-в-точь как и во мне, и всю жизнь во мне было. Это большая мука, но в то же время и большое наслаждение. Это — сильное сознание, потребность самоотчета и присутствия в природе вашей потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству. Вот что значит эта двойственность. Были бы вы не столь развиты умом, были бы ограниченнее, то были бы и менее совестливы и не было бы этой двойственности. Напротив, родилось бы великое самомнение. Но все-таки эта двойственность большая мука. Милая, глубокоуважаемая N. N., верите ли вы во Христа и в его обеты? Если верите (или хотите верить очень), то предайтесь ему вполне, и муки от этой двойственности сильно смягчатся и вы получите исход душевный, а это главное»<sup>1</sup>.

Признание Достоевского о раздвоении в его душе ценно в высшей степени. Раздвоение, о котором идет речь в письме, не есть патологический распад или аморальная способность наслаждения как добром, так и злом или бесплодный и безвыходный скептицизм: Достоевский говорит о силе духа, нравственно обязанного при решении всякой проблемы пройти через период критики, но в самой своей силе черпающего уверенность в том, что добро есть и что положительное решение проблемы существует. Такова сила великих христиан, в самом сомнении своем обращающихся к Тому, в Ком они сомневаются: «Верую, Господи! Помоги моему неверию!» \*

### Глава третья

#### «ПЕРЕРОЖДЕНИЕ УБЕЖДЕНИЙ»

В 1873 г. Достоевский говорил в «Дневнике Писателя»:

«Мне очень трудно было бы рассказать историю перерождения моих убеждений, тем более что это, может быть, и не так любопытно» («Одна из современных фальшей»). Еще резче выразился он в письме к Майкову, когда узнал о надзоре полиции за собою и за своею перепискою: «Каково же это вынести человеку чистому, патриоту, предавшемуся им до измены своим прежним убеждениям, обожающему Государя» (№ 311, 19.VII. 1868).

Верно ли, что «перерождение убеждений» Достоевского достигло степени «измены прежним убеждениям»? Не ошибся ли Достоевский, употребляя такое сильное выражение? Нам, спокойно изучающим жизнь Достоевского как законченное целое, виднее, чем ему, в чем состояло «перерождение» его.

В 1856 г. в письме к тому же Майкову, говоря о силе своих переживаний и размышлений за время их разлуки вследствие ареста и каторги, он заявляет:

«Идеи меняются, сердце остается одно. Читал письмо ваше и не понял главного. Я говорю о патриотизме, об русской идее, об чувстве

<sup>1</sup> «Биография, письма и заметки Ф. М. Достоевского», ч. II, стр. 342.

долга, чести национальной, обо всем, о чем вы с таким восторгом говорите. Но, друг мой! Неужели вы были когда-нибудь иначе? Я всегда разделял именно эти же самые чувства и убеждения. Россия, долг, честь? — да! я всегда был истинно русский — говорю вам откровенно» (№ 75).

Эти слова Достоевского о неизменной основе его духовной природы должны быть руководящими при решении вопроса, в чем и насколько он изменился с течением времени.

В предыдущей главе было показано, что в течение всей своей жизни Достоевский был глубоко религиозен и влияние на него безрелигиозности Белинского было мимолетным заблуждением. Злоупотребления в церковной жизни, недостатки ее и, в частности, те искажения, которые обусловлены подчинением Церкви государству, Достоевский, конечно, осуждал не только в то время, когда читал у петрашевцев «Письмо Белинского Гоголю», а и позже, как это видно, например, из его резких отзывов о плохих священниках (см. № 311 в 1868 или № 479 в 1874 г.). Таким образом, говоря об измене прежним своим убеждениям, Достоевский, очевидно, имел в виду свои политические и общественные взгляды, а не религиозную жизнь.

Искание социальной справедливости осталось до конца жизни Достоевского существенным содержанием его интересов. Особенно волновал его вопрос об отмене крепостного права и о правильном устройстве суда, но освобождение крестьян и замечательная реформа суда были осуществлены Александром II. На первый взгляд кажется, что «измена» убеждениям произошла в душе Достоевского в отношении к социализму. Однако более внимательное рассмотрение вопроса показывает, что это неверно. Увлечение социализмом было и до каторги в душе Достоевского выражением симпатии к исканию справедливого экономического строя, но ни одна из «систем» социализма уже в то время не удовлетворяла его. Еще будучи членом кружка петрашевцев, Достоевский понимал, что икарыйская коммуна или фаланстера Фурье слишком напоминают казарму. Но к социализму, оберегающему духовную свободу личности, Достоевский до конца своей жизни питал симпатию. В 1876 г., когда умерла Жорж Занд, он писал: «Жорж Занд была, может быть, одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том. Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости. Она верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь свою — в каждом своем произведении и тем самым совпадала и мыслью, и чувством своим с одной из самых основных идей христианства, т. е. с признанием человеческой личности и свободы ее (а стало быть, и ее ответственности). Отсюда и признание долга, и строгие нравственные запросы на это, и совершенное признание ответственности человеческой. И, может быть, не было мыслителя и писателя во Франции в ее время, в такой силе понимавшего, что «не единым хлебом бывает жив человек». Что же до гордости ее запросов и протеста, то, повторяю это опять, эта гордость никогда не исключала милосердия, прощения обиды, даже



безграничного терпения, основанного на сострадании к самому обидчику; напротив, Жорж Занд в произведениях своих не раз прельщалась красотой этих истин и не раз воплощала типы самого искреннего прощения и любви».

«Жорж Занд не мыслитель, но это одна из самых ясновидящих предчувственниц (если только позволено выразиться такою кудрявою фразою) более счастливого будущего, ожидающего человечество, в достижение идеалов которого она бодро и великодушно верила всю жизнь, и именно потому, что сама, в душе своей, способна была воздвигнуть идеал. Сохранение этой веры до конца, обыкновенно, составляет удел всех высоких душ, всех истинных человеколюбцев»<sup>1</sup>.

Свой социализм Достоевский называл «христианским». Положительное содержание этого социализма, как мы увидим в главе о мировоззрении Достоевского, крайне неопределенное. Достоевский знал только точно, чего надо избегать, и с тех пор, как увидел сатанинскую сторону революционного социализма, стал ненавидеть его, борясь с ним как художник и публицист; и в эту пору, однако, мечты о нравственно обоснованном социализме, подобные тем, которые увлекали его в юности, сохранялись в его душе. Поэтому, говоря об измене своим прежним убеждениям, он, очевидно, имел в виду не социализм.

Остается только еще взглянуть на изменение политических убеждений Достоевского. Политической свободы он, по-видимому, никогда не ценил, опасаясь, что высшие сословия, или буржуазия, или образованные люди воспользуются ею, чтобы подчинить себе народ и наложить на него свою опеку. Что же касается различных видов гражданских свобод, Достоевский высоко ценил их всегда — и в молодости, и в зрелом возрасте, как это мы покажем несколько ниже.

Итак, осталась лишь одна область, в которой произошло действительно глубокое изменение, — отношение Достоевского к правительству и особенно к верховной власти. Во время общения с Белинским и потом с петрашевцами Достоевский был способен к борьбе за освобождение крестьян и против злоупотреблений власти принять участие в вооруженном восстании; мало того, в то время он мог бы, попав в руки лица, подобного Нечаеву, близко подойти к политическому убийству. «Я сам старый «нечаевец», — сказал Достоевский, вспоминая эту полосу своей жизни<sup>2</sup>. Интимное общение с народом на каторге открыло глаза Достоевскому на несомненную, по крайней мере для русской жизни XIX века, истину, что основной фактор русской государственности есть религиозное преклонение народа перед царем. С этих пор любовь к России, всегда воодушевлявшая Достоевского, тесно спаялась в его душе с любовью к царю как главной силе русской государственности. Первое обнаружение этого настроения связано с Севастопольскою кампаниею, когда в мае 1854 г. Достоевский написал патриотическое стихотворение «На европейские события в 1854 году»<sup>3</sup>. В следующем году император Николай I умер и на престол вступил Александр II, которого вся Россия полюбила еще наследником. Достоевский в письме к Врангелю говорит:

<sup>1</sup> «Дн. Пис.», 1876, июнь, II.

<sup>2</sup> «Дневник Писателя», 1873, «Одна из современных фальшей».

<sup>3</sup> Биография, письма... стр. 17—20.

«Вы пишете, что любите царя. Я сам обожаю его» (№ 79, 13.IV.1856). Написав стихотворение на коронацию и заключение мира \*, Достоевский добивается того, чтобы оно дошло до государя. Ряд милостей, полученных от государя, производство в офицерский чин, разрешение печататься, жить в столице, а главное — великие реформы, осуществленные им, привязали сердце Достоевского к личности Александра II и превратили его в горячо преданного правительству человека. Вспомним, как взволновало Достоевского усиление революционного движения во время реформ и как, найдя у двери своей квартиры прокламацию «Молодая Россия», он поехал к Чернышевскому с просьбой удерживать революционеров. В 1868 г. он писал Майкову, что «за границей окончательно стал для России совершенным монархистом» и что западники не понимают этой основы русской государственности (№ 302). Еще через несколько лет Мекензи Уоллес рассказывал, как «в одном обществе в Петербурге кто-то сочувственно отзывался при нем об императоре Николае Павловиче, и этот кто-то, к великому удивлению Уоллеса, оказался Достоевским»<sup>1</sup>. Здесь именно во взглядах и чувствах Достоевского к правительству и, главное, к самодержавной царской власти находится та единственная, по-видимому, область, в которой «перерождение убеждений» его достигло степени «измены прежним убеждениям». О всех остальных его взглядах можно повторить его слова «идеи меняются, сердце остается одно»: ценности, которые были осознаны Достоевским в молодости и были дороги ему, увлекали его до конца жизни, но, по мере накопления опыта, средства осуществления их представлялись ему иными, чем в молодости.

В книге «Мученик богоискательства Ф. М. Достоевский и религия» Г. А. Покровский изображает изменение убеждений Достоевского как глубокий переворот и заканчивает свое изложение словами: «Начав с влияния Белинского, он кончил влиянием Победоносцева». Сопоставление этих двух имен производит сильное впечатление, но только на несколько секунд, пока читатель не опомнится и не отдаст себе отчет в том, что Победоносцев проявил себя как крайний реакционер в царствование Александра III после смерти Достоевского.

Некоторые современники Достоевского<sup>2</sup> и особенно тенденциозная большевистская печать клеймят Достоевского именем реакционера. Все предыдущее изложение показывает несправедливость этих нападок. Чтобы окончательно отдать себе в этом отчет, рассмотрим подробнее отношение Достоевского к свободе личности в общественной и государственной жизни.

К политической свободе на основе буржуазной или сословной конституции Достоевский, как уже сказано, относился отрицательно, между прочим, именно потому, что боялся, как бы она не привела к стеснению свободы народа.

«Вы будете представлять интересы вашего общества, но уж совсем не народа,— читаем мы в его записной книжке.— Закрепостите вы его опять! Пушек на него будете выпрашивать! А печать-то, печать в Сибирь

<sup>1</sup> Биография... О. Миллер, стр. 84.

<sup>2</sup> См., напр., в статье В. В. Тимофеевой «Год работы с знаменитым писателем» яркое изображение замечаний о Достоевском Н. Демерта и М. Кавоса.

сошлете, чуть она не по вас! Не только сказать против вас, да и дыхнуть ей при вас нельзя будет»<sup>1</sup>. «Дайте им (т. е. либералам, которые увлекаются европеизмом) хоть конституцию, они и конституцию приурочат к административной опеке России. Научить народ его правам и обязанностям? Это они-то будут учить народ его правам и обязанностям? Ах, мальчишки!»<sup>2</sup>

В этом недоверии к ограниченным формам политической свободы Достоевский сходится со многими представителями также и революционного народничества. Что же касается различных видов гражданской свободы, Достоевский был защитником их в течение всей своей жизни. И до каторги, и после нее он был сторонником свободы печати и свободы мысли.

Всякое стеснение мысли, убеждений глубоко претило Достоевскому. В 1873 г. издатель «Гражданина» кн. Мещерский напечатал статью, где, говоря о прокламациях, найденных у студентов, он рекомендовал правительству устраивать студенческие общежития и в числе преимуществ таких студенческих домов он, по-видимому, указывал на удобство «надзора» в них за молодежью. Достоевский, будучи в это время редактором «Гражданина», выкинул строки о надзоре. В письме об этом к Мещерскому он объясняет сокращение статьи так: «У меня есть репутация литератора, *губить* себя я не намерен. Кроме того, ваша мысль глубоко противна моим убеждениям и волнует сердце»<sup>3</sup>. В письме к Х. Д. Алчевской в 1876 г., говоря о достоинствах прогрессивно настроенной молодежи, Достоевский замечает, что есть и печальные факты:

«Вчера вдруг узнаю, что один молодой человек, еще из учащихся, будучи в знакомом доме, зашел в комнату домашнего учителя, учившего детей в этом семействе, и, увидав на столе его *запрещенную книгу*, донес об этом хозяину дома, и тот тотчас же выгнал гувернера. Когда молодому человеку, в другом уже семействе, заметили, что он *сделал низость*, то он этого *не понял*. Тут характерен был особенно, как мне передавали, тот процесс мышления и убеждений, вследствие которых он *не понял*, и об чем можно было бы сказать любопытное словцо» (III, № 544).

До какой степени акт доноса претил Достоевскому, видно из следующего разговора его с А. С. Сувориным. В своем «Дневнике» Суворин сообщает:

«В день покушения Млодецкого на Лорис-Меликова (20 февраля 1880) я сидел у Достоевского. О покушении ни он, ни я еще не знали».

Заговорив о политических преступлениях вообще и о взрыве в Зимнем дворце в особенности, Достоевский как бы сочувствовал этим преступлениям или, вернее, не знал хорошенько, как к ним относиться.

«Представьте,— говорил Достоевский,— что мы стоим у окна магазина Дациаро, смотрим картины и слышим разговор двух лиц; один

<sup>1</sup> «Биография, письма и заметки», стр. 360.

<sup>2</sup> Там же, 362 с.; по-видимому, и до каторги он так же относился к политическим формам, там же, О. Миллер, стр. 85 с.; см. также, «Дн. Пис.», 1881, гл. первая, I.

<sup>3</sup> «Письма», III, № 445, см. также прим. Долинина, стр. 316 с.

сообщает другому, что он завел машину и Зимний дворец сейчас будет взорван. Как бы мы с вами поступили? Пошли ли бы мы в Зимний дворец предупредить о взрыве или обратились бы к полиции, к городскому, чтобы он арестовал этих людей? Вы пошли бы?» — «Нет, не пошел бы», — ответил Суворин. «И я бы не пошел. Почему? Ведь это ужас. Это преступление». Причины, заставляющие предупредить преступление, рассуждал Достоевский, основательны; причины, не позволяющие предупредить его, ничтожны: «просто боязнь прослыть доносчиком»; «у нас все ненормально»<sup>1</sup>.

«Административный восторг» и всякий административный произвол, нарушающий права личности, установленные законом, всегда возмущал Достоевского. Когда петербургский градоначальник Ф. Ф. Трепов наказал розгами политического заключенного А. С. Боголюбова, отказавшегося снять шапку перед ним, и Вера Засулич покушалась убить его выстрелом из револьвера, Достоевский присутствовал на ее процессе и высказался за оправдание ее<sup>2</sup>.

Рассуждая о русских «лишних людях», Достоевский не удовлетворяется почти общепринятым социологическим объяснением их недовольства жизнью; он ищет более глубоких причин их неумения найти себе место в жизни и утверждает, что Алеко, убивший Земфиру, изменившую ему, или Онегин, застреливший на дуэли Ленского, — сами «в своем роде Держиморды»<sup>3</sup>.

Общественную самодеятельность Достоевский, как и славянофилы, высоко ценил. Когда Менделеев не был избран в число членов Академии Наук, Достоевский в своей записной книжке набрасывает заметку: «Проект Русской Вольной Академии Наук. По поводу отвергнутого Менделеева почему не завести нашим русским ученым своей Вольной Академии Наук на частные пожертвования»<sup>4</sup>. В земском самоуправлении он видит «поворот к народу, к народным началам»<sup>5</sup>.

«Гражданская свобода», думает Достоевский, благодаря «органической живой связи народа с Царем своим» у нас «может водвориться самая полная, полнее, чем где-либо в мире»<sup>6</sup>.

За несколько дней до смерти, беседуя с редактором «Исторического Вестника», Достоевский говорил, что самодержавная власть беспристрастна, и потому она именно может дать России «самую широкую свободу печати, сходов, исповеданий» и пр.

«Я высказывал все это некоторым высокопоставленным лицам, — приводит Шубинский собственные слова Достоевского, — они во многом соглашались со мною, но безграничной свободы печати не могут понять. А не понимая этого, ничего понять нельзя...»<sup>7</sup>

Мало того, когда в последний год жизни Достоевского усилились толки и надежды на созыв Земского собора, Достоевский писал, что нужно «оказать доверие» народу.

<sup>1</sup> Дневник А. С. Суворина, 15 с., 1923.

<sup>2</sup> Л. Гроссман. «Жизнь и труды Достоевского», стр. 264 и 271.

<sup>3</sup> «Дн. Пис.», 1880, август, гл. третья, II.

<sup>4</sup> «Биография...», стр. 358.

<sup>5</sup> Там же, 362.

<sup>6</sup> «Дн. Пис.», 1881, январь, гл. первая, V.

<sup>7</sup> «К портрету Ф. М. Достоевского», «Истор. Вестн.», 1881, III.

«Позовите серые зипуны и спросите их самих об их нуждах, о том, что им надо, и они скажут вам правду, и мы все, в первый раз, может быть, услышим настоящую правду. Пусть скажет сначала один, мы же, «интеллигенция народная», пусть станем пока смиренно в сторонке и сперва только поглядим на него, как он будет говорить, и послушаем. О, не из каких-либо политических целей я предложил бы устранить на время нашу интеллигенцию, — не приписывайте мне их пожалуйста, — но предложил бы я это (уж извините, пожалуйста) — из целей лишь чисто педагогических. Пусть постоим и поучимся у народа, как надо правду говорить. Пусть тут же поучимся и смирению народному, и деловитости его, и реальности ума его, серьезности этого ума. И кто знает, может быть, это было бы началом такой реформы, которая по значению своему даже могла бы быть выше крестьянской. И когда ответит народ, когда доложит все о себе и замолкнет его смиренное слово, — спросите, попробуйте спросить, тогда и интеллигенцию нашу, — ну, хоть лишь мнения ее о том, что сказал народ, и вы сейчас же увидите последствия. О, тогда и их слово плодотворно будет, ибо они все же ведь интеллигенты и последнее слово за ними. И увидите, что ничего не скажет тогда наша интеллигенция народу противоречиво, а лишь облечет его истину в научное слово и разовьет его во всю ширину своего образования, ибо все же ведь у ней наука или начала ее, а наука народу страшно нужна»<sup>1</sup>.

За несколько дней до кончины Достоевский высказал даже редактору «Исторического Вестника» следующую мысль:

«Министры должны быть ответственны перед Земским собором, который должен служить непосредственным звеном между самодержавием и народом»<sup>2</sup>. Трудно представить, как согласить эту мысль с защитой самодержавия. Н. Н. Страхов говорит, что во взглядах Достоевского вообще не было «ничего сложившегося»: ему свойственна была «неистошима подвижность ума», «широкая способность всему симпатизировать», «уменье примирять в себе, по-видимому, несогласимые настроения, стремление ничего не отвергать, ничего не исключать безусловно и оставаться верным в любви к тому, что раз он полюбил»<sup>3</sup>.

С 1874 г. начинается новый период в развитии взглядов Достоевского, называемый *синтетическим*. Написав «Бесов», он как будто освободился от односторонней сосредоточенности на сатанинском зле, примешанном к освободительному движению, и стал замечать положительные стороны его, особенно среди молодежи. К тому же год работы (1873 г.) с кн. В. П. Мещерским, без сомнения, открыл ему глаза на низменные стороны реакционных кругов, например, тогда, когда он столкнулся с проектом надзора за студентами. В этом же году, работая с корректором журналу В. В. Тимофеевой, он встретил в ней девушку, увлеченную освободительным движением, приятельницу народников, но вместе с тем религиозную, патриотически настроенную, высококультурную и серьезно работающую, одушевленную искренним желанием служить русскому народу и России. Беседы с нею послужили толчком к похвалам

<sup>1</sup> «Дн. Пис.», 1881, январь, гл. первая, V.

<sup>2</sup> К портрету Ф. М. Достоевского. «Истор. Вестн.», 1881, III.

<sup>3</sup> Биография... Н. Страхов. Воспоминания о Достоевском.

русской женщине, в которой, по словам Достоевского, «замечается искренность, настойчивость, серьезность и честь, искание правды и жертва»<sup>1</sup>.

При ее посредничестве, по-видимому, Некрасов узнал, что Достоевский готов поместить в «Отечественных Записках» свое произведение<sup>2</sup>, и сделал в апреле 1874 г. визит Достоевскому после многолетнего перерыва их сношений. В результате «Подросток» был продан Некрасову<sup>3</sup>.

Когда в 1875 г. началось печатанье «Подростка» в «Отечественных Записках», Достоевский приехал из Старой Руссы в Петербург, чтобы условиться с Некрасовым о сроках дальнейшего печатания романа.

«С чувством сердечного удовлетворения,— вспоминает Анна Григорьевна,— сообщал мне муж в письмах 6-го и 9-го февраля о дружеской встрече с Некрасовым и о том, что тот пришел выразить свой восторг по прочтении конца первой части. Вернувшись в Руссу, муж передавал мне многое из разговоров с Некрасовым, и я убедилась, как дорого для его сердца было возобновление душевных сношений с другом юности» (201 с.).

Наоборот, отношения с А. Н. Майковым и Страховым тотчас стали охлаждаться.

Достоевский пишет об этом жене:

«Майков, когда стал расспрашивать о Некрасове и когда я рассказал комплименты мне Некрасова, сделал грустный вид, а Страхов так совсем холодный. Нет, Аня, это скверный семинарист, и больше ничего; он уже раз оставлял меня в жизни, именно с падением «Эпохи», и прибежал только после успеха «Преступления и наказания». Майков несравненно лучше, он подсадует, да и опять сблизится, и все же хороший человек, а не семинарист» (III, № 305, 12.II.1875).

Левая печать в это время стала хвалить Достоевского, а правая бранить.

В январе 1877 г. Достоевский посетил больного Некрасова, и оба они тепло вспомнили о первой встрече их, когда Григорович и Некрасов, прочитав «Бедных людей», тотчас же в 4 часа утра пришли к Достоевскому. Через несколько дней Достоевский рассказал об этом свидании с Некрасовым, а также о той первой встрече, и весь рассказ этот проникнут глубоким чувством духовной связи с Некрасовым и Белинским («Дн. Пис.», 1877, январь, гл. вторая, III).

В конце этого же года Некрасов умер, и Достоевский целую ночь просидел за чтением его произведений. Он отдал себе отчет в том, «как много места» занимал этот поэт в его жизни; на могиле его он сказал о нем слово как о человеке, у которого было «ранено сердце и не закрывавшаяся рана эта и была источником всей его поэзии, всей страстной до мучения любви этого человека ко всему, что страдает от насилия, от жестокости необузданной воли, что гнетет нашу русскую женщину, нашего ребенка в русской семье, нашего простолюдина в горькой, так часто, доле его» («Дн. Пис.», 1877, декабрь, гл. вторая, I).

<sup>1</sup> «Дн. Пис.», 1873, XV, «Нечто о вранье».

<sup>2</sup> В. В. Тимофеева (Починковская). «Истор. Вестн.», 1904, II.

<sup>3</sup> А. Г. Достоевская. «Воспоминания», 185—187.

Особенно следует отметить произведенную Достоевским в этот заключительный период его жизни переоценку личности и значения Белинского. В 1871 г., когда Достоевский писал «Бесов», он в письме к Страхову говорил:

«Смрадная букашка Белинский (которого вы до сих пор еще цените) именно был немощен и бессилён талантишком, а потому и проклял Россию и принес ей сознательно столько вреда» (№ 385).

В следующем письме он отзывался еще резче: «Я обругал Белинского более как явление Русской жизни, нежели лицо: это было самое смрадное, тупое и позорное явление Русской жизни. Одно извинение — в неизбежности этого явления. И уверяю Вас, что Белинский помирился бы теперь на такой мысли: «А ведь это оттого не удалось Коммуне, что она все-таки прежде всего была французская, т. е. сохраняла в себе заразу национальности. А потому надо приискать такой народ, в котором нет ни капли национальности и который способен бить, как я, по щекам свою мать (Россию)». И с пеной у рта бросился бы вновь писать поганые статьи свои, позоря Россию, отрицая великие явления ее (Пушкина) — чтобы окончательно сделать Россию вакантною нацией, способною стать во главе общечеловеческого дела. Иезуитизм и ложь наших передовых двигателей он принял бы со счастьем. Но вот что еще: вы никогда его не знали, а я знал и видел и теперь осмыслил вполне. Этот человек ругал мне Христа по-матерну, а между тем никогда он не был способен сам себя и всех двигателей всего мира сопоставить со Христом для сравнения: он не мог заметить того, сколько в нем и в них мелкого самолюбия, злобы, нетерпения, раздражительности, подлости, а главное — самолюбия» (№ 387).

В марте 1876 г. Достоевский уже совсем иначе отзывается о Белинском: «Много ли было тогда воистину либералов, много ли было действительно страдающих, чистых и искренних людей, таких, как, например, недавний еще тогда покойник Белинский (не говоря уже об уме его)» («Дн. Пис.», 1876, март, гл. вторая, IV). В июне этого года после рассуждений о Жорж Занд он идет еще дальше; он говорит, что, присоединяясь «к европейским социалистам, отрицавшим уже весь порядок европейской цивилизации», Белинский был, подобно славянофилам, «самый крайний боец за русскую правду, за русскую особь, за русское начало».

«Если славянофилов спасало тогда их русское чутье, то чутье это было и в Белинском, и даже так, что славянофилы могли бы счесть его своим самым лучшим другом. Повторяю, тут было великое недоразумение с обеих сторон. Недаром сказал Аполлон Григорьев, тоже говоривший иногда довольно чуткие вещи, что «если б Белинский прожил долее, то, наверно бы, примкнул к славянофилам». В этой фразе была мысль» (июнь, гл. вторая, I и II).

А еще в 1873 г. Достоевский, приведя эту мысль Григорьева, отверг ее и насмешливо изображал Белинского как эмигранта, скитающегося по европейским конгрессам («Старые люди»). Но легкомысленного отношения Белинского ко Христу и религии Достоевский не мог забыть до конца жизни: беседа Коли Красоткина с Алешей Карамазовым в главе «Мальчики» представляет собою, как доказал

Г. Чулков, саркастическую пародию на мысли Белинского о Христе и религии <sup>1</sup>.

В последние годы своей жизни Достоевский получал множество писем, особенно от молодых людей из различных кругов общества и самых различных политических направлений. Многие приходили к нему на дом, ища духовного руководства. Об одном таком посещении двух студенток Медицинской Академии Достоевский писал Х. Д. Алчевской: они заявили, что вступили в Академию, «чтоб получить высшее образование и приносить потом пользу».

«Что за простота, натуральность, свежесть чувства, чистота ума и сердца, самая искренняя серьезность и самая искренняя веселость!» (№ 544, 9.IV.1876) Общее впечатление у Достоевского складывается в пользу этой молодежи. Он признает, что она ищет идеала («Дн. Пис.», 1876, декабрь, гл. первая, IV).

В «Дневнике Писателя» 1876, 1877 и 1880 гг. много страниц посвящено обличению сил, препятствующих духовной и материальной жизни народа.

«Сила отрицания в «Дневнике Писателя» последних лет подчас изумительна по своей гневности и беспощадности,— пишет Долинин.— Мечтает, как истый толстовец: о достижении гармонии на земле путем любви, смиренного отказа Ноздревых, Чичиковых и Коробочек от своих привилегий, стоит им только стать настоящими христианами», а сам классовую борьбу разжигает в каждой строчке своей, как только заговорит об угнетенных в прошлом и настоящем, на Западе и в России: о крестьянском ли бесправии, об обездоленном западном пролетариате, о детях, рождающихся на мостовой, и изнурительном труде их на фабриках и заводах, особенно же зло о классе дворян, прокучивающих за границей с французскими шансонетками трудовые мужицкие гроши, и о жестокой силе капитала, заграничного и отечественного, вторгшегося и в деревню и ее разоряющего» <sup>2</sup>.

При таком обостренном восприятии бедствий народной жизни Достоевский, задумывая продолжение «Братьев Карамазовых», мог даже и своего положительного героя, «раннего человеколюбца» Алешу, провести через период увлечения революционным движением. После сообщенной выше беседы с Сувориным о политических преступлениях Достоевский сказал, что вслед за «Братьями Карамазовыми» напишет роман, где героем будет Алеша Карамазов.

«Он хотел,— сообщает Суворин,— провести его через монастырь и сделать революционером. Он совершил бы политическое преступление. Его бы казнили. Он искал бы правду и в этих поисках, естественно, стал бы революционером» (стр. 16).

Роман «Братья Карамазовы» Достоевский печатал в «Русском Вестнике» Каткова. Какие мотивы побудили Достоевского после печатания «Подростка» в «Отечественных Записках» вернуться опять в консервативный журнал? Л. Е. Оболенский рассказывает, что на обеде профес-

<sup>1</sup> Г. Чулков. «Последнее слово Достоевского о Белинском». Сборник «Достоевский». Труды Госуд. Акад. Худож. Наук, Литер. секция, 1928.

<sup>2</sup> Долинин. «К истории создания «Братьев Карамазовых», стр. 33. В сборнике «Ф. М. Достоевский». Под ред. Долинина. Акад. наук СССР. Литер. архив, 1935.



соров и литераторов в честь Тургенева 13 марта 1879 г. «два молодых и горячих сотрудника «Недели» (Юзов и Червинский) стали упрекать Достоевского за то, что он печатает свои романы в «Русском Вестнике» и этим содействует распространению журнала, направление которого, конечно, не может разделять. Достоевский стал горячо оправдываться тем, что ему нужно жить и кормить семью, а между тем журналы с более симпатичным направлением отказывались его печатать. Он сослался на Н. П. Вагнера, который подтвердил, что ездил с предложением Достоевского в один из лучших журналов, но там категорически отказались даже вести переговоры по этому вопросу<sup>1</sup>.

Об этом обеде имеем мы еще более ценные сведения в страстном письме А. Н. Майкова к Достоевскому: «Любезнейший Федор Михайлович! Вернулся я с Тургеневского обеда измятый, встревоженный, несчастный, одинокий. Фальшь и ложь, амфаз и глупость, одна и та же тема — словом, весь сумасшедший дом петербургской печати, со Спасовичем во главе. Но это все ничего. Удар, от которого у меня забилося сердце, нанесен был в святую святых души моей, поколебал веру в человека — хуже, веру в трех праведников. Этот удар нанесли Вы. Поймите меня. Вас спрашивает кто-то из молодого поколения: «Зачем только Вы печатаете в «Русском Вестнике»? Вы отвечаете: во-первых, потому, что там денег больше и вернее и вперед дают, во-вторых, цензура легче, почти нет ее, в-третьих, в Петербурге от Вас и не взяли бы.— Я все ждал 4-го пункта и порывался навестить Вас — но Вы уклонились. Я ждал, Вы как независимый должны были сказать, по сочувствию с Катковым и по уважению к нему, даже по единомыслию во многих из главных пунктов, хотя бы о тех, о коих шла речь здесь на обеде,— Вы уклонились, не сказали. Как? Из-за денег Вы печатаете у Каткова? Ведь это несерьезно, это не так. Что ж это такое? Отречение? Как Петр отрекся? Ради чего? Ради страха иудейского? Ради популярности? Разве это передо мною пример, как Вы приобретаете доверие молодежи? Скрывая перед нею главное, подделываясь к ней?»<sup>2</sup>

Из приведенных данных видно, что Достоевскому в эту пору было симпатичнее направление прогрессивной печати. Из ее среды он получал приглашения печататься: сам Салтыков просит его дать «хоть небольшой рассказ» для «Отечественных Записок»<sup>3</sup>; Гайдебуров приглашал его в «Неделю». Но Достоевский, по-видимому, хотел поместить «Братьев Карамазовых» в журнале либеральном и вместе с тем платящем хорошо, как Катков. В этот «один из лучших журналов» обратился Н. П. Вагнер, но «там категорически отказались даже вести переговоры по этому вопросу». Что же это за журнал? Может быть, «Вестник Европы» Стасюлевича, где Вагнер был сотрудником?

Изучая последний период жизни Достоевского, Долинин рассматривает, между прочим, отношение его к славянофильству С. А. Юрьева и следующими чертами характеризует взгляды Достоевского в это время: «Ослабевает ненависть к Белинскому и к идеям Запада, славяно-

<sup>1</sup> Л. Е. Оболенский. «Истор. Вестн.», 1902, № 2, стр. 501.

<sup>2</sup> Сборник «Достоевский», под ред. Долинина, т. II, стр. 364.

<sup>3</sup> Долинин. «К истории создания «Братьев Карамазовых», сборн. «Достоевский», 1935, стр. 51, 54.

фильство становится более терпимым и широким, именно таким, каким оно было у Юрьева, который искал идеала церковного строя не в византийских традициях, а в демократической общине первых веков христианства, был сторонником «хорового начала», при котором «требования личности находились бы в гармонии с интересами общими», слышен был бы каждый отдельный голос и в то же время все голоса сливались бы в одно гармоническое целое»<sup>1</sup>.

Рассуждая о том, что «наше общество не консервативно», Достоевский объясняет этот факт следующим соображением: «оно не видит, что сохранять. Все у него отнято, до самой законной инициативы. Все права русского человека — отрицательные. Дайте ему что положительного и увидите, что он будет тоже консервативен. Ведь было бы что охранять. *Неконсервативен он потому, что нечего охранять*»<sup>2</sup>.

Неудивительно поэтому, что незадолго до своей кончины Достоевский додумался даже, по свидетельству Шубинского, редактора «Исторического Вестника», до ответственности министров перед Земским собором, как-то надеясь совместить ее с самодержавием.

До конца жизни своей Достоевский сохранял способность к дальнейшему развитию и был далек от всякого партийного окостенения. О современном ему русском либерализме он говорил, что он обратился «или в ремесло, или в дурную привычку» и «принадлежит к разряду успокоенных либерализмов»; «либералы наши, вместо того чтобы стать свободнее, связали себя либерализмом, как веревками». О себе же он говорит: «считаю себя всех либеральнее, хотя бы по тому одному, что совсем не желаю успокаиваться»<sup>3</sup>.

Поэтому причислить Достоевского к какой-либо определенной партии или направлению нельзя. Одно только можно сказать определенно, что лица, называющие Достоевского реакционером, злоупотребляют этим термином. Реакционером можно назвать лицо, проповедующее движение назад, подлинный регресс, состоящий в отказе от осуществленных уже положительных ценностей общественной жизни и возврате к прежнему худшему строю ее. Никаких следов реакционности и ретроградности в развитии Достоевского не было. Он был защитником самодержавия и в этом отношении консерватором. Но в то же время, подобно старшим славянофилам, он был горячим сторонником гражданских свобод и противником административной опеки над народом в хозяйственной и духовной жизни.

В заключение нужно сказать несколько слов о происхождении Достоевского. Дочь Достоевского Любовь написала о своем отце книгу: (*Aimée Dostoïevsky. Vie de Dostoïevsky par sa fille*), в которой говорит, что русский народ не обладает никакими хорошими нравственными качествами, а отец ее был человек с возвышенным нравственным характером и объясняется это тем, что он — не русский, а литовец. Заявление это — голословное, но, к сожалению, многие иностранцы и даже русские

<sup>1</sup> Письма, II, прим. на стр. 514; см. также предисловие Долинина к III тому «Писем», стр. 6—13, и статью Долинина «К истории создания «Братьев Карамазовых».

<sup>2</sup> Биография, стр. 357.

<sup>3</sup> «Дневник Писателя», 1876, январь, гл. первая, I.

поверили ему. К счастью, мы имеем теперь точные сведения о происхождении Достоевского благодаря книге М. В. Волоцкого «Хроника рода Достоевского» (Москва, Кооперативное издательство «Север», 1933). Документальные сведения о роде Достоевских имеются начиная с 1506 г. В этом году пинский князь Федор Иванович Ярославич выдал своему боярину Иртищевичу (по другим документам Иртищу) жалованную грамоту на владение несколькими селами, в том числе частью села Достоево (в Пинском уезде Минской губернии). После этого потомки боярина Иртища стали называться Достоевскими. Князь Федор Иванович Ярославич «принадлежал к московской ветви Рюриковичей»; отец его, князь Иван Васильевич, «бежал в Литву в княжение Василия Темного в 1456 г. Боярин Данило Иванович Иртищ мог быть или из местных уроженцев, или не исключена возможность, что он или его отец эмигрировали в Литву из Московского государства, может быть, в свите своего князя». «Прозвище родоначальника Достоевских — Ртищевич, Иртищ, Артищевич напоминает великорусский род Ртищевых» (24). Итак, родоначальник Достоевских или великоросс, или белорус, т. е. русский. Некоторые из потомков его приняли католичество и стали подписываться по-польски, другие продолжали подписываться по-русски.

Некоторые из переселившихся в Украину представителей рода Достоевских стали вступать в ряды православного духовенства. Так, дед писателя Андрей Достоевский был протоиереем в городе Брацлаве Подольской губернии. Сын его Михаил, отец писателя, переселился в Москву, где прошел курс Медико-Хирургической Академии.

Живя в Белоруссии, Достоевские, по-видимому, вступали в брак с девушками белорусского и, может быть, иногда польского происхождения, насколько можно судить по их именам-отчествам. Отец писателя был женат на Марии Федоровне Нечаевой, дочери московского купца, почти наверное великоросса. Таким образом, Достоевский не имеет ничего общего с литовским народом. Вероятнее всего, что в нем сочеталась кровь всех трех ветвей русского народа — великороссов, белорусов и украинцев, с преобладанием великорусского элемента.

Почему дочь его распространяла по всему миру столь ложные сведения о своем отце? По-видимому, она возненавидела русский народ, может быть, за то, что он произвел Октябрьскую революцию, а может быть, и потому, что она написала несколько романов, но они не имели успеха в русском обществе.

# Часть II

## МИРОПОНИМАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО

### Глава первая

#### АБСОЛЮТНОЕ СОВЕРШЕНСТВО

##### 1. БОГ

Религиозная жизнь Достоевского, как это было показано в соответствующей главе, тесно связана со всеми его представлениями о мире, о цели жизни, судьбе человека, общественном идеале. Все его мировоззрение имеет православно-христианский характер. Задача настоящей книги состоит именно в том, чтобы, пользуясь примером Достоевского, попытаться обрисовать один из значительных случаев христианского миропонимания.

Бесконечно сложное содержание Божественной правды, лежащей в основе христианства, не вмещается в ограниченном сознании земного человека. Многие великие философы и многие гениальные художники стремились выразить эту правду в своем творчестве, но все эти попытки далеки от совершенства: в каждой из них воплощены лишь те или другие стороны всеобъемлющей Божественной истины, но, оторванные от целого, они легко подвергаются искажениям. Поэтому видов христианского миропонимания много, и каждый из них содержит в себе своеобразные недостатки, обусловленные неполнотою. В некоторых важнейших пунктах мировоззрение Достоевского будет сопоставлено с другими течениями христианства, а также подвергнуто критике там, где, по мнению автора, оно отступает от идеальных основ христианства.

Художественное изображение мира, действительного и воображаемого, стоит ближе к Божественной правде, чем философское, потому что оно имеет конкретный характер. В самом деле, все мировое бытие, действительное и возможное, предстоит пред разумом Божиим во всей конкретной полноте, как осознанное и опознанное Им в подлиннике. Такое знание есть доведенная до абсолютного совершенства «разумная интуиция», сочетающая в себе, по определению о. П. Флоренского, дискурсивную расчлененность (дифференцированность) до бесконечности с интуитивною интегрированностью до единства<sup>1</sup>.

В Божественно совершенной разумной интуиции конкретно-художественное созерцание мира сочетается с дискурсивно-философским пониманием его. В земном человеческом уме две эти стороны целостной Истины в значительной мере обособлены друг от друга, и к тому же каждая из них несовершенна, далека от полноты: художник осуществляет конкретное созерцание тех или других значительных частей мира без достаточно глубокого анализа; философ глубоко анализирует некоторые стороны мира, но дает лишь систему отвлеченных истин о нем.

<sup>1</sup> П. Флоренский. «Столп и утверждение истины», 43, 63.

Такой гениальный художник, как Достоевский, самым выбором тем своего творчества и выпуклостью изображения сторон жизни, которые он считает значительными, намечает основы своего миропонимания. Однако на долю философа остается еще немалая работа анализа, чтобы выразить миропонимание художника в отвлеченных положениях. Производя эту работу в отношении к Достоевскому, я буду опираться не только на его художественное творчество, но и на его Письма, «Дневник Писателя» и биографические сведения о нем, которыми можно подтвердить, что мысли, приписанные мною ему, действительно выражают его мировоззрение. Во многих случаях, однако, приходится довольствоваться лишь вероятными предположениями, так как нельзя привести вполне убедительных доказательств того, что та или другая мысль действительно входит в состав миропонимания Достоевского.

Для религиозного человека в центре всего его миропонимания стоит Бог. Глубокая вера такого человека не нуждается в умозаключениях и хитроумных доказательствах бытия Бога. Это не значит, что он довольствуется слепой верою, т. е. лишь субъективным чувством доверия к словам «Бог существует». Наоборот, глубокая вера в Бога есть высшая форма знания о Боге, обладание абсолютно достоверным доказательством бытия Его, именно живым опытом, свидетельствующим, что Бог есть. Вл. Соловьев характеризует этот опыт как «радостное ощущение, что *есть* существо бесконечно лучшее, чем мы сами, и что наша жизнь и судьба, как и все существующее, зависит именно от него,— не от чего-то бессмысленно-рокового, а от действительного и совершенного Добра,— единого, заключающего в себе всё. В настоящем религиозном ощущении дана действительность ощущаемого, мы на деле воспринимаем реальное присутствие Божества, испытываем в себе его действие<sup>1</sup>. Опыт, властно свидетельствующий о бытии Бога, у Достоевского был. О нем живо рассказала София Ковалевская словами самого Достоевского<sup>2</sup>.

Опыт этот нередко осуществляется в сосредоточенной или в горячей молитве, а мы знаем, какую страстную и вместе сосредоточенною была молитва Достоевского. Бог в этом опыте открывается как Существо, столь совершенное и прекрасное, что душа человека наполняется чувством безмерной «радости о Господе». Все бедствия человеческой жизни, все жалкие нужды ее и все мировое зло бледнеют и отступают перед этою радостью. Живое сознание того, что Бог существует, дает человеку само по себе величайшее удовлетворение. «Есть существо выше, и за то счастье»,— говорит Достоевский в своих «Записных тетрадах»<sup>3</sup>.

Димитрий Карамазов, сидя в остроге и предвидя работу в рудниках на каторге, восклицает в беседе с Алешей:

«О да, мы будем в цепях, и не будет воли, но тогда, в великом горе нашем, мы вновь воскреснем в радость, без которой человеку жить невозможно, а Богу быть, ибо Бог дает радость, это его привилегия,

<sup>1</sup> В. Соловьев. «Оправдание добра», гл. VIII, 2. См. потрясающие сообщения о религиозном опыте в книге от. С. Булгакова «Свет невечерний», стр. 7—17. См. также книгу R. Otto «Das Heilige» \*.

<sup>2</sup> См. главу «Религиозная жизнь Достоевского».

<sup>3</sup> «Записные тетради» Ф. М. Достоевского, 1935, стр. 224.

великая... Врет Ракитин: если Бога с земли изгонят, мы под землей его встретим! Каторжному без Бога быть невозможно, невозможнее даже, чем некторжному. И тогда мы, подземные человеки, запоем из недр земли трагический гимн Богу, у Которого радость! Да здравствует Бог и Его радость! Люблю Его!» Митя, произнося свою дикую речь, почти задыхался. Он побледнел, губы его вздрагивали, и из глаз катились слезы» (XI, 4).

У псалмопевца при мысли о Господе от избытка сердца уста говорят:

«Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его, все ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света» (Пс. 148).

Хвала Господу вырывается из сердца человека бескорыстно, просто потому, что видение, хотя бы издали, столь совершенного существа наполняет душу восторгом.

Вероятно, у всех людей хоть раз в жизни происходит «встреча» с Богом. Но этот сверхчувственный религиозный опыт слишком не похож на привычное знание о вещах, видимых глазом, осязаемых рукою и необходимых для удовлетворения повседневных нужд. Поэтому люди, не желающие, чтобы над ними стояло существо, безмерно превосходящее их своим совершенством, или люди, выработавшие миропонимание, несогласимое с религиозным опытом, легко могут усомниться в достоверности своего восприятия Бога и стараются истолковать его как иллюзию или даже как чисто субъективное эмоциональное состояние. Достоевский уже в молодости понимал, что высшие начала — «душа, Бог» познаются «сердцем, а не умом»; иными словами, сверхчувственное восприятие возможно лишь при напряжении всех духовных способностей, направленных на осознание бытия и ценностей. В конце жизни Достоевский еще определеннее указал условия, освобождающие дух от суеты мимо текущей мелкой действительности и возводящие его к вечным началам. На вопрос Хохлаковой, как достигнуть веры в Бога и бессмертия души, старец Зосима отвечает:

«Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно. Как? Чем? — Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж, несомненно, уверуете и никакое сомнение даже и не возможет зайти в вашу душу» (11,4) <sup>1</sup>.

Глубокая вера в Бога дает твердую опору во всех превратностях судьбы. Если Бог есть существо всемогущее, всеведущее и всеблагое, от которого все зависит, то мир в целом и во всех своих деталях имеет высокий смысл. Отсюда в душе человека возникает спокойствие и за судьбу мира, и за свою личную жизнь. «Господь твердыня моя и прибежище мое, избавитель мой, Бог мой, — скала моя; на Него я уповаю» (Пс. 17); «Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мною; Твой жезл и Твой посох — они успокаивают меня» (Пс. 22).

<sup>1</sup> См. статью С. И. Гессена о деятельной любви, как пути к познанию Бога, по Достоевскому \*.

Вера в Бога и Провидение всегда спасала и поддерживала Достоевского в трудные минуты его личной жизни. И в своем мировоззрении Достоевский, как всякий настоящий христианин, выводил все мировые ценности, придающие жизни смысл и обеспечивающие конечную победу добра, из положения, что Бог существует, что Он — Творец мира и Промыслитель.

Абсолютное добро состоит из таких содержаний бытия, которые для всех существ всего мира суть положительные ценности; таковы: нравственное добро, общеобязательная единая истина, объективная красота, полнота жизни, не стесняющая другие существа, а, наоборот, всем идущая на пользу. Все эти совершенства возможны лишь под условием, чтобы мир был органически единым целым, в котором все существа способны жить единомысленно, если они свободно пожелают этого. Но такое строение мира возможно лишь в том случае, если он есть творение Единого Бога, всемогущего, всеблагого и всеведущего, создавшего мир с таким соотношением всех его частей, что никто в мире не может совершенно замкнуться в себе, — каждое существо так или иначе задето жизнью всех остальных существ. Царству таких существ, способных к самостоятельному творчеству, поставлена задача свободно осуществить высочайшее добро, если каждое из них будет творить нечто свое, но в полном единомыслии и гармоническом соотношении с другими существами, так что целое жизни окажется совершенною полнотою бытия, дающею всем абсолютное удовлетворение. Цель эта достижима лишь путем свободного творчества, руководящегося любовью к Богу и всем творениям его.

Существа, объединенные такою совершенною любовью к Богу и сотворенному Им миру, удостоиваются обожения и участия в полноте Божественной жизни. Они суть члены Царства Божия, в котором сполна осуществлен принцип соборности. В самом деле, соборность, согласно учению, выработанному Хомяковым, есть свободное единство многих лиц на основе совместной любви их к Богу и ко всем абсолютным ценностям. К числу абсолютных ценностей принадлежат не только Бог, красота, добро, истина, полнота жизни, но и каждая действительная или хотя бы только возможная личность. Каждая личность при правильном использовании своих способностей может быть возведена Богом в Царство Божие. Там она участвует в соборном творчестве, которое состоит в том, что каждый член Царства Божия творит нечто индивидуально своеобразное, но так, что все вместе они создают единую гармоническую полноту жизни и совершенную красоту ее. Таким образом, каждый индивидуум есть неповторимая и незаменимая другими тварными существами абсолютная ценность.

Если высочайшее совершенство может быть достигнуто только свободно деятельными существами, то ясно, что некоторые из них могут злоупотребить своею свободою и поставить себялюбивые цели своей деятельности; в меру своего эгоизма они внесут в мир стеснение чужой жизни, нарушение гармонии, борьбу за существование, всевозможные виды зла и несовершенства, что мы и наблюдаем в действительности в нашем царстве бытия. Однако органическая связь всех существ друг с другом обеспечивает возможность совершенствования и постепенного

преодоления зла. Каждая действительная и даже возможная личность остается и в состоянии падения абсолютно ценною, как носитель своего идеального назначения в мире.

Кто отрицает существование Бога, тот самым этим отрицанием вносит в свое миропонимание невознаградимую потерю. В самом деле, Бог есть Абсолютное Добро и Абсолютное совершенство. Ограниченные существа, составляющие мир, могут достигнуть высшего совершенства не иначе, как вступая в союз с этим сокровищем добра, приобщаемые Его благодатною помощью к полноте Его жизни. Если такое абсолютно совершенное бытие не существует изначально, то и в будущем путем мировой эволюции оно никогда не возникнет: немислимо и противоречиво утверждение, будто из ограниченных, несовершенных существ может выработаться Существо Всемогущее, Все-совершенное, возникшее во времени и раньше во времени не существовавшее; сама его ограниченность во времени уже несогласима с понятием всемогущества и всесовершенства. Итак, отрицание бытия Бога есть отрицание Абсолютного Добра и признание, что оно невозможно. Допустим, что это отрицание есть истина. Из нее, далее, следует, что нет единого центра, вокруг которого свободно могут объединиться в единомышленном почитании его все мировые существа: соборное единение становится невозможным. Но этого мало, становится невозможным и соборное творчество. В самом деле, если Бога как первичной всеобъемлющей абсолютной ценности нет, то внутри мира нет абсолютных ценностей; абсолютная красота, совершенное нравственное добро, совершенная полнота жизни возможны в мире лишь как аналоги Божественных совершенств, творимые свободно и *соборно* множеством лиц, которые сотворены Единым Богом, наделившим их такими свойствами и способностями, что они могут изначально или после ряда испытаний прийти к единомыслию в Боге, причем каждое из этих лиц само есть абсолютно ценный, неповторимый и незаменимый индивидуум. Каждая личность и каждый творимый ею поступок в таком мире без Бога были бы только *относительным* добром, т. е. добром для данного лица и *злом* для других лиц или, в лучшем случае, добром для большей или меньшей группы существ (например, для семьи, сословия, нации), но *злом* для остальных лиц. В таком мире красота была бы относительна: для меня — красота, а для соседа — безобразие. Даже нравственное добро было бы до самой глубины своей относительно: у разных сословий, у различных народов, в различные эпохи — различное считалось бы добродетелью без всякой возможности свести все эти различия к высшему единству. Неудивительно поэтому, что Димитрий Карамазов в тюрьме был встревожен беседами с Ракитиным, отрицавшим Бога, и говорил Алеше:

«Меня Бог мучит. Одно только это и мучит. А что, как Его нет? Что, если прав Ракитин, что это идея искусственная в человечестве? Тогда, если Его нет, то человек шеф земли, мироздания. Великолепно! Только как он будет добродетелен без Бога-то? Я все про это. Ибо кого же он будет тогда любить, человек-то? Кому благодарен-то будет, кому гимн-то воспоеет? У меня одна добродетель, а у китайца другая — вещь, значит, относительная. Или нет? Или не относительная?» (XI, 4)



Если нет абсолютных ценностей в мире, то и личность человеческая не есть абсолютная ценность: данное индивидуальное лицо для одних есть нечто положительное, ценное, добро, а с точки зрения других — зло. Последовательный вывод отсюда есть формула: «Все позволено». Прийти к этому выводу тем легче, что отрицание бытия Бога обыкновенно сочетается с отрицанием индивидуального личного бессмертия. В самом деле, придя к мысли, что личность есть нечто преходящее, вспыхивающее на время и потом навеки погасающее, необходимо признать, что личность не имеет абсолютной ценности. Миусов, излагая взгляды Ивана Карамазова, приписывает ему утверждение, что для лица, «не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия» (II, 6).

«Все, дескать, позволено, говорили-с, а теперь вот как испугались!» — язвил Смердяков Ивана во время третьего свидания, незадолго до того, как повесился (XI, 8).

Достоевскому приходила иногда в голову мысль, что если бы человечество окончательно утратило веру в Бога и бессмертие, то, может быть, тогда все силы людей направились бы на любовь друг к другу и к природе.

«Подросток» рассказывает, что Версиков однажды развивал перед ним эту мысль:

«Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к Тому, Который и был бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнею любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив. Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле — ему как отец и мать. «Пусть — завтра последний день мой, думал бы каждый, смотря на заходящее солнце; но все равно я умру, но останутся все они, а после них дети их», и эта мысль, что они останутся, все так же любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загробной встрече. О, они торопились бы любить, чтобы затушить великую грусть в своих сердцах. Они были бы горды и смелы за себя, но сделались бы робкими друг за друга; каждый трепетал бы за жизнь и за счастье каждого. Они стали бы нежны друг к другу и не стыдились бы того, как теперь, и ласкали бы друг друга, как дети. Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом, и во взглядах их была бы любовь и грусть...» (III, 7, 3)

Обсуждая эту мысль, нужно различать две возможности. Во-первых, допустим, что Бога и бессмертия действительно нет и, следовательно,

человек есть лишь относительная ценность; знание об этих истинах, знание о своей малоценности, естественно, ослабляло бы в человеке любовь к другим людям и уважение к самому себе. В этих условиях можно ожидать от человека того поведения, которое изображено в «Пире во время чумы». Только у некоторых, у немногих людей, одаренных творческой фантазией и способных представить себе идеал абсолютного совершенства, могла бы явиться «великая грусть» и проникнутая жалостью любовь ко всем существам. Но это была бы только любовь отчаяния, та любовь-жалость, которую проповедует буддизм. Наиболее высокая любовь, поддерживаемая христианским миропониманием, любовь, побуждающая содействовать расцвету личной жизни в направлении к абсолютному совершенству, была бы невозможна в этом мире, потому что эта цель была бы неосуществима.

Второе возможное толкование мечты Версилова такое. Бог и бессмертие существуют, но люди утратили веру в эти две великие основы абсолютного добра. По-видимому, именно такое положение имел в виду Версиров, потому что заканчивает он эту беседу с сыном словами: «Замечательно, что я всегда кончал картинку мою видением, как у Гейне, «Христа на Балтийском море» \*. Я не мог обойтись без Него. Не мог не вообразить Его, наконец, среди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирал к ним руки и говорил: «Как могли вы забыть Его?» И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...»

В наше время в культурных странах большинство людей утратило веру в бессмертие и в Бога, по крайней мере в Бога как абсолютно совершенное существо, всемогущее, всеблагое и всеведущее. Мы знаем, что отсюда не получилось возрастание любви, о которой мечтал Версиров. Вследствие органической связи всего мира действительность Бога и бессмертия, а также возможность абсолютного совершенства сохраняются в подсознании у всех людей и потому безотчетно влияют на поведение их. Отсюда у лучших людей возникает драма сознательного отрицания возможности совершенства и тем не менее бессознательного стремления к нему. У других, менее чутких, сохраняется стремление служить добру, но на место всестороннего совершенства они ставят абсолютированные ими относительные ценности, например государство, расу, нацию, социализм, и, став слепыми к другим ценностям, считают допустимыми все средства в борьбе за свой идеал. Наконец, третьи, наиболее эгоистичные, начинают бессовестно эксплуатировать всех и все для своей выгоды и своего удовольствия.

Достоевский в своей художественной и публицистической деятельности изобразил все три вида следствий утраты веры в Бога и бессмертие. Первый вид получил наиболее глубокое выражение во внутренней драме жизни Ивана Карамазова; второй вид изображен в общественной драме фанатически разрушительной деятельности революционеров — «Бесов»; третий вид дан в образе Федора Павловича Карамазова и Смердякова. Подробно все они будут рассмотрены в связи с проблемой зла, тем более что в каждом из этих видов есть много разновидностей.

Бытие Бога и бессмертие души прочно стоит в центре миропонимания Достоевского. Он не сомневается в истинности веры в них и твердо

знает всепроникающее значение их: если Бога нет, то нет и абсолютного добра, нет абсолютного смысла жизни, нет совершенной добродетели. Каждая ступень в этом ряду отрицательных или соответствующих им утвердительных выводов связана с остальными ступенями рядом промежуточных звеньев, которые могут быть установлены только в глубоко разработанном философском мировоззрении. У громадного большинства христиан такого систематически выработанного мировоззрения нет, но обыкновенно они непосредственно усматривают, инстинктивно чувствуют, что правда на стороне тех, кто утверждает связь между первым и последним положением: если Бога и бессмертия нет, то нет и добродетели. Апостол Павел говорит: «По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (1 Кор. 15:32). Эти слова нельзя истолковать как выражение грубого эвдемонизма: если нет бессмертия, то нет и потусторонней награды, и потому не стоит быть добродетельным. Кто знает жизнь Апостола Павла и содержание его посланий, тот понимает, что он имел в виду такое же положение, как и Достоевский: если нет личного индивидуального бессмертия, то нет в мире подлинного добра и нравственное поведение, которое было бы абсолютно ценностью, неосуществимо. Но философии, в которой были бы установлены все промежуточные звенья между исходным предположением и конечным выводом, у Апостола Павла не было. И у Достоевского не было обстоятельно сформулированной системы учений о мире. Мало того, задача выработать христианскую философию, хотя и есть много великих опытов ее, начиная с Отцов Церкви и кончая нашим временем, остается до сих пор нерешенною, да и никогда не будет доведена до конца в условиях земной жизни человека.

Сам Достоевский говорил о себе: «Шваховат я в философии (но не в любви к ней; в любви к ней я силен)»<sup>1</sup>. Религиозный опыт давал ему непосредственную абсолютную уверенность в том, что Бог есть и бессмертие существует. Но у него возникали сомнения в том, как согласить с бытием Бога глубины мирового зла; также и некоторые другие проблемы христианского миропонимания вызывали в нем сомнение, как это было указано в главе «Религиозная жизнь Достоевского». Но благодаря силе своего ума и глубине религиозного опыта Достоевский понимал, что решать недоумение сплеча, просто путем отрицания Бога есть нелепость: нельзя отвергать очевидную истину из-за того, что не умеешь найти связь ее с другими истинами и фактами. Поэтому в письме к сестре своей Вере по поводу кончины ее мужа он называет атеизм «глупым» и говорит, что «будущая жизнь есть необходимость, а не одно утешение» (№ 295, 1.II.1868). Устами князя Мышкина он высказывает замечательное критическое соображение по поводу доводов в пользу атеизма. Князь Мышкин рассказывает Рогожину, как он в вагоне познакомился с ученым С. и беседовал с ним об атеизме:

«В Бога он не верует. Одно только меня поразило: что он вовсе как будто не про то говорил во все время, и потому именно поразило, что и прежде, сколько я ни встречался с неверующими и сколько ни читал

---

<sup>1</sup> Письмо к Н. Страхову, № 349, 28.V.1870.

таких книг, все мне казалось, что и говорят они, и в книгах пишут совсем будто не про то, хотя с виду и кажется, что про то. Я это ему тогда же и высказал, но, должно быть, не ясно или не умел выразить, потому что он ничего не понял...» («Идиот», II, 4).

И действительно, доводы атеистов против бытия Бога всегда логически несовершенны: они «не про то говорят», потому что в лучших случаях указывают только на трудные проблемы, связанные с мыслью о Боге и Его отношении к миру, а воображают, будто доказали, что Бога нет. Ту же мысль, только иными словами, высказывает Макар Иванович в «Подростке»:

«Безбожника-то я совсем не встречал ни разу, а встречал заместо его суетливого — вот как лучше объявить его надо. Всякие это люди; не сообразишь, какие люди: и большие и малые, и глупые и ученые, и даже из самого простого звания бывают, и все суета. Ибо читают и толкуют весь свой век, насытившись сладости книжной, а сами все в недоумении пребывают и ничего разрешить не могут. Иной весь раскидался, самого себя перестал замечать. Иной паче камене ожесточен, а в сердце его бродят мечты; а другой бесчувствен и легкомыслен, и лишь бы ему насмешку свою отсмеять. Иной из книг выбрал одни лишь цветочки, да и то по своему мнению; сам же суетлив и в нем предрешения нет. Вот что скажу опять: скуки много. Иной все науки прошел — и все тоска. И мыслю так, что, чем больше ума прибывает, тем больше и скуки. Да и то взять: учат с тех пор, как мир стоит, а чему же они научили доброму, чтобы мир был самое прекрасное и веселое и всякой радости преисполненное жилище? И еще скажу: благообразия не имеют, даже не хотят сего; все погибли, и только каждый хвалит свою погибель, а обратиться к единой Истине не помыслит; а жить без Бога — одна лишь мука. И выходит, что чем освещаемся, то самое и проклинаем, а и сами того не ведаем. Да и что толку: невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться; не снесет себя такой человек, да и никакой человек. И Бога отвергнет, так идолу поклонится — деревянному, али златому, аль мысленному. Идолопоклонники это всё, а не безбожники, вот как объявить их следует.— Ну, а и безбожнику как не быть? Есть такие, что и впрямь безбожники, только те много пострашней этих будут, потому что с именем Божиим на устах приходят. Слышал неоднократно, но не встречал я их вовсе. Есть, друг, такие, и так думаю, что и должны быть они» (III, 11,3).

«*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Те, Domine*» («Беспокойно сердце наше, пока не успокоится в Тебе, Господи»), — говорит св. Августин. Поэтому атеизм нередко есть искание правды и добра, попавшее на ложную дорогу и вследствие того наполняющее душу тоскою и неуверенностью в себе; отсюда у людей страстных и настойчивых является фанатический воинствующий атеизм! Кн. Мышкин говорит о русских людях: «...наши не просто становятся атеистами, а непременно *уверуют* в атеизм как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. Такова наша жажда!» «Коль атеистом станет, то непременно начнет требовать искоренения веры в Бога насильем, т. е., стало быть, и мечом» (IV, 7). Епископ Тихон утверждает, что «полный

атеизм почтеннее светского равнодушия» («Исповедь Ставрогина»); «равнодушие только совсем не верует. Атеизм самый полный ближе всех, может быть, к вере стоит» («Записные тетради» Достоевского, 1935, стр. 229).

Своеобразные особенности атеизма и атеистов объясняются следующим образом. Бог дан человеку в религиозном опыте как нечто непосредственно созерцаемое. Но вследствие несоизмеримости Бога с миром, когда человек пытается перейти от сознания о Боге и чувств благоговения, восхищения, священного трепета к знанию об этом предмете, к выражению Его в понятиях, он схватывает только некоторые стороны Его и во множестве случаев роковым образом заблуждается, внося в понятие о Нем признаки, лишь отдаленно напоминающие Его по аналогии и развивая весьма неточные учения о Нем, так что последовательные выводы из них привели бы к крайним искажениям религиозного чувства и религиозного миропонимания. К счастью, однако, большинство людей не делает системы выводов из своих ложных понятий о Боге и удовлетворяется просто сознанием того, что *есть* Высшее абсолютно ценное существо<sup>1</sup>.

Попытки утонченно философских учений о Боге обыкновенно содержат в себе, как и самые примитивные представления о Нем, множество неясностей и неточностей, из которых могут получиться выводы, далеко отклоняющиеся от истины. В тетрадях Достоевского имеется следующая заметка о Боге, записанная в день смерти его первой жены 16 апреля 1864: человек «идет от многообразия к синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. Натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в анализе»<sup>2</sup>. Возможно, что это понимание Бога так или иначе навеяно общением с гегельянцами. Достоевский, вероятно, и не подозревал, что оно ведет к пантеизму и даже к учению о зависимости Божественного самосознания от мировой множественности. Три года спустя он писал роман «Идиот» и, без сомнения, вместе с князем Мышкиным восхищался мыслью о Боге, услышанною на улице от простой бабы, у которой на руках был грудной ребенок: ребенок ей улыбнулся в первый раз от своего рождения.

«Смотрю, она так набожно, набожно вдруг перекрестилась. «Что ты, говорю, молодка?» «А вот, говорит, точно так, как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку заприметит, такая же точно бывает и у Бога радость всякий раз, когда Он с неба завидит, что грешник перед Ним от всего своего сердца на молитву становится». Это мне баба сказала, почти этими же словами, и такую глубокую, такую тонкую и истинно религиозную мысль, такую мысль, в которой вся сущность христианства разом выразилась, т. е. все понятие о Боге, как о нашем родном отце и о радости Бога на человека, как отца на свое родное дитя — главнейшая мысль Христова» (II, 4).

<sup>1</sup> О том, как трудно перейти от непосредственной данности Бога в опыте к правильному понятию о Нем, ценные соображения высказаны в статье Вл. Соловьева «Понятие о Боге» и в статье А. А. Козлова «Сознание Бога и знание о Боге» («Вопросы философии», 1895, кн. 29, 30).

<sup>2</sup> См. Б. Вышеславцев. «Достоевский о любви и бессмертии». «Совр. Зап.», № 50, стр. 295.

Это конкретно-художественное восприятие Бога стоит ближе к истине, чем вышеприведенная философская формула; оно и руководило Достоевским в его мироощущении, противоположном «бунту» Ивана Карамазова, но в точных понятиях он его не выразил.

## 2. ИИСУС ХРИСТОС

Стремясь к Богу как абсолютному добру и желая осуществить в своей жизни совершенную праведность, человек с тревогою задумывается над вопросом, осуществим ли идеал добра на земле. Величие и своеобразие христианства заключается в том, что оно дает положительный ответ на этот вопрос в самой убедительной форме: в самом деле, Церковь не только выработала отвлеченный догмат о Богочеловечестве Иисуса Христа, но еще и позаботилась о том, чтобы конкретное содержание жизни Иисуса Христа как совершенного добра, осуществленного в человеческой природе, стало близким каждому верующему; весь культ она пронизала образом Христа, который есть для нас «путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

«Христос и приходил за тем,— пишет Достоевский в заметках к «Бесам»,— чтобы человечество узнало, что природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале. Последователи Христа, обоготворившие эту просиявшую плоть, засвидетельствовали в жесточайших муках, какое счастье носить в себе эту плоть, подражать совершенству этого образа и веровать в него во плоти»<sup>1</sup>.

Набрасывая, вероятно, ответ на открытое письмо Кавелина о Пушкинской речи, напечатанное в «Вестнике Европы» (1880, ноябрь), Достоевский записал в своих тетрадях следующие мысли о прочном основании нравственности, защищенном от всяких искажений:

«Если мы не имеем авторитета в вере и во Христе, то во всем заблудимся. Нравственные идеи есть. Они вырастают из религиозного чувства, но одной логикой оправдаться никогда не могут. На той почве, на которой вы стоите, вы всегда будете разбиты. Вы тогда не будете разбиты, когда примете, что нравственные идеи *есть* (от чувства, от Христа), доказать же, что они нравственны, нельзя (соприкасание мирам иным). Убеждение же человечества в соприкасании мирам иным, упорное и постоянное, тоже ведь весьма значительно»<sup>2</sup>. Эти же мысли выражены и старцем Зосимою:

«На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа перед нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий перед потопом. Много на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад Свой,

<sup>1</sup> «Записные тетради» Достоевского, 1935, стр. 155.

<sup>2</sup> Биография, письма и заметки из записной книжки Достоевского, 1883, стр. 374 с.

и взойшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее» (VI, 3).

Необходимую связь совершенной нравственности с верою во Христа понимают лишь те люди, которые до конца осознали абсолютный идеал личности, именно обожение лиц, достойных стать членами Царства Божия. Предчувствие этого Царства есть «касание мирам иным». Все великие Отцы Церкви, особенно Восточной, согласно считают обожение конечною целью жизни. Но и дохристианская греческая мысль уже выработала эту идею. Согласно Платону, цель жизни есть «уподобление Богу по возможности» (Теэтет). Точно так же, согласно Аристотелю, Бог есть высшая цель, к которой стремится весь мир как к предмету своей любви. Особенно широко распространилось учение Платона об уподоблении Богу как цели жизни: стоит только вспомнить позднейших сторонников платонизма I и II вв. по Р. Хр. и в особенности основателя неоплатонизма Плотина с его многочисленными последователями.

Для осуществимости идеала обожения человека нужны многие условия — своеобразное строение мира и тесная связь Бога с миром. Важнейшее из этих условий есть боговоплощение, т. е. вступление в мировой процесс Самого Сына Божия, сотворившего идею абсолютно совершенной человечности и осуществляющего ее в своей жизни. Сын Божий, как от века существующий Небесный человек, снисшедший на землю в образе земного человека Иисуса Христа, служит миру примером осуществленного добра, более того, руководителем к добру и, еще важнее, благодатным содейателем преобразования природы падшего человека, свободно полюбившего Его и жаждущего возрождения.

Мысль об этом значении Христа особенно ярко обрисовалась в уме Достоевского в день смерти его первой жены 16 апреля 1864 г.

«Маша лежит на столе,— пишет Достоевский.— Увижусь ли с Машей? Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек.— Между тем после появления Христа как идеала человека во плоти стало ясно, как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтобы человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может делать человек из своей личности, из полноты развития своего я,— это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма, и в слитии оба, и я и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтожаясь друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо.

Это-то и есть рай Христов. Вся история как человечества, так отчасти и каждого отдельно есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели.

Но если эта цель окончательная человечества (достигнув которой ему не надо будет развиваться, т. е. достигать, бороться, прозревать при всех падениях своих идеал и вечно стремиться к нему, — стало быть, не надо будет жить) — то, следовательно, человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное.

Но достигать такой великой цели, по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели все угасает и исчезает, т. е. если не будет жизни у человека и по достижении цели.

Следовательно, есть будущая, райская жизнь.

Какая она, где она, на какой планете, в каком центре, т. е. в лоне всеобщего синтеза, т. е. Бога? — мы не знаем. Мы знаем только одну черту будущей природы будущего существа, который вряд ли будет и называться человеком (следовательно, и понятия мы не имеем, какими будем мы существовать). Эта черта предсказана и предуказана Христом — великим и конечным идеалом развития всего человечества, представшим нам по закону нашей истории во плоти; эта черта:

«Не женятся и (не) посягают, а живут как ангелы Божии» \* —

черта глубоко знаменательная.

1) *Не женятся и не посягают*, ибо не для чего; развиваться, достигать цели посредством смены поколений уже не надо и

2) женитьба и посягновение на женщину есть как бы величайшее отталкивание от гуманизма, совершенное обособление пары от всех. (Мало остается для всех.) Семейство, т. е. закон природы, но все-таки ненормальное, эгоистическое в полном смысле состояние от человека. Семейство — это высочайшая святыня человека на земле, ибо посредством этого закона природы человек достигает развитием (т. е. сменой поколений) цели. Но в то же время человек по закону же природы, во имя окончательного идеала своей цели, должен непрерывно отрицать его (Двойственность).

Антихристы ошибаются, опровергая христианство, следующим основным пунктом опровержения: «Отчего же христианство не царит на земле, если оно истинно; отчего же человек до сих пор страдает, а не делается братом друг другу?»

Да очень понятно почему: потому что это идеал будущей окончательной жизни человека, а на земле человек в состоянии переходном. Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру, которая не женится и не посягает.

И 3) Сам Христос проповедовал свое учение как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь развивается, а там — бытие полное синтетически, наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, «времени не будет».

Это слитие полного я, т. е. знания и синтеза, со всем. «Возлюби все, как себя». Это на земле невозможно, ибо противоречит закону развития личности и достижения окончательной цели, которым связан человек. Следовательно, это закон не идеальный, как говорят антихристы, а настоящего идеала.



Итак, все зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, т. е. от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что и жить будешь вовек.

Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я? Говорят, человек разрушается и умирает *весь*. Мы уже потому знаем, что не весь, что как физически рождающий сына передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет память свою людям (*Поминание вечной памяти* на панихидах знаменательно), т. е. входит частью своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. Мы наглядно видим, что память великих развивателей человека живет между людьми (равно как и злодеев развития) и даже для человека величайшее счастье походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей. Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в Я Христа как в свой идеал.

Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой цели, вошли в состав его окончательной природы, т. е. Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле.) Как воскресает тогда каждое я — в общем синтезе, — трудно представить.

Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. Мы будем лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в доме Отца моего обители мнози суть \*).

Всё себя тогда почувствует и познает. Навечно. Но как это будет, в какой форме, в какой природе — человеку трудно и представить себе окончательно.

И так человек стремится на земле к идеалу, противоположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, т. е. не приносил *любовью* в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. И так человек непрерывно должен чувствовать страдание, которое уравновешивается райским наслаждением исполнения закона, т. е. жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна (а?).

Учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит, смерть.

Учение истинной философии — уничтожение косности, т. е. центр и синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, т. е. Бог, т. е. жизнь бесконечная»<sup>1</sup>.

Эти мысли Достоевский записал в то время, когда закончил первую часть «Записок из подполья» и готовился писать вторую часть их. Именно в эту пору Достоевскому открылась, как показано в главе о его религиозной жизни, такая всепроникающая бездна зла в человеке, что он понял необходимость полного и чудесного преображения души и тела для преодоления зла и для осуществления совершенного добра. Изменение должно быть столь глубоким, что лицо, достигшее райского совер-

---

<sup>1</sup> Найдено Б. Вышеславцевым в записной книжке Достоевского, см. его статью «Достоевский о любви и бессмертии», «Совр. Зап.», № 50, стр. 293—297.

шенства, «вряд ли будет и называться человеком»<sup>1</sup>, но каждое из них при этом не утратит своеобразие, а, наоборот, разовьет свою индивидуальность вполне, как нечто ценное для всех.

Перерождение человека для преодоления зла в себе требует интимной онтологической (бытийственной) связи человечества с Иисусом Христом как воплощенным Логосом. В самом деле, зло эгоистического себялюбия так проникает всю природу падшего человека, что для избавления от него недостаточно иметь перед собою *пример* жизни Иисуса Христа; нужна еще такая тесная связь природы Христа и мира, чтобы благодатная сила Христа сочеталась с силою человека, свободно и любовно стремящегося к добру, и совместно с ним осуществляла преобразование человека. Такая тесная связь двух существ есть частичное *единосущие* их. Но единосущие человека и Бога невозможно<sup>2</sup>: поэтому Второе Лицо св. Троицы, Логос, для благодатного сотрудничества с миром воплотился, усвоив Себе человеческую природу: как Богочеловек, Он своею божественною природою единосущен Богу-Отцу и Духу Святому, а своею человеческою природою единосущен человечеству; Он служит посредником между Богом и миром.

Единосущие каждого человека с Богочеловеком есть вместе с тем и единосущие всех людей друг с другом. Человечество есть единый организм, во главе которого стоит Богочеловек Иисус Христос. Церковь, к которой видимо или невидимо принадлежат все существа, свободно и искренно стремящиеся к добру, есть Тело Христово, согласно христианскому учению, особенно подчеркнутому в русской литературе Хомяковым.

Достоевский хорошо понимал истину учения об онтологическом единстве всего человечества.

«Вся ошибка «женского вопроса», — пишет Достоевский в 1880 г., — в том, что делят неделимое, берут мужчину и женщину раздельно, тогда как это единый целокупный организм. «*Мужа и жену создал их*» \*. Да и с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм. А законы пишут, всё разделяя и деля на составные элементы. Церковь не делит»<sup>3</sup>.

Христианские учения о Боге, о личном индивидуальном бессмертии, о Царстве Божием и органическом единстве человечества содержат в себе необходимые условия для признания абсолютной ценности каждой личности и обязательности движения в направлении к абсолютному добру, осуществимому лишь на основе любви ко всем существам. Утрата христианского миропонимания с неумолимою логическою последовательностью приводит рано или поздно к отрицанию возможности абсолютного совершенства, к принижению идеала, к все более унижительным учениям о личности и к отрицанию абсолютных прав ее. Позитивизм, «научная философия», материализм, отрицая идею трансцендентного Царства Божия, неизбежно ведут по пути все возрастающего снижения идеала. Некоторые зачинатели этого движения

<sup>1</sup> См. об этом мою статью «Воскресение во плоти», «Путь», 1931.

<sup>2</sup> Об онтологической пропасти, отделяющей природу тварного мира от Творца, см. мою статью «О творении мира Богом», «Путь», № 54, 1937.

<sup>3</sup> Биография, письма... стр. 355.

были людьми высокоблагородными; отбросив христианскую метафизику, они непоследовательно сохраняли в своем уме и совести нравственные *выводы* из нее и руководились ими в жизни; они не предвидели того, что преемники их вместе с основами христианства откинут также следствия их и придут к убеждению, что «все позволено» для достижения излюбленных ими целей. Удивительно, как ясно предвидел этот процесс Достоевский. Он говорит, что русские юноши сделали крайние выводы из учений «всех этих Миллей, Дарвинов и Штраусов».

«Мне скажут, пожалуй,— продолжает Достоевский,— что эти господа вовсе не учат злодейству; что если, например, хоть бы Штраус и ненавидит Христа и поставил осмеяние и оплевание Христианства целью всей своей жизни, то все-таки он обожает человечество в его целом, и учение его возвышенно и благородно как нельзя более. Очень может быть, что это все так и есть и что цели всех современных предводителей европейской прогрессивной мысли — человеколюбивы и величественны. Но зато мне вот что кажется несомненным: дай всем этим современным высшим учителям полную возможность разрушить старое общество и построить заново,— то выйдет такой мрак, такой хаос, нечто до того грубое, слепое и бесчеловечное, что все здание рухнет под проклятиями человечества, прежде чем будет завершено. Раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов. Это аксиома»<sup>1</sup>.

Отрицатели трансцендентного Царства Божия ненавидят религию, как «опиум для народа», опаивающий ум пустыми мечтами и отвлекающий от реального дела устройства земного благополучия. Старец Зосима отвечает им:

«Если у нас мечта, то когда же вы-то воздвигнете здание свое и устроитесь справедливо лишь умом своим, без Христа? Если же и утверждают сами, что они-то, напротив, и идут к единению, то воистину веруют в сие лишь самые из них простодушные, так что удивиться даже можно сему простодушию. Воистину у них мечтательной фантазии более, чем у нас. Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлечший меч погибнет мечом. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга даже до последних двух человек на земле. Да и сии два последние не сумели бы в гордости своей удержать друг друга, так что последний истребил бы предпоследнего, а потом и себя самого».

Наше время есть начало исполнения этого пророчества. Люди, обоготворившие государство, нацию, расу, коммунистический коллектив, захватывают власть и считают, что им «все позволено» для достижения их целей. Спасение от окончательной катастрофы может быть найдено только в возврате к христианскому идеалу абсолютного добра в Царстве Божием: только на его основе человек неуклонно воспитывается в уважении и любви ко всякой личности, освобождается от фанатической одержимости односторонними учениями и от торопливых попыток облагодетельствовать народы против их воли путем деспотических революци-

---

<sup>1</sup> «Дневник Писателя», 1873.

онных насилий. Поняв эту истину, Достоевский начал в своих романах обличать насильников и стал задаваться целью изобразить «положительно-прекрасного человека», руководящегося в своей деятельности образом Христа.

### 3. ЦАРСТВО БОЖИЕ. БЕССМЕРТИЕ

Учение Христа есть «благая весть» (Евангелие) о Царстве Божием, т. е. о царстве тварных существ, абсолютно совершенных, удостоенных обожения. Глава этого царства — Иисус Христос, Логос, Второе Лицо св. Троицы; члены его — Богоматерь, ангелы, святые и все те совершившие грехопадение существа, которые после более или менее длительного процесса развития, преодолев свое исключительное себялюбие, полюбили Бога больше себя и ближнего своего, как себя самого.

Строение этого царства, духовные свойства и тела лиц, находящихся в нем, глубоко отличны от свойств нашего царства бытия, которое я буду называть *психо-материальным*. Все деятельности членов Царства Божия имеют целью усвоение и осуществление только абсолютных ценностей — созерцание славы Божией, творение красоты, нравственного добра, познание целостной истины, созидание полноты жизни. Бытие, воплощающее в себе чистые абсолютные ценности, состоит из таких благ, например: красоты, истины, которыми могут наслаждаться и пользоваться вместе все доразвившиеся до них существа, и чем большее количество лиц пользуется ими, тем более возрастет ценность этого пользования. В самом деле, эти блага *неделимы и неистребимы* при пользовании ими; в этом глубокое отличие их от относительных ценностей и благ, например пищи, которую приходится делить между различными лицами, причем каждое истребляет свою долю, съедая ее, и, если запас пищи ограничен, может возникнуть борьба за обладание ею, борьба за существование.

Члены Царства Божия не имеют никаких потребностей, удовлетворяемых делимыми и истребимыми, относительными благами: они не нуждаются в пище, питье, половой жизни и т. п. Это не значит, что они — бесплотные духи. Они обладают телами, но телесность их — преображенная, состоящая из света, звуков, тепла и других взаимопроницаемых чувственных качеств. Непроницаемых материальных тел у них не может быть. В самом деле, непроницаемая материя есть не что иное, как совокупность действий взаимного отталкивания двух или более существ. Такие взаимные отталкивания возможны лишь между существами, у которых есть эгоистические взаимно исключаящие стремления, требующие овладения некоторым объемом пространства в свое до некоторой степени исключительное пользование. Члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, они не стремятся ни к каким относительным ценностям, проникнуты любовью ко всем существам и потому не производят никаких актов отталкивания. Тела их взаимопроницаемы, не материальны и, следовательно, не подчинены законам материальной природы. Преображенные тела духоносны: они суть совершенное воплощение и выражение вовне духовной жизни и абсолютных ценностей. Никакими механическими силами они неразрушимы.

Поэтому телесная смерть членов Царства Божия невозможна. Проникнутые друг к другу и к Богу совершенною любовью и все вместе живя соборным творчеством, осуществляющим лишь абсолютные ценности, они никогда не покидают друг друга, не обособляются друг от друга; в этом Царстве нет никаких явлений распада, которые и составляют сущность смерти. И вследствие любви членов Царства Божия ко всем существам и вследствие возникающего отсюда строения этого Царства никакой борьбы за существование в нем нет, да она и не имела бы смысла.

Согласно всему сказанному, Царство Божие есть «мир иной», глубоко отличный от нашего царства вражды, царства психоматериального бытия. Так как основа этого Царства есть любовь к Богу и ко всем тварям, то Иисус Христос сказал: «Царство Божие внутри вас есть» \*. Эти слова, однако, не следует понимать так, как будто Царство Божие существует *только* внутри души совершенного существа: всё внутреннее всегда воплощено, т. е. выражено, и вовне. Следовательно, Царство Божие существует и *внутри* духовной жизни членов его, и *вне* ее: оно есть своеобразная область бытия, имеющая свое особое строение. Не следует, однако, воображать, будто этот «мир иной» занимает особое место в пространстве, где-то далеко от нас, в расстоянии каких-нибудь миллиардов километров. Нет, оно находится тут, возле нас; телесные проявления членов его взаимопроницаемы и проницаемы в отношении к нашей материальной природе; они окружают нас со всех сторон, но мы осознаем их только в исключительных случаях и крайне несовершенно <sup>1</sup>.

Кто отрицает существование Царства Божия как своеобразной сферы бытия со сверхбиологической жизнью, кто думает, что всякая духовная и душевная жизнь зависит от удовлетворения биологических потребностей так, как мы наблюдаем это в нашем психоматериальном царстве, тот логически последовательно должен прийти к мысли, что идеал, заповеданный нам Иисусом Христом, неосуществим. Если под «ближним», которого нужно любить, как себя, следует разуметь каждого человека, то ограниченность наших сил, скованных потребностями материального тела, ставит осуществлению этого идеала на каждом шагу препятствия, и потому переводить его из области мечты в состав действительности приходится лишь в очень скромных размерах. Кто не верит в возможность преобразования тела, тот должен, подобно детям пастора Санга в драме «Свыше нашей силы» Бьернстерна-Бьернсона, прийти к убеждению, что христианский идеал неосуществим. Еще более трудным представляется положение с точки зрения сторонников персоналистической метафизики, т. е. учения о том, что все существа, из которых состоит мир, суть действительные или потенциальные личности (примером может служить монадология Лейбница, а в русской философии — метафизика Козлова, Лопатина, С. Алексеева (Аскольдова), моя философская система). Согласно такому учению, даже электрон, протон и т. п. есть существо, развивающееся, способное подниматься на более высокие ступени бытия и, наконец, стать личностью. Сторонник персонализма должен понимать христианство как учение о любви ко всем

<sup>1</sup> См., напр., отдел «Мистическая интуиция» в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

тварям без исключения и содействовать одуховлению всей природы. С точки зрения этого учения не только притеснение человека человеком, но и хищническая эксплуатация природы есть грех; абсолютный идеал совершенства требует такого типа жизни, который может быть осуществлен без всякой борьбы за существование, т. е. даже и без насилия над природою. Явным образом он может быть осуществлен лишь в том случае, если от земной человеческой жизни, связанной с биологическими потребностями, можно подняться к жизни более возвышенной, сверхбиологической, осуществимой в «мире ином», в Царстве Божиим.

Достоевский вполне понимал, что христианское мировоззрение требует учения о Царстве Божиим как особом типе абсолютно совершенного бытия. В главе о «Религиозной жизни Достоевского» мною приведен рассказ Тимофеевой-Починковской, с каким глубоким волнением думал Достоевский о «мирах иных». Выше были приведены также слова старца Зосимы о «мирах иных». Но особенно следует остановиться здесь на мыслях Достоевского, записанных им в день смерти жены. Всю историю человечества и жизнь каждой отдельной личности он рассматривает как развитие, цель которого есть совершенное преодоление эгоистической исключительности и достижение «рая Христова». Земной человек, эгоист, есть существо «не оконченное», «переходное». Из человека разовьется существо, свободное от эгоизма, осуществляющее заповедь «возлюби все, как себя»: человек, достигнувший такого совершенства, настолько изменит свою природу, что «вряд ли будет и называться человеком (следовательно, и понятия мы не имеем, какими будем мы существовать)». Достижение этой цели есть не прекращение жизни и не пассивное созерцание славы Божией, а переход к высшей полноте личной жизни: «Мы будем лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах» («в доме Отца Моего обители мнози суть»).

Совершенство личности в Царстве Божиим включает в себя и достижение ею высшей и крайней возможной ступени свободы. В самом деле, в этом царстве человек, обладая преображенным телом, не зависит от материальной природы, не подчинен правилам физики, химии, физиологии; единодушное сочетание сил, сопутствуемое благодатным содействием Бога, дает членам этого Царства безграничную творческую мощь, т. е. положительную материальную свободу. Само собою разумеется, эта свобода не превращается в бессмыслицу, которой хотел бы антигерой «Записок из подполья», говорящий, что «дважды два пять премилая иногда вещь».

Переход от земной жизни к Царству Божию есть воскресение. Познакомившись с учением Н. Ф. Федорова о том, что главная задача потомков содействовать воскрешению предков, Достоевский писал Н. Петерсону, сообщившему ему это учение: «Я и Соловьев верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (24.III.78).

«Милая Соня,— писал он десятью годами раньше своей племяннице,— неужели Вы не верите в продолжение жизни и, главное, в прогрессивное и бесконечное, в сознание и в общее слияние всех. Но знайте, что «le mieux n'est trouvé que par meilleur» \*. Это великая мысль! Удостоимся же лучших миров и воскресения, а не смерти в мирах низших» (№ 305).

Развитие, ведущее к Царству Божию и вечной совершенной жизни в нем, придает смысл всем страданиям и бедствиям, которые испытывает человек в земной жизни, пока не исполнил «стремления к идеалу». Без этой цели «земля была бы бессмысленна» (запись в день смерти жены). Отсюда понятно, что люди, не верящие в бессмертие, опустошаются, наполняют жизнь мелкими целями или ожесточаются и нередко кончают самоубийством. Социальное бедствие самоубийства сильно привлекало к себе внимание Достоевского. В письмах, в «Дневнике Писателя» и в своих художественных произведениях он много внимания уделяет ему.

Самые страстные и сильные высказывания о необходимости бессмертия для осмысленности жизни Достоевский изложил в виде исповеди самоубийцы-материалиста и затем своих пояснений к ней<sup>1</sup>. «Какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там своих вечных законов? — рассуждает воображаемый Достоевским «самоубийца от скуки», материалист.— Какое право природа имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознающего, стало быть, страдающего, но я не хочу страдать — ибо для чего бы я согласился страдать? Природа, чрез сознание мое, возвещает мне о какой-то гармонии в целом. Человеческое сознание наделало из этого возвещения религий. Она говорит мне, что я,— хоть и знаю вполне, что в «гармонии целого» участвовать не могу и никогда не буду, да и не пойму ее вовсе, что она такое значит,— но что я все-таки должен подчиниться этому возвещению, должен смириться, принять страдание ввиду гармонии в целом и согласиться жить. Посмотрите, кто счастлив на свете и какие люди *соглашаются* жить? Как раз те, которые похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию их сознания». «Жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком — еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его»,— поясняет от себя Достоевский. Я спрошу, говорит самоубийца, «для чего устраиваться и употреблять столько стараний устроиться в обществе людей правильно, разумно и нравственно-праведно. Все, что мне могли бы ответить, это: чтоб получить наслаждение. Да, если б я был цветок или корова, я бы и получил наслаждение. Но, задавая, как теперь, себе беспрерывно вопросы, я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и *непосредственном* счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья,— не от нежелания согласиться принять его, не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. Ну, пусть бы я умер, а только человечество осталось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я все же был бы утешен. Но ведь планета наша не вечна и человечеству срок — такой же миг, как и мне. И как разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество,— все это тоже приравняется завтра к тому же нулю. В этой мысли заключается

<sup>1</sup> «Дневник Писателя», 1876, октябрь, I, «Приговор»; декабрь, III, «Голословные утверждения».

какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко мне оскорбительное и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого. Теперь прибавьте к тому, что той же природе, допустившей человека наконец-то до счастья, почему-то необходимо обратить все это завтра в нуль, несмотря на все страдание, которым заплатило человечество за это счастье, и, главное, нисколько не скрывая этого от меня и моего сознания, как скрыла она от коровы,— то невольно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль: «Ну, что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтобы только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет». Грусть этой мысли, главное — в том, что опять-таки нет виноватого, никто пробы не делал, некого проклясть, а просто все произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться».

Эту исповедь самоубийцы Достоевский поясняет в главе «Голословные утверждения» следующими соображениями:

«Высшая идея на земле *лишь одна*, и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из одной ее вытекают*».

Самоубийца, говорит Достоевский, хотел найти примирение в любви к человечеству. Но вытекающее из материалистического мировоззрения «неотразимое убеждение в том, что жизнь человечества в сущности такой же миг, как и его собственная, и что на завтра же, по достижении «гармонии» (если только верить, что мечта эта достижима), человечество обратится в тот же нуль, как и он, силою косных законов природы, да еще после стольких страданий, вынесенных в достижении этой мечты,— эта мысль возмущает его дух окончательно, именно из-за любви к человечеству возмущает, оскорбляет его за все человечество и — по закону отражения идей — убивает в нем даже самую любовь к человечеству. Любовь к человечеству — даже совсем невыносима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой. Самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами. Напротив, бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, т. е. кроме земной и бессмертной, то для чего бы так дорожить земною-то жизнью? А выходит именно напротив. ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски), несомненно, ведет за собою самоубийство. Отсюда обратно и нравоучение моей октябрьской статьи: «если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно. Словом, идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества».



#### 4. БОГОРОДИЦА

Царь царей, Господь Бог, есть глава Царства Божия, а среди тварных членов этого царства верховное положение принадлежит Богоматери. Пресвятая Дева Мария удостоилась быть посредницею воплощения Логоса, Второго Лица св. Троицы, потому что обладала совершенною душевною чистотою и проявляла полную преданность воле Божией<sup>1</sup>.

С этими качествами неразрывно связана и совершенная красота, удостоверенная видениями святых, мистиков и вообще тех людей, которые удостоились этой милости Божией<sup>2</sup>. Христианское искусство во все века стремится различными способами выразить духовную значительность и красоту Богоматери в иконах, картинах, статуях и в поэзии. В православной и католической церкви культ Богоматери высоко развит. Акафисты, литании, богородичные праздники сосредоточивают внимание верующих на всевозможных совершенствах св. Девы Марии. В душу человека глубоко западает конкретный образ совершенного воплощения красоты Святой Женственности и наряду со столь же прекрасным образом Христа бессознательно воспитывает, постепенно преобразует душу верующих<sup>3</sup>. Глубокого сожаления заслуживает протестантизм, обеднивший себя своим сосредоточением на абстрактной духовности и отрицанием культа Божией Матери.

В жизни Достоевского почитание Божией Матери и любовь к художественным изображениям ее занимала очень видное место как это выяснено в главе о религиозности. Любимая молитва его, усвоенная в детстве и читаемая им до конца жизни, была: «Все упование мое на Тя возлагаю, Мати Божия сохрани мя под кровом Своим!» В Дрездене Достоевский часами простаивал перед Сикстинскою мадонною. Перед копией этой картины, висевшею в его кабинете, жена часто заставляла его стоящим в молитвенном настроении. Иконопочитание и вера в существование чудотворных икон не ослабевала, а усиливалась в душе Достоевского, как он сам засвидетельствовал об этом<sup>4</sup>. В России есть несколько икон Богоматери, особенно чтимых народом, и верующие люди, поклонившись одной иконе, ищут случая или предпринимают паломничество для поклонения также и другим иконам ее. Эту черту народной веры глубокомысленно объясняет о. П. Флоренский.

«Каждая законная икона Божией Матери — «явленная», т. е. озаменованная чудесами и, так сказать, получившая *одобрение и утверждение* от Самой Девы-Матери, *засвидетельствованная* в своей духовной правдивости Самою Девою-Матерью, есть отпечатление *одной* лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча Благодатной, одно из живописных имен Ее. Отсюда — существование *множества* «явленных» икон; отсюда — искание поклониться *разным* иконам. Наименования некоторых из них отчасти выражают их духовную сущность,

<sup>1</sup> См. об этом ценные соображения в «Купине неопалимой» отца С. Булгакова\*.

<sup>2</sup> См. об этом в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» в главе «Видения святых и мистиков», стр. 204—218.

<sup>3</sup> См. книгу Вышеславцева «Этика преображенного эроса», в которой подробно выяснено сублимирующее значение конкретных образов святости\*\*.

<sup>4</sup> См. главу «Религиозная жизнь Достоевского».

например «Нечаянная радость», «Умиление», «Всех Скорбящих», «Взыскание погибших», «Скоро-послушница», «Нерушимая стена» и др.».

Само собою разумеется, такая многогранность Девы Марии присуща ей в особенности в ее сверхземной, небесной жизни. Согласно Флоренскому, «она есть центр тварной жизни, точка соприкосновения земли с небом. Она — Царица Небесная и тем более Земная». «Она имеет космическую власть» («Столп и утверждение истины» \*).

Нельзя допустить, чтобы такое существо, имеющее первостепенное значение для всего мира, было сотворено Богом впервые приблизительно две тысячи лет тому назад, когда у св. Иоакима и Анны родилась дочь Мария, и приобрела космическую силу впервые после своего Успения. Система мира, поскольку он сохраняет в себе во всех царствах своих добро, не может существовать без такого верховного Ангела-Хранителя. Ценные соображения об этом имеются у Вл. Соловьева, у о. П. Флоренского и у о. С. Булгакова.

Согласно Соловьеву, среди тварных существ есть единый центр осуществления Божественного замысла о мире: этот центр есть Душа мира, София. В отношении к Логосу София есть тело Христово. Но тело Христово в его вселенском аспекте есть Церковь. Следовательно, София есть Церковь, невеста Божественного Логоса. Она же, как женственная индивидуальная личность, есть Пресвятая Дева Мария<sup>1</sup>. Соловьев дал колеблющееся и непоследовательное учение о Софии, поскольку в некоторых своих сочинениях говорит о падении Софии. Отец П. Флоренский усваивает основную мысль Соловьева, отбрасывая, конечно, учение о падении: «Если София есть вся тварь — (в ее первоначальной идеальной основе), — то душа и совесть твари, — Человечество, — есть София по преимуществу. Если София есть Человечество, то душа и совесть Человечества — Церковь, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви, — Церковь святых, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое. Матерь Божия, — «миру Очистилице, — опять-таки есть София по преимуществу»<sup>2</sup>.

Все перечисленные Соловьевым и Флоренским грани находят в св. Софии также и о. С. Булгаков<sup>3</sup>. Учение своих предшественников он дополняет различием тварной Софии и Божественной Софии. Его учение о Божественной Софии как природе (усии) Бога и в связи с этим учение о тварной Софии, чрезмерно сближающее онтологический состав Бога и человека, придает его мировоззрению пантеистический характер и потому не может быть принято как по логическим, так и по религиозным соображениям<sup>4</sup>. Но после соответствующих поправок и оговорок остальные мысли его о тварной Софии сохраняют высокую ценность.

<sup>1</sup> Чтения о Богочеловечестве, III, 129 с.; *La Russie et l'Eglise universelle*, 258—262 \*\*. Идея человечества у Августа Конта, VIII, 240; История и будущее теократии, IV, 2317.

<sup>2</sup> «Столп и утверждение истины», 350.

<sup>3</sup> «Свет невечерний», стр. 213 с.

<sup>4</sup> См. об этом мою статью «О творении мира Богом», «Путь», № 54, 1937.

У Достоевского есть слабые намеки на интерес к софийному космическому лику Богоматери. Слабоумная Хромоножка в «Бесах», беседуя с Шатовым, рассказывает ему, как однажды она в монастыре заявила во всеуслышание: «А по-моему, Бог и природа есть все одно». После этого и «шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: «Богородица что́ 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. И всякая тоска земная и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой,— говорит,— горести твоей больше 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, сама целую и плачу. Уйду я, бывало, на берег к озеру; с одной стороны — наш монастырь, а с другой — наша острая гора, так и зовут ее горой Острою. Взойду я на эту гору, обращусь я лицом к востоку, припаду к земле, плачу, плачу и не помню, сколько времени плачу, и не помню я тогда и не знаю я тогда ничего. Встану потом, обращусь назад, а солнце заходит, да такое большое, да пышное, да славное,— любишь ты на солнце смотреть, Шатушка? Хорошо, да грустно. Повернусь я опять назад к востоку, а тень-то, тень-то от нашей горы далеко по озеру, как стрела, бежит, узкая, длинная-длинная и на версту дальше, до самого на озере острова, и тот каменный остров совсем как есть пополам его перережет, и как перережет пополам, тут и солнце совсем зайдет и все вдруг погаснет» (I, IV, 5). Такое восприятие природы есть видение человеком земной красоты, как лучей Царства Божия, пронизывающих и нашу область бытия. В образе самой Хромоножки, говорит о. С. Булгаков, «таится величайшее прозрение Достоевского в Вечную Женственность, хотя и безликую», а в мысли о Богородице как матери сырой-земле — видение «Ее космического лика»<sup>1</sup>.

Связь человека с Землею как живым существом сказывается и в наставлениях старца Зосимы: «Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно, насытимо люби, всех люби, всё люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным».

Если Богоматерь есть воплощение хотя и тварного, но сверхземного существа, обладающего всеобъемлющею космическою силою, то чудесные свойства Ее могут быть приняты нашим умом без сопротивления. Она — Дева, но в то же время и мать. Католическая церковь выработала на Ватиканском соборе догмат о непорочном зачатии также и самой Девы Марии. И это учение также стало бы легко приемлемым, если признать, что Она есть от века член Царства Божия.

<sup>1</sup> С. Булгаков. Тихие думы, статьи «Русская трагедия», стр. 11 с. и «Победитель-Побежденный» (судьба К. Н. Леонтьева), стр. 130.

Надо вообще заметить, что насмешливое и абсолютное отрицание таких чудес, как непорочное зачатие, свидетельствует о крайне поверхностном характере современного просвещения. Каждый научный закон подлежит множеству ограничений, и только немногие из этих ограничительных условий известны науке. К тому же биологические процессы и вообще подчинены не законам, а только правилам, которые могут быть отменены творческой изобретательностью организма, вырабатывающего новые пути жизни<sup>1</sup>. В особенности мало известны условия, дающие толчок яйцу, чтобы из него начал развиваться зародыш нового организма. У низших животных, особенно у насекомого, часто наблюдается партеногенез (девственное рождение), т. е. развитие нового организма из яиц, не подвергавшихся оплодотворению. Кроме того, и у тех животных, у которых нормально в природе не наблюдается партеногенез, опыты показывают, что толчком к развитию яйца могут служить весьма разнообразные воздействия, иногда даже просто укол. Таким образом, вера простых людей в чудесное рождение Иисуса Христа свидетельствует о свободе их духа; наоборот, люди, горделиво называющие себя «свободомыслящими», своим решительным отрицанием чудес свидетельствуют о том, что ум их наивно и рабски подчиняется преходящим теориям науки.

## 5. СВЯТЫЕ

Не только ангелы и Божия Матерь, но также и святые входят в состав Царства Божия. Культ святых занимает видное место в жизни православной и католической Церкви. Почитание великих людей во всех областях культуры широко распространено во всем мире; тем более понятно почитание людей, воплотивших в своей жизни различными путями и в чрезвычайно разнообразных формах высшую из ценностей — святость.

Святые люди заботятся не только о спасении своей души, но и печалуются о всем мире. Став членами Царства Божия, они получают чрезвычайно расширенные возможности благодатного воздействия на жизнь падших существ. Общение святых (*communio sanctorum*) с нашим царством бытия выражается в весьма разнообразных формах — в явлениях их тем, кто нуждается в их наставлении, в укреплении своих сил и т. п., в чудесах, происходящих при их мощах, и при обращении к ним с просьбой о молитве пред Богом за нас. Оказывают они и незримую помощь нам в самых разнообразных случаях жизни. В этом влиянии их на нашу жизнь не может сомневаться тот, кто признает органическую связь всех царств бытия друг с другом.

Святые, жизнь которых и индивидуальный характер известны в живой конкретной форме, например Сергей Радонежский, Серафим Саровский, Франциск Ассизский, вызывают к себе горячую любовь. Образ их, укореняясь в сознании и даже в подсознании, мощно содействует воспитанию характера человека. Усвоение имени того или другого святого ребенку при крещении устанавливает таинственную

---

<sup>1</sup> См. об этом мою книгу «Свобода воли».

связь между ним и святым. Поэтому в православном быту принято праздновать не столько день рождения, сколько день именин: религиозно-духовная сторона жизни важнее телесной. Обычай, распространившийся в протестантских странах, давать ребенку любые имена, например названия городов (Сидней и т. п.), свидетельствует о глубоком упадке религиозного идеала личности.

В жизни и творчестве Достоевского религиозный идеал святости занимает господствующее положение. Особенною любовью его пользовался св. Алексей — Божий Человек, также св. Тихон Задонский. Задумывая роман «Житие великого грешника», он хочет изобразить русский *положительный* тип и находит его в св. Тихоне, а не в Лаврецком или Рахметове («Письма», № 346). И действительно, в его произведениях высшие положительные образы воплощают святость или, по крайней мере, движение к ней: князь Мышкин, Макар Иванович, старец Зосима, Алеша Карамазов.

Чудесные свойства святых привлекали к себе внимание Достоевского. Замечательную прозорливость, свойственную многим святым, и даже способность ясновидения он художественно изобразил в рассказе о земном поклоне старца Зосимы перед Дмитрием Карамазовым, в описании общения старца с людьми, ищущими его совета или утешения, и в его предсказании старушке о получении письма от сына или даже возвращении его домой.

Еще более чудесный характер имеет сверхпространственное и сверхвременное влияние личности святых как при жизни их на земле, так и после смерти. В романе Виктора Гюго «Отверженные», который был особенно любим Достоевским, рассказано, как во время нравственного перерождения Жана Вальжана, а также в час смерти его в его душу входит образ епископа Бьенвеню. Такое влияние святого прекрасно изображено Достоевским в «Братьях Карамазовых». Когда Алеша колебался в своей вере, обиженный «тлетворным запахом» от тела старца Зосимы, когда Грушенька подала ему «луковку» и, вернувшись в монастырь, он, стоя на коленях и молясь у тела старца, задремал, старец явился ему во сне как званый на брак в Кане Галилейской. Алеша вышел в сад у скита. «Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг, как подкошенный, повергся на землю.

Он не знал, для чего обнимал ее. он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков. «Облей землю слезами радости твоя и люби сии слезы твои...» — 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 иступления сего». Как будто нити ото всех этих бесчис-

ленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам иным». «С каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его». «Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом, и сознал, и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час»,— говорил он потом с твердою верою в слова свои...»

## Глава вторая

### ТЕОДИЦЕЯ ДОСТОЕВСКОГО

#### 1. МИРОВОЕ ЗЛО

Царство бытия, в котором мы живем и которое знаем по ежедневному опыту, пронизано злом и всевозможными видами несовершенства. Достоевский знает и умеет художественно изобразить не только резкие, бьющие в глаза проявления зла, но и самые утонченные формы его, кроющиеся в тайниках человеческой души. Особенно мучают его страдания ни в чем не повинных детей. Иван Карамазов рассказывает, как генерал затравил на глазах матери стаей борзых собак восьмилетнего ребенка за то, что он случайно зашиб камнем ногу его любимой гончей. Случаи истязания детей родителями он преподносит с такой силой изобразительности, что, прочитав их, тошно становится смотреть на мир.

Судьба кроткой женщины, мучимой жизнью и людьми, глубоко волнует Достоевского. Соня Мармеладова, жена Версилова, надрывающие сердце мучения «Кроткой», покончившей с собою, выбросившись из окна с иконою в руках,— незабываемые образы.

Крайняя степень унижения человека нищетою, несчастным стечением обстоятельств, мелкими пороками, слабостью характера изображена Достоевским с удручающею силою: вспомним семью Мармеладова, семью штабс-капитана Снегирева, генерала Иволгина, множество добровольных шутов (Максимов, Скуратов, Ежевикин, Фердыщенко и др.). Мелкая дрянность антигероя «Записок из подполья», гнусная расчетливость уверенно идущих к своей хищнической цели людей, вроде Юлиана Мاستаковича («Елка и свадьба») или Лужина («Преступление и наказание»), одержимость сладострастием Федора Павловича Карамазова, Свидригайлова, надрыв одаренных сильною волею, но униженных нестерпимою обидою Настасьи Филипповны, Грушеньки, Екатерины Ивановны, богоборчество Раскольников, Ивана Карамазова, демонизм Ставрогина, Петра Верховенского — все это сгущенные образы, но знакомство с ними открывает глаза на те же проявления зла в менее острой форме, разлитые во всем мире, опутывающие всю нашу жизнь ежедневно и ежеминутно. Подлинно весь «мир во зле лежит». Зло так всепроникающе и во многих своих проявлениях так загадочно, что является сомнение, возможно ли, чтобы мир, столь несовершенный, был творением всемогущего, всеблагого и всеведущего Бога.

Теряясь перед загадкой мирового зла и отношения к нему Бога, ум множества людей приходит к решению трагически безутешному, именно к мысли, что сам Бог есть существо сравнительно слабое, не абсолютно совершенное, не всемогущее и не всеведущее. Они упускают из виду, что такое на первый взгляд простое и ясное решение вопроса ведет к безвыходным затруднениям: оно обязывает признать, что Бог есть существо не первичное, а производное из какого-то другого начала, и делает непонятным происхождение мира. Еще проще мысль тех людей, которые, наблюдая мировое зло, приходят к атеизму. Вопрос о возникновении мира как системы, состоящей из множества соотнесенных друг с другом элементов, обыкновенно не тревожит их, потому что их ум вообще не доходит до глубинных проблем. Что же касается мирового зла, им приходится принять его в компании капитана Лебядкина как неотвратимое следствие железных законов природы: «Таракан не ропщет», когда равнодушная природа выводит его в расход («Бесы»).

Совесть христианина неумолчно свидетельствует, что всякое зло есть нечто не должное и не необходимое, а ум его не может отказаться от мысли, что мир есть творение абсолютно совершенного Бога, всемогущего, всеведущего и всеблагого. Тем настоятельнее встает перед ним проблема *теодицеи*, науки, объясняющей происхождение зла и показывающей, что Бог не есть творец зла. Посмотрим, имеется ли теодицея или, по крайней мере, некоторые существенные элементы ее у Достоевского.

## 2. ТЕОДИЦЕЯ

Достоевский решительно отвергает все те ложные учения, согласно которым зло есть *необходимое* условие добра. Таково, например, утверждение, будто зло есть необходимый момент в гармонии целого, подобно тому как диссонанс может быть необходимым для красоты музыкального произведения. Не согласен он и с тем, что зло необходимо как условие познания добра. «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит? — говорит Иван Карамазов. — Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к Боженьке». Особенное отвращение вызывает в нем мысль, что счастье можно построить на страданиях предков. «Представь, — спрашивает Иван Карамазов Алешу, — что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бившего себя кулачком в грудь, и на неотмщенных слезках его основать это здание, согласился бы ты быть архитектором на этих условиях! И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которых ты строишь, согласились бы сами принять свое счастье на неоправданной крови маленького замученного, а приняв, остаться навеки счастливыми?» («Бунт» Ивана Карамазова). Алеша, как и всякий человек, прислушивающийся к голосу совести, отвечает: «Нет, не могу допустить». И в самом деле, такой мир не заслуживал бы существования. Тем настоятельнее встает вопрос, как мог всемогущий и всеблагой Бог сотворить наш мир,

столь глубоко пронизанный всевозможными видами зла. Очевидно, не Бог сотворил зло. В таком случае кто же виновник зла? Ответ на этот вопрос, по крайней мере для царства человеческих отношений, Достоевский дает вполне определенный. В статье, посвященной памяти Жорж Занд и написанной с большим подъемом, Достоевский утверждает, что одна из основных идей христианства есть «признание человеческой личности и свободы ее, а стало быть, и ее ответственности. Отсюда и признание долга, и строгие нравственные запросы на это, и совершенное признание ответственности человеческой» («Дн. Пис.», 1876, июнь). В «Записных тетрадах» епископ Тихон говорит: в будущей жизни «увидит человек, что все, решительно все на свете в земной его жизни от одного только него и зависит» («Записные тетради Достоевского», 1935, стр. 223). Особенно возмущают Достоевского учения, объясняющие преступления и всякие дурные поступки человека влиянием среды и несовершенством общественного строя. «Делая человека ответственным,— пишет он,— христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить. Ведь этак табаку человеку захочется, а денег нет, так убить другого, чтобы достать табаку. Помилуйте: «развитому человеку, ощущающему сильнее неразвитого страдание от неудовлетворения своих потребностей, надо денег для удовлетворения их — так почему ему не убить неразвитого, если нельзя иначе денег достать?» («Дн. Пис.», 1873, III).

Итак, человек — существо свободное; ничто не вынуждает его совершать дурные поступки; если человек отклоняется от пути добра и вступает на путь зла, он страдает и не имеет права сваливать вину на других, на среду или на Бога, будто бы плохо сотворившего мир.

Бердяев в своей ценной книге «Миросозерцание Достоевского» в главе «Свобода» говорит, что «свобода стоит в самом центре миросозерцания Достоевского», «свобода для него есть и антроподицея, и теодицея, в ней нужно искать и оправдания человека, и оправдания Бога». «Достоевский исследует судьбу человека, отпущенного на свободу» \*

В главах о личности Достоевского я стараюсь установить, что и в жизни своей он отстаивал свободу как одну из абсолютных ценностей: к кружку Петрашевского он присоединился как борец за свободу, а впоследствии резко осуждал всех тех социалистов, которые хотят строить счастье человечества, принижая личность и превращая общество в муравейник.

Человек, как существо свободное, может вступить на путь враждебного или равнодушного к другим существам обособления от них, но он же может свободно обнять своею любовью весь мир и тогда осуществляет абсолютное божественное добро, ради возможности которого и сотворен мир Богом. В «Сне смешного человека» Достоевский рассказывает историю «смешного человека», кандидата в самоубийцы, утратившего восприятие ценностей и их иерархии («на свете везде *все равно*»);



он увидел себя во сне перенесенным на другую планету, где люди были счастливы, потому что жизнь их была построена на взаимной любви и «единении с Целым вселенной». «Смешной человек» развратил их, научив бороться «за мое и твое». Началось разъединение, потому что «каждый возлюбил себя больше всех», «каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех сил старался лишь унижить и умалить ее в других». Проснувшись, смешной человек отказался от замысла покончить с собою: жизнь для него стала осмысленною, он понял, что «люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Зло исчезло бы и все стало бы совершенным», «в один бы день, в один бы час — все бы сразу устроилось. Главное — люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо».

Главное условие возможности всеобщей гармонии состоит в том, чтобы цель всех существ была единая, не в смысле тождества ее, а в смысле возможности согласования различных деятелей для творения общего целого вроде того, как в исполнении оратории принимают участие многие оркестранты и певцы. Достоевский так и смотрит на конечную цель жизни. «Смешной человек», открыв истину о смысле жизни, говорит: «все идут к одному и тому же, по крайней мере все стремятся к одному и тому же, от мудреца до последнего разбойника, только разными дорогами». В «Братьях Карамазовых» эта же мысль выражена еще яснее в связи с понятием «полноты жизни», так же как она высказана Вл. Соловьевым в его «Чтениях о богочеловечестве» (чтения эти слушал Достоевский в Соляном Городке, и содержание их, конечно, было предметом его бесед с Соловьевым) \*. Старец Зосима рассказывает, как «таинственный посетитель» говорил ему: «Всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий, вместо полноты жизни, лишь полное самоубийство, ибо, вместо полноты определения существа своего, впадают в совершенное уединение». «Повсеместно ныне ум человеческий начинает насмешливо не понимать, что истинное обеспечение лица состоит не в личном уединенном его усилии, а в людской общей целостности. Но непременно будет так, что придет срок сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. Таково уже будет веяние времени, и удивятся тому, что так долго сидели во тьме, а света не видели. Тогда и явится знамение Сына Человеческого на небеси...» <sup>1</sup>

Источник зла есть недостаток любви, а иногда и вражда мировых существ друг к другу, откуда получается зимное обособление, уединение и вместо полноты жизни упадок ее, несовершенство, бедствия и страдания. А. Л. Бем в «Послесловии» к своей книге «Достоевский» говорит: центральная проблема, связывающая в одно и личность и творчество Достоевского, — «это проблема замкнутой в себе личности, проблема отъединения, ощущаемого в глубине сознания грехом и приводящего в конечном счете к катастрофе» <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. также «Дневник Писателя», 1876, март, III, «Обособление».

<sup>2</sup> А. Бем. «Достоевский», Прага, 1938, стр. 187.

Если основная форма зла есть недостаток любви, то люди, воображающие, что они на месте Бога создали бы более совершенный мир, могут с упреком сказать: «Почему же Бог не сотворил мир, состоящий из существ, наделенных им такою природою, что они необходимо любили бы друг друга?» Ответ на этот вопрос очень прост. Непосредственное сознание ясно свидетельствует, что любовь может быть только свободным творческим проявлением личности, не вынужденным ни внешними мерами, ни внутреннею необходимостью. Правда, выработать философскую теорию свободы воли, опровергающую детерминизм и обстоятельно объясняющую, почему сотворенные Богом существа могут быть только свободными деятелями, наделенными творческою силою, есть дело трудное<sup>1</sup>. У Достоевского такой теории, конечно, не было, но мысль, что свобода воли существует и что только свободные существа способны достигнуть абсолютного божественного совершенства, а потому именно они заслуживают того, чтобы быть сотворенными Богом, была глубочайшим убеждением его, выраженным в парадоксальной, но зато особенно яркой форме в «Записках из подполья».

Мир сотворен Богом с такими свойствами и силами, правильное использование которых дает возможность создавать абсолютно совершенную жизнь в Царстве Божием и осуществлять абсолютные ценности, т. е. абсолютное добро без всякой примеси зла. Что же касается зла, оно никогда не бывает абсолютным: оно всегда или содержит в себе сторону добра, или по крайней мере ведет за собою следствия, содействующие добру. Даже смерть есть только относительное зло, если принять в расчет, что она уничтожает в человеке лишь несовершенную сторону его существа и открывает путь к новой, более высокой жизни. «Таинственный посетитель», историю которого рассказал старец Зосима, исполнив свой долг, надорвавший его силы, говорил перед смертью: «Знаю, что умираю, но радость чувствую и мир после стольких лет впервые», «предчувствую Бога, сердце, как в раю, веселится». Веселие духа сохранял и брат старца Зосимы даже тогда, когда уже не в силах был говорить перед смертью. Макарь Иванович говорил подростку, что старец «умирать должен в полном цвете ума своего, блаженно и благолепно, насытившись днями, воздыхая на последний час свой и радуясь, отходя, как колос к снопу, и восполнивши тайну свою».

Карпентер в замечательной книге «Любовь и смерть»<sup>\*</sup> советует человеку уже при жизни учиться, как следует умирать, и утверждает, что при высоком развитии духа можно достигнуть того, чтобы смерть осуществлялась без утраты сознания, как переход от одного типа жизни к другому, более высокому.

Вера в Провидение, глубоко укорененная в Достоевском с молодых лет, связана с убеждением, что в мире нет ничего бессмысленного. Наше царство бытия пронизано несчастиями, но Достоевский думает, что «несчастливы только злые», «счастье — в светлом взгляде на жизнь и в безупречности сердца, а не во внешнем» («Письма», № 72).

Страдание есть заслуженное человеком наказание, ведущее к очищению его души. Уже в юные годы Достоевский пришел к мысли, что «мир

---

<sup>1</sup> См. такую теорию в моей книге «Свобода воли».

наш — *чистилище* (курсив мой!) духов небесных, отуманенных грешною мыслью» («Письма», № 10).

В нашем царстве бытия никто не может умыть руки, видя окружающее его зло, и заявить, что он в нем неповинен. «Всякий из нас пред всеми во всем виноват», — говорил перед смертью брат Зосимы. И сам старец в своих проповедях развивал мысль, что каждый должен сделать себя «ответчиком за весь грех людской», потому что каждый «за всех и за вся виноват». Даже если служишь добру и зовешь других к тому же, а они, злобные и бесчувственные, «не захотят тебя слушать, то пади пред ними и у них прощения проси, ибо воистину и ты в том виноват, что не хотят тебя слушать». Особенно он предостерегает против «желания отмщения злодеям», напоминая человеку, что он «мог светить злодеям даже как единый безгрешный и не светил. Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть, не совершил бы его при свете твоём». Указывая, как легко и сами того не замечая мы сеем вокруг себя зло, Достоевский говорит, что, идя по улице с гневным лицом, можно потрясти душу случайно идущего мимо ребенка и заронить в нее семя зла.

Даже и в нашем падшем мире счастье возможно, думает Достоевский, и зависит оно от воли самого человека. В тетрадях Достоевского, содержащих материалы к «Житию великого грешника», есть следующая запись: «Голубев <sup>1</sup> говорит: Рай в мире. Он есть и теперь, и мир сотворен совершенно. Все в мире есть наслаждение — если нормально и законно, не иначе как под этим условием. Бог сотворил и мир и закон и совершил еще чудо — указал нам закон Христом, на примере, в живье и в формуле. Стало быть, несчастья — единственно от ненормальности, от несоблюдения закона. Например, брак есть рай и совершенно истинен, если супруги любят только друг друга и соединяются взаимною любовью в детях» <sup>2</sup>. Эти мысли выражают убеждения самого Достоевского; в конце приведенной выше записи, сделанной им в день смерти жены, он говорит о «райском наслаждении исполнения закона».

Есть еще более прямой путь к счастью: мысль о Боге и живое общение с Ним наполняет душу «радостью о Господе». Степан Трофимович Верховенский перед смертью отчетливо сознал эту истину: «Одна уже всегдашняя мысль о том, что существует нечто безмерно справедливейшее и счастливейшее, чем я, уже наполняет и меня всего безмерным умилением и, — славой, — о, кто бы я ни был, что бы ни сделал! Человеку гораздо необходимее собственного счастья знать и каждое мгновение веровать в то, что есть где-то уже совершенное и спокойное счастье, для всех и для всего... Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим. Если лишить людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает...»

«Радость о Господе» не остается только эмоциональным пережива-

<sup>1</sup> К. Е. Голубев, религиозный деятель из народа, сначала старообрядец, потом единоведец, см. примечания Долинина к «Письмам Достоевского», II, стр. 437.

<sup>2</sup> Ф. Достоевский. Материалы и исследования, ред. Долинина, 1935, стр. 166.

нием человека; она преобразует также волю человека, делая все поведение его совершенным и потому доставляющим полное удовлетворение. Степан Трофимович в эти предсмертные часы говорил: «Каждая минута, каждое мгновение жизни должны быть блаженством человеку... должны, непременно должны! Это обязанность самого человека так устроить; это его закон,— скрытый, но существующий непременно...»<sup>1</sup>

Существование в каждом человеке возможности совершенного добра, а следовательно, и совершенного счастья, было любимой мыслью Достоевского. Находясь на каком-то балу, Достоевский подумал: «Ну, что, если бы все эти милые и почтенные гости захотели, хоть на миг один, стать искренними и простодушными,— во что бы обратилась тогда вдруг эта душная зала. Ну, что, если б каждый из них вдруг узнал весь секрет. Что, если б каждый из них вдруг узнал, сколько заключено в нем прямодушия, честности, самой искренней сердечной веселости, чистоты, великодушных чувств, добрых желаний, ума,— куда ума! — остроумия самого тонкого, самого сообщительного, и это в каждом, решительно в каждом из них. Да, господа, в каждом из вас все это есть и заключено и никто-то, никто-то из вас про это ничего не знает!» «Беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны! Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною»<sup>2</sup>.

Пятью годами раньше Достоевский высказывал аналогичные мысли устами Кириллова: «Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив»; «кто узнает, тотчас станет счастлив, сию минуту»; «всем тем хорошо, кто знает, что все хорошо»; «видите, паук ползет по стене, я смотрю и благодарен ему за то, что ползет». На вопрос Ставрогина: «А кто с голоду умрет, а кто обидит и обесчестит девочку — это хорошо?» — «Хорошо»,— ответил Кириллов. «И кто размозжит голову за ребенка, и то хорошо, и кто не размозжит, и то хорошо. Все хорошо, все». Косноязычный Кириллов хочет сказать, что все совершающееся в мире имеет смысл, ведущий рано или поздно к добру. Всякий, кто поймет это, откроет в себе такую мощь добра, что действительно будет поступать, как совершенно добрый человек. «Они нехороши,— говорил Кириллов,— потому, что не знают, что они хороши. Когда узнают, то не будут насиловать девочку. Надо им узнать, что они хороши, и все тотчас же станут хороши, все до единого» (II, I,5). Также и брат Зосимы говорил перед смертью: «жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Бесы»; о том, что эти мысли принадлежат св. Тихону, см. Плетнев. «Достоевский и Евангелие», стр. 70.

<sup>2</sup> «Дневник Писателя», 1876, январь, 1, 4.

<sup>3</sup> В «Книге великого гнева» А. Волынского \* есть много ценных соображений об «аде раздвоения» телесно-душевной и духовной стороны в произведениях Достоевского, но и о прелести телесно-душевного преобразования под веянием духа, о мире православной иконописи в его творениях. К сожалению, философская сторона его критики ослаблена ложным учением его, будто дух есть безличное метафизическое начало (см., напр., «Что такое идеализм?», стр. X).

Есть два надежных способа, тесно связанных друг с другом, подняться над всеми бедствиями и стать малочувствительным к ним: общение с Богом, дающее «радость о Господе», и осуществление в своем поведении подлинного добра. «Милые друзья,— говорил Алеша Карамазов детям после похорон Илюшечки,— не бойтесь жизни! Как хороша жизнь, когда что-нибудь сделаешь хорошее и правдивое!» Достоевский знает не только то, что осуществление какой бы то ни было положительной ценности дает человеку чувство удовлетворения, но и то, что это чувство имеет различные степени глубины, и если человеку удастся осуществить подлинное добро в его совершенной чистоте, удовлетворение пронизывает весь состав личности с такою полнотою, что все бедствия, препятствия и преследования бледнеют и становятся малозаметными. Сама внутренняя ценность добра создает рай в душе человека, и какая-либо внешняя награда становится ненужною и незначительною<sup>1</sup>. В свете этой истины становится понятною проповедь св. Иоанна Златоуста, ежегодно читаемая в православных церквях во время Пасхальной заутрени: «Кто благочестив и боголюбив, тот пусть насладится этим прекрасным и светлым торжеством. Кто раб благоразумный, тот пусть войдет, радуясь, в радость Господа своего. Кто потрудился, постясь, тот получит ныне динарии. Если кто от первого часа работал, пусть примет справедливую плату. Если кто пришел после третьего часа, пусть празднует благодаря. Если кто поспел к шестому часу, пусть нисколько не сомневается — ибо никак не будет отвергнут. Кто опоздал к девятому часу, пусть приступит, нисколько не сомневаясь, ничего не боясь. Кто достиг одиннадцатого часа, да не устрашится промедления: любвеобилен Владыка — и принимает последнего как первого: упокоивает пришедшего в одиннадцатый час так же, как и делавшего с первого часа».

Одинаковая награда тому, кто пришел к Богу в одиннадцатом часу, с тем, кто изначала был при Нем, кажется несправедливою с точки зрения нашего несовершенного добра, исполняемого нами под давлением тягостного чувства долга. Это то добро, ценность которого не стала еще как бы второю нашею природою; оно осуществляется нами не творчески, без увлекательного одушевления; в нем нет полноты жизни ни для нас, ни для мира; поэтому оно чувствуется как скучный долг и ищет внешней награды. Совершенное добро осуществляется лишь тем, кто подлинно сам живет его ценностью так, как поэт живет ценностью творимой им красоты; творение такого добра есть полнота жизни, сама в себе заключающая такое удовлетворение, что иной награды, кроме счастья самой этой жизни, не требуется. Поэтому кто пришел к такому «труду» лишь в одиннадцатый час, получает с этого момента то же, что и пришедшие с самого начала, и только заслуживает сожаления, что в течение десяти часов обкрадывал себя, обрекая сам себя на скудную несовершенную жизнь, полную всяких бедствий.

Залогом того, что полнота совершенной творческой жизни доступна человеку, служит историческое явление Христа. «Христос для того приходил,— пишет Достоевский в материалах к «Бесам»,— чтобы челове-

<sup>1</sup> См. мою книгу «Условия абсолютного добра», гл. VIII.

ство узнало, что дух человеческий может явиться в *небесном* блеске,— это и естественно, и возможно».

Не только в человеке всегда хранятся великие возможности добра. и в дочеловеческой природе есть связь с Богом, и она пронизана лучами Царства Божия. Уже в рассказе «Маленький герой», написанном во время заключения Достоевского в Петропавловской крепости, читаем: «Солнце взошло высоко и пышно плыло над нами по синему глубокому небу, казалось, расплавляясь в собственном огне своем». «Кругом стоял неумолкаемый концерт тех, которые «не жнут и не сеют», а своевольны, как воздух, рассекаемый их резвыми крыльями. Казалось, что в это мгновение каждый цветок, последняя былинка, курясь жертвенным ароматом, говорили Создавшему ее: «Отец! Я блаженна и счастлива!»

Князь Мышкин в «Идиоте» восторженно говорит: «Я не понимаю, как можно проходить мимо дерева и не быть счастливым, что видишь его? Говорить с человеком и не быть счастливым, что любишь его!» «А сколько вещей на каждом шагу таких прекрасных, которые даже самый потерявшийся человек находит прекрасными. Посмотрите на ребенка, посмотрите на Божию зарю, посмотрите на травку, как она растет, посмотрите в глаза, которые на вас смотрят и вас любят...» (IV, 7). В своем последнем произведении, в «Братьях Карамазовых», Достоевский обстоятельно рассказал от имени старца Зосимы об этом восприятии природы, часто встречающемся у святых подвижников и у странников, преданных воле Божией. «В юности моей,— говорил старец,— давно уже, чуть не сорок лет тому, ходили мы с отцом Анфимом по всей Руси, собирая на монастырь подаяние, и заночевали раз на большой реке судоходной, на берегу, с рыбаками, а вместе с нами присел один благообразный юноша, крестьянин, лет уже восемнадцати на вид, поспешал он к своему месту на завтра купеческую барку бичевою тянуть. И вижу я, смотрит он пред собой умиленно и ясно. Ночь светлая, тихая, теплая, июльская, река широкая, пар от нее поднимается, свежит нас, слегка всплеснет рыбка, птички замолкли, все тихо, благолепно, все Богу молится. И не спим мы только оба, я да юноша этот, и разговорились мы о красе мира сего Божьего и о великой тайне его. Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчела золотая, все-то до изумления знают путь свой, не имея ума, тайну Божию свидетельствуют, непрерывно совершают ее сами, и, вижу я, разгорелось сердце милого юноши. Поведал он мне, что лес любит, птичек лесных; был он птицелов, каждый их свист понимал, каждую птичку приманить умел: лучше того, как в лесу, ничего я, говорит, не знаю, да и все хорошо. Истинно, отвечаю ему, все хорошо и великолепно, потому что все истина. Посмотри, говорю ему, на коня, животное великое, близ человека стоящее, али на вола, его питающего и работающего ему, понурого и задумчивого, посмотри на лики их: какая кротость, какая привязанность к человеку, часто бьющему его безжалостно, какая незлобивость, какая доверчивость и какая красота в его лице. Трогательно даже это и знать, что на нем нет никакого греха, ибо все совершенно, все, кроме человека, безгрешно, и с ними Христос еще раньше нашего». — «Да неужто,— спрашивает юноша,— и у них Христос?» — «Как же может быть иначе,— говорю

ему,— ибо для всех Слово, всё создание и вся тварь, каждый листик устремляется к слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие» (VI, 26). Макарий Иванович в «Подростке» также рассказывает о «красоте неизреченной» везде в природе и жизни человека.

Черт Ивана Карамазова говорит, что без страдания «все обратилось бы в один бесконечный молебен: оно свято, но скучновато». Мысль эта весьма распространена: она может возникнуть у тех, кто думает, будто в Царстве Божием есть только пассивное созерцание славы Божией и нет никакой деятельной жизни. Черт уверен, что без него «не будет никаких происшествий». Если бы это было верно, то странно было бы, зачем Бог наделил тварные существа творческими силами. Как будто творческие силы нужны лишь для того, чтобы вносить в мир зло! В действительности творчество в сотрудничестве с Богом в области религиозной жизни, искусства, науки и в особенности в деле преобразования жизни есть высшее проявление личности: оно активно приобщает человека к славе Божией и дает высочайшее удовлетворение. Царство Божие есть область наибольшего расцвета единодушного и неисчерпаемого творчества бесконечного множества лиц в единении с Богом, откуда и получается совершенная полнота жизни.

Блаженство Царства Божия, могут возразить критики, предназначено, согласно христианскому мировоззрению, только для избранных, а бесконечное множество отвергнутых Богом осуждено на вечные адские мучения. Если бы это было верно, то, действительно, можно было бы усомниться, стоило ли творить такой мир, в котором множество лиц подвергается вечным нестерпимым мукам. На деле этот вопрос не может считаться окончательно решенным в христианской литературе. Слова Иисуса Христа о «муке вечной» можно понимать не в смысле бесконечной длительности страдания во времени без возможности возрождения и вступления в Царство Божие. Великий Отец Церкви св. Григорий Нисский утверждал, что зло есть область ограниченных, исчерпаемых проявлений и все грешные существа, даже демоны, рано или поздно откажутся от него, вступят на путь добра, удостоятся апокатастазиса (возрождения), ведущего в Царство Божие («Об устройении человека», гл. 21), так что Бог будет «всяческая во всех» (1 Кор. 15: 28).

Достоевский, по-видимому, признает возможность всеобщего возрождения. Черт Ивана Карамазова говорит: «Я ведь знаю, в конце концов я помирюсь, дойду и я мой квалдрильон и узнаю секрет». Мысль эта не противоречит словам Иисуса Христа о вечных муках. Под словом «вечный» здесь можно разуметь не количественную, а качественную грандиозность муки<sup>1</sup>.

Если зло есть проявление свободной воли и если каждое хотение имеет целью какую-либо ценность, которая, правда, может оказаться по достижении ее мнимой, то всегда остается надежда, что существо, даже и упорствующее во зле, рано или поздно разочаруется в нем и обратится к подлинным вечным ценностям. К тому же Бог, не нарушая свободы

---

<sup>1</sup> См. о. С. Булгаков. «Агнец Божий», стр. 391.

тварных существ, содействует тому, чтобы каждое из них попадало в условия, открывающие ему глаза на превосходство добра над злом. К числу абсолютных ценностей, привлекающих на путь добра без нарушения свободы, принадлежит красота. «Красота спасет мир», — говорит кн. Мышкин («Идиот»).

Помощь Божия всегда близка к нам. Когда Иван Карамазов, изобразив мировое зло в сгущенном виде, заявил, что он «почтительнейше» возвращает Богу свой билет на вход в Царствие Небесное, Алеша напомнил ему, что Бог Сам принял участие в наших страданиях, чтобы помочь нашему освобождению от царства зла. Кто всем сердцем влечется к Богу, тот знает о Его близости к нам и ежеминутном благодатном участии в нашей жизни. Жизнь бесчисленного множества несчастных людей стала бы совершенно невыносимой, если бы не было у них сознания близости Бога. Раскольников спросил Соню Мармеладову:

«Так ты очень молишься Богу-то, Соня?» — «Что ж бы я без Бога-то была?» — быстро, энергически прошептала она, мельком вскинув на него вдруг засверкавшими глазами, и крепко стиснула рукой его руку. «А тебе Бог что за это делает?» — спросил он, выпытывая дальше. Соня долго молчала, как бы не могла отвечать. Слабенькая грудь ее вся колыхалась от волнения. «Молчите! Не спрашивайте! Вы не стоите... — вскрикнула она вдруг, строго и гневно смотря на него. — Все делает!» — быстро прошептала она, опять потупившись».

Философски выработанной теодицеи, конечно, нет у Достоевского. Многие проблемы остались у него нерешенными до конца жизни. Особенно мучил его вопрос о страданиях детей. После душу выматывающего рассказа об истязаниях пятилетней девочки, лицо которой родители вымазывали калом и запирали ее на целую ночь в холод в отхожее место, Иван Карамазов заявляет: «Для чего эта ахиня так нужна и создана! Без нее, говорят, и пробыть бы не мог человек на земле, ибо не познал бы добра и зла. Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к «Боженьке». Я не говорю про страдания больших, те яблоко съели, и черт с ними, и пусть бы их всех черт взял, но эти, эти!» Из письма Достоевского к Любимову (10.V.1879) видно, что он считал этот вопрос неразрешимым для земного человеческого ума: «мой герой берет тему, *по-моему*, неотразимую: бессмыслицу страдания детей — и выводит из нее абсурд всей исторической действительности». «Богохульство же моего героя будет торжественно опровергнуто в следующей (июньской) книге». Достоевский только надеется на то, что ради детей «сократится мучение перерождения человеческого общества в совершеннейшее». Помните, говорит он, что лишь для детей и для их золотых головок Спаситель наш обещал нам «сократить времена и сроки» («Дн. Пис.», 1877).

Победоносцев, прочитав главы «Бунт» Ивана Карамазова и «Великий инквизитор», тревожно спрашивал: «Что можно ответить на все эти атеистические положения?» Достоевский в письме из Эмса (24.VIII.1879) сообщает ему, что в шестой части романа «Русский иннок» опровержение Ивана будет дано в художественной картине, и опасается, «будет ли она



достаточным ответом», «буду ли понятен»<sup>1</sup>. Опасения Достоевского оправдались. Такие читатели, как, например, английский исследователь Достоевского Карр, говорят, что упреки Богу Ивана Карамазова сильнее, чем защита Бога старцем Зосимою и Алешей. Они не понимают того, что ответ дан Достоевским не в рассудочных тезисах, а в «художественной картине»: он заключается в самой личности старца и Алеши; к тому же воспринять эти личности в художественной полноте могут только читатели, способные к христианскому духовному опыту.

Совершенно оставлены без ответа Достоевским также и вопросы о происхождении и смысле зла дочеловеческой природы. Жестокая борьба за существование и пороки в мире животных, не менее жестокая борьба в мире растений, стихийные катастрофы, наводнения, извержения вулканов, землетрясения, ураганы, грозы, пожары лесов и степей и т. п. — все это проявления неустроенности жизни на земле. Понятого и последовательного объяснения этих явлений, удовлетворяющего требованиям теодицеи нет ни в философской, ни в богословской литературе. Я полагаю, что разработать теодицею, отвечающую на все эти вопросы, можно не иначе как на основе метафизического персонализма. Попытка эта осуществлена мною в книге «Бог и мировое зло» (теодицея)

Как бы ни была исполнена теодицея Достоевского, для него, как и для всякого христианина, твердо знающего, что Творец мира есть Бог, всемогущий, всеблагий и всеведущий, из этого убеждения вытекает возможность теодицеи. Может быть, наш земной разум не способен вполне удовлетворительно выработать ее, но в Царстве Божием, достигнув полного понимания мирового смысла, мы «радостно расскажем друг другу все, что было» (Эпилог «Братьев Карамазовых»).

Шестов, утверждающий, что Достоевский со времени «Записок из подполья», в которых он осмеивает все «великое и прекрасное», отдался до конца жизни философии безнадежности, глубоко не прав. В действительности он с этих пор окончательно отдал себе отчет в том, как мало подлинного величия и красоты в идеалах Чернышевского и всевозможных атеистов-социалистов, желающих принудительно осуществить земной рай единственно на началах науки и «муравьиной необходимости». О «Записках из подполья» он говорил В. В. Тимофеевой в 1873 г.: «es ist schon ein überwundener Standpunkt»\*, «я могу написать теперь более светлое, примиряющее»<sup>2</sup>. И в самом деле, кто твердо знает, что Бог есть, и более чем знает холодным умом, потому что вступает в молитвенное общение с Ним, тот и в самом глубоком несчастье может повторить вслед за Димитрием Карамазовым: «Нет, жизнь полна, жизнь есть и под землею». «Да и что такое страдание? Не боюсь его, хотя бы оно было бесчисленно». «И, 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».

<sup>1</sup> Н. Бельчиков. «Достоевский и Победоносцев». «Красный Архив», II, 1922; Письма Достоевского к Победоносцеву, стр. 246.

<sup>2</sup> «Год работы с знаменитым писателем», «Истор. Вестн.», 1904.

## АБСОЛЮТНЫЕ ЦЕННОСТИ

## 1. АБСОЛЮТНАЯ ЦЕННОСТЬ ЛИЧНОСТИ

«Признание человеческой личности и свободы ее, а стало быть, и ее ответственности,— говорит Достоевский,— есть одна из самых основных идей христианства» («Дн. Пис.», 1876). Христианин верит словам Священного Писания, что Бог сотворил человека по образу Своему. Образ Божий есть совокупность первозданных свойств человеческой личности; как все сотворенное Богом, они не могут быть разрушены грехом даже и на самой низшей ступени падения тварного существа. Сохраняя в себе образ Божий, человек всегда остается способным использовать свободу своей воли для достижения такого совершенства личности, которая есть *подобие Божие*. Поэтому каждая личность есть абсолютная ценность и таит в себе возможность таких совершенств, какие не виданы на земле. Смотри на участников рождественского бала. Достоевский мысленно говорил им: «Милые гости, клянусь, что каждый и каждая из вас умнее Вольтера, чувствительнее Руссо, несравненно обольстительнее Алкивиада, Дон-Жуана, Лукреций, Джульетт и Беатричей. Вы не верите, что вы так прекрасны. Я объявляю вам честным словом, что ни у Шекспира, ни у Шиллера, ни у Гомера, если б их всех-то их сложить вместе не найдется ничего столь прелестного, как сейчас, сию минуту, могло бы найтись между вами, в этой же бальной зале. Да что Шекспир! тут явился бы такое, что и не снилось нашим мудрецам. Беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны. Знаете ли, что даже каждый из вас если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой. И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною» («Дн. Пис.», 1876).

Размышляя о русских самоубийствах, Достоевский писал: «Самоубийца Вертер, кончая с жизнью, в последних строках, им оставленных, жалеет, что не увидит более «прекрасного созвездия Большой Медведицы», и прощается с ним. О, как сказался в этой черточке только что начинавшийся тогда Гёте! Чем же так дороги были Вертеру эти созвездия? Тем, что он сознавал каждый раз, созерцая их, что он вовсе не атом и не ничто перед ними, что вся эта бездна таинственных чудес Божиих вовсе не выше его мысли, не выше его сознания, не выше идеала красоты, заключенного в душе его, а стало быть, равна ему и роднит его с бесконечностью бытия... и что за все счастье чувствовать эту великую мысль, открывающую ему: кто он? — он обязан лишь *своему лику человеческому*.

«Великий Дух, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне».

Вот какова должна была бы быть молитва великого Гёте во всю жизнь его» (там же).

Личность человеческая способна выйти из узкого круга своей ограниченной жизни, усвоить подлинно ценные цели всех существ, как свои

собственные и стать микрокосмом, т. е. вселенною в миниатюре. Наука и социализм, говорит Достоевский, берутся определить, «где кончается ваша личность и начинается другая»; «в христианстве и вопрос этот немислим»<sup>1</sup>. Из этого не следует, будто христианство считает все личности сливающимися в одно сплошное целое, в котором исчезают все различия. Наоборот, каждая личность обладает неповторимым индивидуальным своеобразием и вносит в мир, исполняя свое идеальное назначение, такие ценности, которые не могут быть заменены деятельностью других тварных существ. Поэтому поведение наше в отношении друг к другу может руководиться лишь в мелочах повседневной жизни отвлеченными общими правилами морали; к тому же и их необходимо осуществлять в форме, своеобразно приспособленной к каждому единичному случаю. Когда же приходится столкнуться с значительным событием, общие правила кодекса морали оказываются зачастую вовсе не применимыми, и чуткая совесть обязывает человека совершить индивидуальный творческий акт для правильного подхода к чужой индивидуальности. Проблема эта оживленно обсуждается в современной философии под именем конкретной этики, которая дополняет собою этику закона и предостерегает ее против вырождения в законническую этику, ригористически не допускающую ни в каком случае отмены своих общих предписаний.

Достоевский в художественной форме борется против законнической морали и яркими образами показывает, что внушить правильный путь поведения может только любовь к человеку. Прежде всего вспоминается здесь рассказ князя Мышкина о несчастной Мари, затравленной всею деревнею с школьным учителем и священником во главе и спасенной князем от всеобщего убийственного презрения. Такое же значение имеет рассказ Ивана Карамазова о Ришаре, казненном за убийство; он в тюрьме впервые узнал Евангелие, и, когда понял ужас своего преступления, пасторы, судьи и благотворительные дамы сопровождали его на эшафот, утешая: «Умри, брат наш, умри во Господе, ибо и на тебя сошла благодать!» И вот покрытого поцелуями братьев брата Ришара втащили на эшафот, положили на гильотину и оттыпали-таки ему, по-братски, голову за то, что и на него сошла благодать» (V, 4).

Еще большее значение для осознания ценности индивидуального творчества, вместо руководства отвлеченными правилами морали, имеет все поведение старца Зосимы, Алеши Карамазова, например, в его отношениях к Лизе Хохлаковой и к Грушеньке, Макара Ивановича, князя Мышкина.

## 2. ИСКАНИЕ АБСОЛЮТНОГО ДОБРА

Абсолютное совершенство индивидуальной личности, ценное для всех существ, не осуществлено на земле; оно будет осуществлено в Царстве Божием. На земле, даже и в состоянии падения, человек не находит полного удовлетворения ни в каких земных благах. Рано или поздно всякая личность поднимается на такую ступень нравственного развития,

<sup>1</sup> Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. Достоевского, 1883, стр. 356.

когда она сознательно начинает «горняя мудрствовати и горных искати, наше бо жительство на небесех есть». Слова эти произнес старец Зосима, когда постиг тайну души Ивана Карамазова, мучимую неверием в осуществимость добра, и советовал ему благодарить Бога за то, что он дал ему «сердце высшее, способное такою мукою мучиться» (II, 6).

Иногда цинические слова и поступки человека бывают следствием не крайней испорченности сердца, а только выражением отчаяния, вызванного открытием, что нет чистого добра на земле. Так можно объяснить, например, разговор Лизы Хохлаковой с Алешей, в котором она проявлялась как «Бесенок». Она рассказывает ему, что хотела бы потихоньку зажечь дом и любоваться издали тем, как будут стараться потушить его; она хотела бы одна быть богатою, конфеты есть и сливки пить, а бедным ничего не давать. Заканчивает она эти мерзости рассказом об истязании мальчика, которому обрезали пальчики и распяли его, прибив гвоздями к стене. «Это хорошо! — говорит она. — Я иногда думаю, что это я сама распяла. Он висит и стонет, а я сяду против него и буду ананасный компот есть. Я очень люблю ананасный компот». Далее она рассказывает, что, прочитав в газете об истязании мальчика, она «всю ночь так и тряслась в слезах. Воображаю, как ребенок кричит и стонет (ведь четырехлетние мальчики понимают), а у меня все эта мысль про компот не отстает».

Можно предположить, что причудливое сочетание образа мучений мальчика с мыслью об ананасном компоте возникло в душе Лизы следующим образом. Видя или представляя себе что-либо особенно ужасное, человек может испытать хотя бы на секунду страх за себя — и тотчас же успокоительное сознание, что мне-то бояться нечего, я в полной безопасности и довольстве, в такой же мере, как бывает тогда, когда я «ем любимый ананасный компот». Открытие в себе такого пошлого эгоизма подрывает в человеке веру в существование чистого добра; тогда возникает презрение к себе, ко всему миру и желание всеобщего разрушения. Продолжение беседы показывает, что Лиза хочет чистой любви к себе Алеши и после ухода его она казнит себя за свою «подлость», нарочно ущемляя дверью свой палец до крови.

Даже и джентльмен с насмешливой ретроградной физиономией, предлагающий в «Записках из подполья» отправить «к черту» все благоразумие вместе с хрустальным дворцом, чтобы «опять по своей глупой воле пожить», поступает так не вследствие одного лишь крайнего произвола, а потому, что добро, которым восхищаются обыкновенные люди, считая его пределом совершенства, на самом деле заключает в себе оттенок пошлости. Такого здания, которое не подмывало бы выставить ему язык, «до сих пор не находится»; все они в конце концов похожи на «курытник».

Интересна тут, между прочим, ссылка на хрустальный дворец. В свое время им очень восхищались, но теперь, когда он сгорел, многие лондонцы были очень довольны, считая его верхом безвкусицы. Достоевский сразу заметил то, что оставалось скрытым от взоров Чернышевского до конца его жизни.

«Великий Инквизитор», социальный реформатор, желающий *исправить* подвиг Христа, не веря в Бога и бессмертие, не допускает

возможности абсолютного добра. Поэтому он ставит себе целью дать людям «тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы»; соединив их всех «в бесспорный общий и согласный муравейник». Для этого ему нужно усыпить совесть человека, принизить его идеал и вытравить в нем жажду совершенной свободы. «У нас, — говорит Инквизитор Христу, — все будут счастливы и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе Твоей, повсеместно. О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся».

Христианский идеал, наоборот, ставит человека безмерно высоко и требует от него осуществления божественного добра в царстве Божием, где единокорие основано не на муравьиной необходимости, а на *свободной* общей любви к абсолютным ценностям красоты, истины и нравственного добра. Совесть человека, сколько бы ее ни усыпляли преходящими благами, рано или поздно всегда заговорит в защиту этого идеала, и потому человек в земных условиях никогда не успокоится, всегда будет бунтовать против того, что препятствует или кажется препятствующим достижению идеала.

Обсуждая вопрос о самоубийстве повивальной бабки Писаревой, Достоевский писал: «Если сказать человеку: нет великодушия, а есть стихийная борьба за существование (эгоизм), — то это значит отнимать у человека личность и *свободу*». Писарева, желая быть полезной обществу, поступает в училище для повивальных бабок. Она хотела бы видеть «красоту людей и мира, проявить сама великодушие», но сторонники атеистического материализма говорят ей, что в природе существует только борьба за существование, «великодушия нет, а ступайте в повивальные бабки — будьте там полезны». «Но если нет великодушия, *не надо быть полезным*. Кому это? Под конец полное разочарование», душевная пустота и самоубийство («Письма», III, № 551).

Роман «Дон-Кихот Ламанчский» всегда был для Достоевского предметом глубокого почитания. «Такие книги, — пишет он, — посылаются человечеству по одной в несколько столетий». «Взять уже то, что этот Санчо, олицетворение здравого смысла, благоразумия, хитрости, золотой середины, попал в друзья и спутники к самому сумасшедшему человеку в мире; именно он, а никто другой! Все время он обманывает его, надувает, как ребенка, и в то же время вполне верит в его великий ум, до нежности очарован великостью сердца его, вполне верит во все фантастические сны великого рыцаря и ни разу во все время не сомневается, что тот завоюет ему наконец остров!» Достоевский рекомендует изучение этой книги в школах, потому что знакомство юноши с нею «заронило бы в сердце его великие вопросы и способствовало бы отвлечь его ум от поклонения вечному и глупому идолу середины, вседозвольному самомнению и пошлomu благоразумию». В этой книге, говорит Достоевский, раскрыта «роковая тайна человека и человечества»: «величайшая красота человека, величайшая чистота его, целомудрие, простодушие, незлобивость, мужество и, наконец, величайший ум — все это нередко обращается ни во что, проходит без пользы для человечества и даже обращается в посмеяние человечеством единственно потому, что человеку недостает одного только последнего дара — именно *гения*,

чтоб управлять всем богатством этих даров и всем могуществом их, управлять и направить все это могущество на правдивый, а не фантастический и сумасшедший путь деятельности, во благо человечества. Но гения, увы, отпускается на племена и народы так мало, так редко». Поэтому «эту самую *грустную* из книг не забудет взять с собою человек на последний суд Божий» («Дн. Пис.», 1877, сент.).

Неудивительно, что исторический процесс, за неимением гениальных святых, совершается под руководством ограниченных людей, которые принимают второстепенные причины за первоначальные («Зап. из подполья»). Например, поясню я мысль Достоевского, такой деятель, как Ленин, и подобные ему фанатики-марксисты принимают экономические факторы за первичную основу развития человечества.

Делая горестные наблюдения над ходом исторического процесса, Достоевский вовсе не обманывался мыслью, что достижение абсолютного идеала можно осуществить одним скачком. В беседе со Ставрогинным епископ Тихон, в согласии с опытом христианских подвижников, «доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок).— А вдруг нельзя? — Нельзя. Из ангельского дело будет бесовское»<sup>1</sup>.

Медленность и постепенность совершенствования не указывает на отказ от абсолютного добра, если человек не упускает его из виду и неуклонно стремится к нему как конечной, хотя и отдаленной, цели. На этом пути необходимо избегать абсолютизации относительных ценностей. Именно русский народ, по мнению Достоевского, свободен от этой ошибки. «Мы народ свежий, и у нас нет святынь *quand même* \*. Мы любим наши святыни, но потому лишь, что они в самом деле святы. Мы не потому только стоим за них, чтобы отстоять ими l'Ordre \*\*. Святыни наши не из полезности их стоят, а по вере нашей». «Ни одна святыня наша не побоится свободного исследования, но это именно потому, что она крепка в самом деле. Мы любим святыню семьи, когда она в самом деле свята, а не потому только, что на ней крепко стоит государство. А веря в крепость нашей семьи, мы не побоимся, если, временами, будут исторгаемы плевелы, и не испугаемся, если будет изобличено и преследуемо даже злоупотребление родительской власти. Не станем мы защищать эту власть *quand même*».

Говоря о русских адвокатах, которые, защищая своего клиента, решаются иногда с помощью изворотливого ума называть черное белым, Достоевский говорит: «Что ж, неужто я посягаю на адвокатуру, на новый суд? Сохрани меня Боже!» «Я ищу святынь, я люблю их, мое сердце их жаждет», «но все же я хотел бы святынь хоть капельку посвятее; не то стоит ли им поклоняться!» («Дн. Пис.», 1876).

Достоевский высоко ценит русский народ именно за то, что путеводною звездой для него служит настоящая святыня, Христос. «Пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем есть неоспоримо — это именно то, что он, в своем целом, по крайней мере (и не в идеале только, а в самой заправской действительности) никогда не принимает,

---

<sup>1</sup> «Записные тетради Ф. М. Достоевского», подготовка к печати Е. Н. Коншиной, «Академия», 1935, стр. 203.

не примет и не захочет принять своего греха за правду! Он согрешит, но всегда скажет, рано ли, поздно ли: я сделал неправду. Если согрешивший не скажет, то другой за него скажет, и правда будет восполнена» («Дн. Пис.», 1881).

Святость есть подлинный идеал русского народа. Поэтому, задумав роман «Житие великого грешника», Достоевский хочет вывести в нем «величавую, положительную, святую фигуру» Тихона Задонского. «Это уж не Костанжогло-с,— пишет он Майкову,— и не немец (забыл фамилию) в Обломове. Почему мы знаем: может быть, именно Тихон-то и составляет наш русский *положительный* тип, который ищет наша литература, а не Лаврецкий, не Чичиков, не Рахметов и проч. и не Лопуховы, не Рахметовы. Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в свое сердце давно с восторгом» (№ 346, 25.III.1870).

Замысел этот так дорог Достоевскому и столь интимно близок ему, что он умалчивает о нем в письме к Страхову и сообщает его только А. Н. Майкову.

Смесь добра и зла в земной жизни есть только временное состояние человека. Можно думать, что мысли Ставрогина в беседах с Шатовым, намеченные в «Записных тетрадях» к «Бесам»<sup>1</sup>, в значительной мере принадлежат самому Достоевскому: «Мы, очевидно, существа переходные, и существование наше на земле есть, очевидно, (процесс) непрерывное существование куколки, переходящей в бабочку»; «я думаю, люди становятся бесами или ангелами». Силу для поднятия к идеалу абсолютного добра человек черпает из веры во Христа. «Многие думают, что достаточно веровать в мораль Христову, чтобы быть христианином... Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть». «При этой только вере мы достигаем обожания, того восторга, который наиболее приковывает нас к Нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сторону. При меньшем восторге человечество, может быть, непременно бы совратилось, сначала в ересь, потом в безбожие, потом в безнравственность, а под конец в атеизм и в троглодитство, и исчезло, истлело бы». Атеисты способны выработать только «пищеварительную философию»; строя жизнь на одних лишь научных основаниях, они могут дойти до крайних ступеней бесчеловечности: «если средства науки, например, окажутся недостаточными для пропитания и жить будет тесно, то младенцев будут бросать в нужник или есть».

При жизни Достоевского отход от христианской культуры еще не зашел так далеко, но наше время уже становится свидетелем исполнения предсказаний Достоевского. Там, где абсолютною ценностью признается не Царство Божие и идеалы Христа, а коммунистический строй, или раса, или государство, уже осуществляется такое истязание человека и такое принижение личности, которое имеет подлинно сатанинский характер. Удержаться навсегда в срединном царстве бытия невозможно: последовательное развитие каждого существа ведет или к Царству Божию, или к царству сатаны.

<sup>1</sup> «Записные тетради Ф. М. Достоевского», 1935.

### 3. КРАСОТА

«Красота спасет мир» — эта мысль принадлежит не только князю Мышкину («Идиот»), но и самому Достоевскому. «Дух Святой,— пишет Достоевский в заметках к «Бесам»,— есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознавание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней»<sup>1</sup>. Намеченное здесь понимание красоты полнее выражено Вл. Соловьевым и в настоящее время разрабатывалось от С. Булгаковым. Подлинная красота есть духовное совершенство и смысл, воплощенные в совершенной телесности, сполна преображенной в Царстве Божиим или хотя бы отчасти преображенной в земной действительности. Иными словами, красота есть конкретность воплощенной положительной духовности в пространственных и временных формах, пронизанных светом, цветами, звуками и другими чувственными качествами. Воплощение духовности есть необходимое условие полной реализации ее. Отсюда следует, что красота есть великая абсолютная ценность, завершающая остальные абсолютные ценности, святость, нравственное добро, истину, мощь и полноту жизни, когда они достигают совершенного конкретного выражения вовне. Через красоту открывается ценность всех остальных видов добра в особенно увлекательной форме. Поэтому, влияя без приказаний, без заповедей, без нарушения свободы, красота может преодолеть не только обыденный эгоизм, но и титаническую гордыню: она может побудить человека забыть свое самолюбивое я и самоотверженно служить добру. Даже гордый демон-богоборец может под влиянием красоты воскликнуть:

Хочу я с небом примириться,  
Хочу любить, хочу молиться,  
Хочу я веровать добру \*.

Все существа имеют в себе аспект красоты, или первозданной, или связанной с движением их к совершенству, или, по крайней мере, с обнаружением мирового смысла. Во всем мире можно найти красоту и полюбить мир. В главе о «Теодицее Достоевского» была речь об этой ценности мира. Остается лишь прибавить еще несколько подробностей.

Достоевский признавал осмысленность даже и неорганической природы, а следовательно, возможность и в ней красоты как воплощения духовности. В письме к Тургеневу по поводу его рассказа «Призраки» он говорит, что такие «картины, как утес и проч.» содержат в себе «намекы на стихийную, еще не разрешенную мысль (ту самую мысль, которая есть во всей природе)».

Эстетическими впечатлениями Достоевский так дорожил, что отправлялся иногда на другой конец Петербурга полюбоваться зданием или группой домов. Приятель его д-р Яновский поясняет, что он делал это по любви «не к искусству, а к природе»: он «любуется не столько техникою здания, сколько прелестью его освещения, например, заходящим солнцем»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Записные тетради Ф. М. Достоевского», 1935, стр. 296.

<sup>2</sup> «Воспоминания о Достоевском», «Русский Вестник», 1885, апрель.



В искусстве высшая красота достигнута там, где художественное творчество вдохновляется религиозными и именно христианскими темами<sup>1</sup>. Достоевский отметил это, считая труднейшею и высшею задачею изобразить положительный характер, лицо, достигшее святости. И в творчестве других художников он более всего ценил изображение святости. Он особенно любил «Les Misérables» В. Гюго. Часами простаивал Достоевский перед Сикстинскою Мадонною. Красота многих готических соборов увлекала его. В Москве он особенно любил красоту церкви Успения Божией Матери (что на Покровке) \*.

В художественных произведениях самого Достоевского есть возвышенная красота. Но чаще всего эта красота воплощена в жизненное содержание, столь волнующее своим драматизмом, что читатель не может сосредоточиться на эстетической стороне творчества Достоевского. Подобно тому как в жизни, присутствуя при реальной драме, у нас нет сил созерцать ее красоту. Нужно много раз читать и переживать произведения Достоевского, чтобы достигнуть того спокойствия и широты созерцания, которые необходимы для видения их красоты. Несомненно красота такого цельного произведения, как весь роман «Игрок», или таких сцен, как чтение Евангелия Сонею по просьбе Раскольникова, или кутежа в Мокром перед арестом Дмитрия Карамазова, или «Легенды о Великом Инквизиторе». Рассказ «Хозяйка» даже приближается к тому виду красоты, который свойствен Тургеневу и наименее был доступен Достоевскому<sup>2</sup>.

Князь Мышкин у Достоевского говорит, что «красота спасет мир», и у того же Достоевского Дмитрий Карамазов в своих бурных излияниях перед Алешей заявляет: «Красота — это страшная и ужасная вещь. Страшная, по тому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут». «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, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». «В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, — знал ты эту тайну иль нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

Без сомнения, Достоевский согласен и с князем Мышкиным, и с Дмитрием Карамазовым. Как это понять. Красота есть величайшая ценность. Поэтому и подделки ее наиболее соблазнительны и наиболее опасны. Нужна большая чуткость, чтобы уберечься от них. И. Лапшин в своей статье «Ценность красоты» приводит много примеров красоты с червоточиною. Так, «очаровательная героиня «Ярмарки тщеславия» Теккерера, Ребекка Шарп, имела привычку разговаривать с опущенными глазами, скрывая таящуюся в них экспрессию злобы, коварства и жесто-

<sup>1</sup> См. об этом книгу И. А. Ильина «Основы художества. О совершенном в искусстве». Рига, 1937.

<sup>2</sup> Критические статьи А. Волынского о Достоевском особенно могут открыть глаза читателю на красоту в творениях Достоевского.

кости; когда она подымала глаза вверх, они излучали очарование». Вывод, к которому приходит проф. Лапшин, таков: «Умственная ограниченность, нравственная низость — бестиальная чувственность, жестокость, коварство — придают даже формально красивому лицу отталкивающее выражение — красота оказывается мертвою маскою, за которою скрывается душевная дисгармония. Конечно, найдутся люди, которые будут утверждать, что красивому лицу экспрессия наглости, жестокости, коварства и т. д. может придавать еще высшее эстетическое значение, но с утверждающими это бесполезно спорить, так как ими, очевидно, руководят не суждения эстетического вкуса, основанные на незаинтересованном созерцательном удовольствии (*bloss kontemplative Lust*), а извращенные чувства, лежащие за пределами чисто эстетической оценки»<sup>1</sup>.

Однако есть основания утверждать, что даже и тот, кто поддается приманке ложной красоты, рано или поздно открывает ложь, когда освобождается от извращенных чувств. Поэтому в конце концов подлинная красота способна победить и спасти мир.

#### 4. ЛИЧНАЯ ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ЛЮБОВЬ

Иисус Христос свел свое учение к двум заповедям — любви к Богу и любви к ближнему. Любовь имеет множество видоизменений. Предмет любви есть всякая положительная или кажущаяся положительною ценность, которую человек стремится осуществить, усвоить или, по крайней мере, воспринять. Поэтому возможна любовь к науке, искусству, спорту, любовь к своему здоровью, к телесным наслаждениям и т. п. и т. д. От самых высоких видов любви можно установить ряд ступеней, переводящих к мелким проявлениям ее и далее к предосудительным и отвратительным.

Среди возвышенных форм любви первое место занимает любовь к индивидуальной личности, и ее-то имеет в виду Иисус Христос. Достоевский знает это, и все положительные лица его романов, от князя Мышкина до Алеши Карамазова, характеризуются высокоразвитою способностью индивидуальной личной любви. Алеша Карамазов изображен как «ранний человеколюбец». В ответ на слова Ракитина «любят за что-нибудь, а вы что мне сделали оба?» Грушенька говорит: «А ты ни за что люби, вот как Алеша любит». Любовь «ни за что» и есть настоящая индивидуальная личная любовь. Если любят за что-либо определенное, за ум, за доброту, за храбрость, то предметом любви оказывается не столько индивидуальная личность, сколько ценность отдельных ее качеств и проявлений. Такая любовь не прочна. Настоящая личная любовь направлена на индивидуальное я любимого существа во всей его целостности; она предвосхищает идеальное осуществление его индивидуальности в ее подлинной единственности и своеобразии, невыразимом словами. Только о такой любви можно сказать, что она «сильнее смерти»: она связывает любящего с любимым на вечные времена. Даже и недостатки человека, особенно ребенка, не составляют препятствия

<sup>1</sup> В сборнике «Жизнь и смерть» памяти д-ра Н. Е. Осипова, Прага, 1936, стр. 43.

для этой любви; скорее, наоборот, кто усмотрит просвечивающую сквозь них своеобразную единственность личности, ее «подобие Божие», тот привязывается к ней особенно ревностною любовью, как бы защищающею ценность любимого от осуждений. «Любите человека и во грехе его,— говорит старец Зосима,— ибо сие уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле».

В записных тетрадках к «Идиоту» Достоевский различает три вида любви: 1) страстно-непосредственную любовь — Рогожина; 2) любовь из тщеславия — Ганя; 3) любовь христианскую — князя<sup>1</sup>. В первом и втором виде на первом плане стоит любовь к себе и только в третьем виде — бескорыстная любовь к чужой личности во всей ее целостности.

Ипполит (в «Идиоте») в своей предсмертной «статье», рассказывая о докторе Гаазе, старавшемся облегчить участь всех преступников, отправляемых на каторгу, и проявлявшем необыкновенную доброту и умение подойти к человеку, называет его поведение «приобщением одной личности к другой»: совершая доброе дело, «вы отдаете часть вашей личности и принимаете в себя часть другой; вы взаимно приобщаетесь один другому» (III, 6). Слово «приобщение» здесь очень удачно: оно указывает, как это и пояснено словами о взаимопритии личностей, на *онтологическую* связь лиц, создаваемую любовью. Всякая любовь к какой угодно ценности есть включение ее в состав нашего бытия, «интроцепция» ее, как это назвал В. Штерн в своей книге «Die menschliche Persönlichkeit» \*. Строение мира таково, что все части его могут образовать интимное бытийственное единство; это особенно поразительно в том случае, когда такая связь устанавливается между двумя личностями, существами, из которых каждое обладает своею творческою силою и своею самостоятельно действующею волею. Как уже было указано выше, Достоевский, настаивая на самостоятельности каждой личности, в то же время признает бытийственную сращенность всего человечества в единое целое, в силу чего и возможно «приобщение» личности друг к другу. Иногда оно бывает взаимным, иногда односторонним, если любовь не встречает ответа. Такую онтологическую теорию любви философски разработал от. П. Флоренский в своей книге «Столп и утверждение истины», опираясь на свое учение о единосущности личностей<sup>2</sup>.

Любовь к личности — могучая сила. «Видя грех людей,— говорит старец Зосима,— спросишь себя: взять ли силой али смиренною любовью? Всегда решай: возьму смиренною любовью. Решишься так раз навсегда, и весь мир покорить можешь. Смирение любовное — страшная сила, изо всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего». Ясновидение любящего открывает ему идеальные возможности, таящиеся в любимом, и вследствие онтологической связи, устанавливающейся между ними, помогает любимому осознать и ускорить творчески совершенное осуществление своей индивидуальности в ее не заменимой никем ценности.

<sup>1</sup> Из архива Достоевского. «Идиот». Ред. Сакулина и Бельчикова, 1931, стр. 101.

<sup>2</sup> Изложение его учения и некоторые дополнения к нему см. в моей книге «Условия абсолютного добра», гл. «Любовь».

Всего замечательнее то, что личность самого любящего духовно вырастает под влиянием любви. Димитрий Карамазов говорит Алеше в тюрьме о Грушеньке и своей любви к ней: «Прежде меня только изгибы inferнальные томили, а теперь я всю ее душу в свою душу принял и через нее сам человеком стал». Чувственная любовь вела к распаду души Димитрия; наоборот, любовь к целостной личности другого человека может быть осуществлена не иначе как целостною личностью любящего, следовательно, помогает творческому осуществлению его собственной индивидуальности.

Веру в бессмертие Достоевский считает условием любви к человечеству: если бы человек был преходящим существом, уничтожаемым смертью, жизнь утратила бы смысл и не заслуживала бы любви. Можно высказать и обратное положение: индивидуальная любовь к конкретной личности открывает истину бессмертия человека. В самом деле, такая любовь направлена не на отдельные проявления человека, а на целое его личности и абсолютную, следовательно, вечную ценность ее; поэтому она помогает опознанию бессмертия личности<sup>1</sup>.

Личная любовь делает человека зорким ко всем особенностям конкретного индивидуального положения и является источником творческого поведения, руководящегося не отвлеченными правилами морали, а индивидуальным тактом. Таков Алеша Карамазов: он, по словам Достоевского, «реалист» не в том смысле, что он ползает по земле, а в том, что он видит конкретную земную действительность, хотя и восходит от нее к сверхземному миру. Выслушивая извращенные высказывания Лизы, Алеша не отгораживается от нее порицаниями, которые поставили бы преграду между нею и им; он только метко характеризует ее состояние краткими словами, не теряя веры в добрую основу ее души. Так же побеждает он и своего отца, никогда не осуждая его, но и не спускаясь на его уровень.

Конкретная любовь может простираться на все живые существа и даже на всю природу. Высшие проявления ее, связанные с любовью к Богу, сопутствуются просветлением духа. «Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку,— говорит старец Зосима.— Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью. Животных любите: им Бог дал начало мысли и радость безмятежную. Не возмущайте же ее, не мучьте их, не отнимайте у них радости, не противьтесь мысли Божией. Человек, не возносись над животными: они безгрешны, а ты со своим величием гноишь землю своим появлением на ней и след свой гнойный оставляешь после себя,— увы, почти всяк из нас. Деток любите особенно, ибо они тоже безгрешны, яко ангелы, и живут для умиления нашего, для очищения сердец наших и как некое указание нам. Горе оскорбившему младенца». «Юноша, брат мой, у птичек прощения просил: оно как бы и бысмысленно, а ведь правда, ибо все как океан, все течет

---

<sup>1</sup> См. статью кн. С. Н. Трубецкого «Вера в бессмертие» \*.

и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается. Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю, да было бы. Все как океан, говорю вам. Тогда и птичкам стал бы молиться, всецелою любовью мучимый, как бы в восторге каком, и молить, чтоб и они грех твой отпустили тебе. Восторгом же сим дорожи, как бы ни казался он людям бессмысленным». Такое любовное приятие мира может переживать даже и человек, отдавшийся чувственным страстям, если в своей жажде жизни он не обособляется от других существ, а сочувственно приобщается к ним. «Пусть я проклят,— восклицает Димитрий Карамазов в своей Исповеди горячего сердца,— пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облачается Бог мой; пусть я иду в то самое время вслед за чертом, но я все-таки и Твой сын, Господи, и люблю Тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть».

Душу Божьего творенья  
Радость вечная поит,  
Тайной силою броженья  
Кубок жизни пламенит;  
Травку выманила к свету  
В солнце хаос развила  
И в пространствах, звездочету  
Неподвластных, разлила.

У груди благой природы,  
Все, что дышит, радость пьет;  
Все созданья, все народы  
За собой она влечет;  
Нам друзей дала в несчастьи,  
Гроздий сок, венки Харит,  
Насекомым — сладострастье...  
Ангел — Богу предстоит.

(«Песнь радости» Шиллера)

Индивидуальная личная любовь человека к человеку, наиболее конкретная и, казалось бы, наиболее естественная, в действительности с большим трудом дается человеку. «Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних,— говорит Иван Карамазов Алеше.— Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних». «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое — пропала любовь». «По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо». «Положим, я, например, глубоко могу страдать, но другой никогда ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я, и, сверх того, редко человек согласится признать другого за страдальца (точно будто это чин). Почему не согласится, как ты думаешь? Потому, например, что от меня дурно пахнет, что у меня глупое лицо, потому, что я раз когда-то отдал ему ногу. К тому же страдание и страдание: унижительное страдание, унижающее меня, голод например, еще допустит во мне мой благодетель, но чуть повыше страдание, за идею например, нет, он это в редких разве случаях допустит, потому что

он, например, посмотрит на меня и вдруг увидит, что у меня вовсе не то лицо, какое по его фантазии должно бы быть у человека, страдающего за такую-то, например, идею». «Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда. Если бы все было, как на сцене, в балете, где нищие, когда они появляются, приходят в шелковых лохмотьях и рваных кружевах и просят милостыню, грациозно танцуя, ну, тогда еще можно любоваться ими. Любоваться, но все-таки не любить».

Неудивительно, что индивидуальная личная любовь редко достигается человеком. Чтобы она возникла, необходима мистическая интуиция, улавливающая чужую индивидуальность во всей ее неповторимой и незаменимой ценности<sup>1</sup>. Возникновению этого утонченного акта легко могут помешать внешние препятствия, о которых говорит Иван Карамзov, например одежда человека или какая-либо неприятная черта лица его. Еще более велики внутренние препятствия, отделяющие нас от чужой индивидуальности,— себялюбие, соперничество, комплекс малоценности, мешающий признать чужие достоинства, и т. п. Даже и тогда, когда любовь уже зарождается, развитию и укреплению ее мешает неспособность выразить ее, которую так мучительно наблюдал в самом себе Достоевский. Боязнь быть отвергнутым или показаться смешным, сентиментальным, неловким при выражении чувств, составляющих самое дорогое содержание души, парализует человека, и он остается замкнутым в своей обособленности. В потрясающем рассказе «Кроткая» Достоевский подробно описал это неумение любить и неумение высказать зародившуюся любовь вследствие «бесовской гордости». Чтобы преодолеть внешние и внутренние препятствия, нужны особо благоприятные условия, например в отношениях мужчины и женщины половая любовь, побуждающая так глубоко проникнуть в чужое я, что возникает вместе с половой любовью индивидуальная личная любовь. Благоприятны также условия для возникновения любви к детям вследствие слабости и незащищенности их, невинности и неучастия в деловой жизни взрослых.

Стремясь выйти из своего обособления и узкого круга себялюбия, человек жаждет любви, но трудности подлинного осуществления личной любви ведут к замене ее суррогатом — любовью к кошечкам, собачкам. Любовь к человеку иногда заменяется любовью к человечеству. Старец Зосима рассказывает госпоже Хохлаковой об одном умном, наблюдательном докторе, который говорил о себе: «Чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, т. е. порознь, как отдельных лиц. В мечтах я нередко, говорит, доходил до странных помыслов о служении человечеству и, может быть, действительно пошел бы на крест за людей, если бы это вдруг как-нибудь потребовалось, а между тем я двух дней не в состоянии прожить ни с кем в одной комнате, о чем знаю из опыта. Чуть он близко от меня, и вот уж его личность давит мое самолюбие и стесняет мою свободу. В одни сутки я могу даже лучшего человека возненавидеть: одного за то, что он долго ест за обедом, другого за то, что у него насморк и он беспрерывно

<sup>1</sup> См. мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», гл. «Человеческое «я» как предмет мистической интуиции».

сморкается. Я, говорит, становлюсь врагом людей, чуть-чуть лишь те ко мне прикоснутся. Зато всегда так происходило, что, чем более я ненавижу людей в частности, тем пламеннее становилась любовь моя к человечеству вообще».

Достоевский подозревает, что любовь к человечеству в действительности чаще всего бывает любовью к отвлеченным ценностям общественной жизни, к лозунгу «свобода, равенство и братство», или к правовому государству, или к планам коммунистического строя и т. п. «Любить общечеловека,— говорит он в «Дневнике Писателя»,— значит, наверно, уж презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека». В глубине этих видов любви, более легких, чем любовь к личности, чаще всего лежит какой-нибудь вид самопревознесения. Такова, например, любовь Миусова. После скандального поведения Федора Павловича у старца Зосимы Миусов, придя к игумену монастыря на обед ринес ему в происшедшем извинения со светскою любезностью и находчивостью. «Произнеся последние слова своей тирады, он остался собою совершенно доволен, до того, что и следов недавнего раздражения не осталось в душе его. Он вполне и искренно любил опять человечество».

Не всякую любовь к человечеству Достоевский оценивает низко. Несомненно, встречается и такая любовь к человечеству в целом, к его судьбам и гармоническому устройению его жизни, которая сопутствуется благожелательным подходом к каждой отдельной личности, способностью чуткого проникновения в индивидуальные положения и бережным отношением к человеку. Таковую любовь и к человечеству, и к отдельным людям Достоевский находил в художественном творчестве Шиллера и потому высоко ценил его. Долинин говорит, что «Шиллер с ранней молодости до самых последних лет воспринимается Достоевским как величайший гуманист, неиссякаемый источник всеобъемлющей любви к человечеству и к миру в целом. Помимо целого ряда отзывов хоть и беглых, но всегда восторженных, которые мы находим как в письмах, так и в «Дневнике Писателя», нужно указать на третью кульминационную главу третьей книги «Братьев Карамазовых», построенную на «Песне радости» Шиллера. Шиллеровский экстаз любви прямо и указан здесь, как один из основных элементов всей идеологической концепции романа. Так же в «Записках из подполья», где взят в основу (в плане пародийном) тот же шиллеровский гуманизм. Укажем еще на анонимную редакционную заметку во второй книге журнала «Время» за 1861 г.— «Нечто о Шиллере»: «Мы должны особенно ценить Шиллера, потому что ему было дано не только быть великим поэтом, но сверх того быть нашим поэтом, его поэзия доступнее сердцу, чем поэзия Гёте и Байрона»<sup>1</sup>.

Еще более высокое выражение и жизненное осуществление любви не только к человечеству, но и к отдельному человеку Достоевский нашел у некоторых святых, особенно у св. Тихона Задонского. Исследуя связь творчества Достоевского с его религиозными интересами, Плетнев показывает, что «умиленно-сентиментальное» отношение ко всему миру

<sup>1</sup> Достоевский. «Письма», I, стр. 471.

и к «красе мира» у старца Зосимы и у Макара Долгорукого соответствует стилю писаний св. Тихона Задонского <sup>1</sup>.

Личную индивидуальную любовь Достоевский считает высшим, после любви к Богу, проявлением человека. И это понятно: личность, как индивидуальное, т. е. единственное и незаменимое я, есть высшая ценность в мире. Поэтому художественное творчество Достоевского посвящено главным образом изображению судеб личности. Своеобразие и глубокое значение этой черты творчества Достоевского превосходно выяснил С. Аскольдов в статье «Религиозно-этическое значение Достоевского» <sup>2</sup>. «Гоголь, Островский, Лесков,— говорит Аскольдов,— по преимуществу изображают типы, Тургенев и Л. Толстой — характеры, а «специальность» Достоевского — изображение личности». «Личность — это оформленность наиболее внутреннего происхождения и наиболее индивидуализированная. В ней всегда явственно ощутим для всяких внешних воздействий непреодолимый стержень единственного в мире и неповторяемого человеческого «я». Личность, как индивидуальное существо, требует, чтобы «все нормы жизни» получили ее «личную санкцию», были «избраны или рефлектирующею мыслью, или иррациональною моральною интуициею и опытом». Поэтому ярко выраженная личность нередко вступает в столкновение с внешними условиями, общепринятыми нравами и правилами морали, мало того, совершает даже преступления в своих поисках «высшего или, во всяком случае, имеющего более глубокое обоснование» пути поведения. Особенно интересуют Достоевского «моральный кризис безрелигиозного сознания» и печальные следствия европейского безрелигиозного гуманизма, опыт которых подтверждает старую истину, что религия есть «истинная и единственная опора нравственного закона».

Соглашаясь с Аскольдовым, я займусь теперь рассмотрением личности в художественном творчестве Достоевского с целью отдать себе отчет, какое значение в судьбе личности имеет ее отношение к Богу и религиозным началам.

## Глава четвертая

### ЛИЧНОСТЬ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

#### 1. ГРЕХОПАДЕНИЕ

Каждый человек, как личность, если не сознательно, то в подсознании своем интимно связан с Богом как абсолютным Добром и со своим собственным абсолютно совершенным будущим, которое осуществится в Царстве Божием. Только в этом будущем личность достигает совершенной полноты жизни и творчески осуществляет свое индивидуальное бесконечно ценное своеобразие. К этой цели полноты жизни стремится всякое существо. Есть лица, которые изначала, стремясь к полноте

<sup>1</sup> Плетнев. «Сердцем мудрые» (О «старцах» у Достоевского), в сборнике «О Достоевском», II, ред. А. Бема. Прага, 1933, стр. 82.

<sup>2</sup> Сборник «Ф. М. Достоевский», ред. Долинина, 1922.



жизни, руководятся в своем поведении любовью к Богу, а следовательно, вместе с Богом и любовью ко всем сотворенным Им существам; эта любовь выражается в том, что они, не нарушая ничьей свободы, стремятся в гармоническом единодушии со всем миром соборно осуществлять полноту жизни. Такие лица от века и до века принадлежат к Царству Божию; они причастны всеведению Божию и в союзе с Богом способны к такому мирообъемлющему творчеству, в котором осуществляется для них полнота жизни.

Первичный творческий акт, свободно начинающий жизнь личности, может быть и иным. Он может быть любовью к полноте жизни прежде всего *для себя* или если для всех, то непременно *по моему изволению*, т. е. без уважения к чужой свободе и к чужому индивидуальному своеобразию. В основе такого поведения лежит перевес любви к себе над любовью к Богу и другим существам. Вступление на такой путь жизни есть грехопадение. Оно ведет к столкновению целей себялюбивого существа с целями других существ, следовательно, к обособлению его от Бога и от других существ, к стеснению их и к борьбе с ними. Себялюбец, предоставленный одним своим силам, оказывается слабым. ограниченным, лишенным знания, стесняемым бесчисленными препятствиями в своей деятельности. Вместо полноты жизни получается скудость ее. Поэтому ни один поступок себялюбца, даже и при достижении целей, которые он ставит себе, не может вполне и надолго удовлетворить его: слишком велико различие между основным, хотя бы и бессознательным, стремлением к идеалу божественного совершенства и поведением, осуществляющим лишь жалкую земную действительность. «*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te, Domine*» («Беспокойно сердце наше, пока не найдет покоя в Тебе, Господи»), — говорит св. Августин.

Большая или меньшая степень *раздвоения* личности присуща всякому себялюбцу. В самом деле, идеал, бессознательно хранящийся в глубине души каждого индивидуума, есть полное осуществление своей индивидуальности в гармоническом соотношении со всем миром на основе любви ко всем ценностям, правильно соотношенным согласно их рангу. *Цельность* личности возможна только при осуществлении этого идеала. Себялюбец нарушает гармонию бытия и ценностей, ставя на первый план свое я; его любовь и волевая деятельность захватывает только дробь мирового целого неизбежно в искаженном виде: он любит преимущественно или свою чувственную жизнь, или свое властное воздействие на мир, или свое почетное положение в мире, или само свое я и т. п. Все, что достигается на этом пути, не соответствует идеалу полноты жизни, хранящемуся в подсознании, и потому рано или поздно разочаровывает человека, заставляет его отбросить достигнутое в область подлежащего забвению прошлого и искать новых путей жизни. Не только по достижении цели она оказывается не вполне удовлетворяющей, часто даже и самая постановка цели уже имеет двойственный характер, включает в себе амбивалентное отношение к ней, с одной стороны, любовь, увлечение, страстное стремление — с другой стороны, какие-либо опасения, сомнения, колебания. Это раздвоение личности в большей или меньшей степени есть неизбежное следствие отпадения от Бога и божественного идеала жизни в Царстве Божием.

Общее недовольство жизнью и другие страдания, возникающие вследствие ограниченности жизни и взаимного стеснения ее эгоистическими существами, представляют собою естественное наказание за неправильный путь поведения и ведут постепенно к усовершенствованию личности, к отысканию ею новых, лучших путей жизни. Но подлинный и надежный рост личности совершается лишь в те периоды ее жизни, когда она осознает и свободно принимает в свое сердце высокие ценности Бога, Царствия Божия, достоинства личности, святости, красоты, истины и т. п. Пока эти ценности руководят жизнью человека только по традиции, по привычке, вследствие дрессировки, боязни наказания и тому подобных внешних мотивов, поведение человека имеет только характер легальности, т. е. внешнего подчинения закону, но не моральности, существующей лишь там, где есть бескорыстное следование этим ценностям ради них самих, и в особенности там, где есть любовь к ним. Такой подлинный рост личности есть *свободное* проявление ее воли. Поэтому восхождение от зла к добру совершается медленно, с отклонениями, срывами и новыми падениями вследствие новых соблазнов. Вся жизнь каждой личности протекает в условиях, которые, по-видимому, целесообразно подвертываются так, чтобы испытать сердце ее до глубины. Испытания эти всегда соответствуют своим содержанием и степенью утонченности или грубости строению личности. Формула «все позволено», провозглашенная Иваном Карамазовым, была подхвачена Дмитрием Феодоровичем и Смердяковым, самому грубому испытанию за нее подвергся Смердяков, решившийся убить Феодора Павловича; самое утонченное и унижительное мучение выпало на долю Ивана Карамазова, сознающего себя подстрекателем к убийству и исполнителем его чужими руками; посредине стоит Дмитрий Карамазов, обвиненный в убийстве и подвергнувшийся публичному расследованию своей жизни и характера.

Пути роста личности крайне различны уже потому, что и формы отпадения ее от совершенного добра крайне разнообразны. Строго говоря, всякое отклонение от добра, вследствие органического единства всех его элементов, таит в себе возможность всех пороков и всех видов зла. Но на каждой ступени развития и у каждой индивидуальности выдвигается на первый план то или другое более утонченное или более грубое проявление зла.

Согласно христианскому миропониманию, верховное зло есть гордость. В чистом виде гордость обнаруживается на высшем уровне личности, обладающей значительной силой и богатыми дарами духа. Освобождение от этого зла — задача самая трудная, разрешаемая обыкновенно лишь после преодоления других видов зла. Отсюда становится понятным, почему в творчестве Достоевского так много уделено внимания различным проявлениям гордости и всевозможным искажениям жизни, производимым ею. Даже и поверхностный обзор его важнейших произведений убеждает в этом. Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов, Версиков, Настасья Филипповна, Екатерина Ивановна, Аглая — все это лица, в характере и судьбе которых главное значение имеет гордость. Весь рассказ «Кроткая» построен на изображении адской гордости его героя. Николая Сергеевича Ихменева (в «Униженных и оскорбленных»),

который топчет ногами медальон дочери, опозорившей, по его мнению, семью, Достоевский характеризует как «гордеца». Почти в каждом слове, в каждом движении Варвары Петровны Ставрогиной проявляется «бес самой заносчивой гордости». Бабушка в «Игроке», проиграв сто тысяч рублей в рулетку, сама выносит суд над своим поведением, говоря, что «Бог — гордыню накажет». У грубых натур, вроде Бубновой в «Униженных и оскорбленных», гордость выражается в форме самодурства: «Не делай своего хорошего, а делай мое дурное — вот я какова!»

Главную задачу инока старец Зосима видит в том, чтобы он смирял «самолюбивую и гордую волю» свою. Изуверство отца Феррапонта явным образом порождено именно несознаваемой им гордынею. В записных тетрадях к романам Достоевского есть много замечаний о гордости. И в «Дневнике Писателя» он не раз касается этого зла, например говоря «о гордых невеждах», с важностью произносящих слова: «Я ничего не понимаю в Рафаэле» или «Я нарочно прочел всего Шекспира и, признаюсь, ровно ничего не нашел в нем особенного» (1876). Тема «смирись, гордый человек» занимает немало места в его «Пушкинской речи».

Рассмотрим жизнь наиболее значительных героев Достоевского, чтобы отдать себе отчет в том, какие искажения вносит гордость в строение личности.

## 2. САТАНА И ГОРДЫНЯ ЕГО

Гордость в своей крайней степени есть вознесение своей личности выше всех и выше всего, что существует и что возможно. Абсолютно гордое существо живет и действует, руководясь сознательно или безотчетно следующими положениями: *мое* решение устанавливает или даже творит ценности; поэтому *моя* воля должна господствовать над всем, что совершается; все, что происходит, должно следовать моему плану и указанию; никто не смеет меня порицать и даже хвалить, т. е. оценивать; даже неличные ценности, нравственное добро, красота, истина, не смеют покорять меня себе, *я не обязан* подчиняться им, да и обусловлены они *моею* волею, а не существуют объективно сами по себе.

Такое абсолютно гордое существо приписывает себе Божественные свойства и хочет само стать на место Бога. Отсюда возникает соперничество гордеца с Богом, активное богоборчество, неуспех этой борьбы и потому жгучая ненависть к Богу. Существо, подлинно ненавидящее Самого Живого Бога, есть Сатана. Совокупность таких существ образует особое царство бытия, противоположное Царству Божию и называемое адом.

И среди людей встречаются лица, ненавидящие Бога и вступающие на путь богоборчества. Однако они остаются людьми и не становятся сатаною, если гордость их не абсолютна и если хотя бы в подсознании у них сохраняется положительная связь с Богом. Некоторые богоборцы, например Байрон или Ницше, строго говоря, борются не против Бога, а против ложных представлений о Боге.

Природа Сатаны, как ее можно представить себе, опираясь на творчество Достоевского, рассмотрена мною в книге «Условия абсолютного добра». Поэтому здесь я ограничусь лишь кратким указанием некоторых

основных положений, установленных в ней. Сатана ставит себя на место Бога и хочет исправить творение Божие: он отвергает Божественное добро, считая его несостоятельным, и задается целью облагодетельствовать мир, соблазнив его следовать добру, измышленному им самим, и подчинив его своему руководству. Все поведение и вся природа такого существа необходимо приобретает противоречивый характер. В самом деле, только Божественное добро есть добро подлинное. Дьявольское добро есть трудно разложимая и потому соблазнительная смесь добра со злом. Такое поддельное добро вместо созидания ведет в конечном итоге к распаду и разрушению. И состав его, и средства для его осуществления требуют лицемерия и лживости. Для гордого существа эти унижительные приемы, и притом неизменное крушение всех блестяще задуманных им планов, есть источник постоянных внутренних мучений, столь глубоких, что их подлинно следует считать адскими (что же касается внешнего выражения их в форме адского огня, см. об этом в моей книге «Условия абсолютного добра»). Дьявол начинает, может быть, свою деятельность с внешним блеском, энергиею и видимым временным успехом, но в результате, пережив бесчисленное количество разочарований и крушений своих замыслов, приходит в состояние крайнего упадка, уныния, жажды небытия и самоуничтожения. Вячеслав Иванов называет в своей книге «Достоевский» первый тип дьявольского существа Люцифером, а второй — Ариманом \*.

Изображение перечисленных свойств дьявола можно найти в произведениях Достоевского, как я стараюсь показать это в указанной мною главе своей этики. А здесь рассмотрим вопрос, считает ли Достоевский дьявола существом, которое изобретено фантазией человека, или он, вместе с Церковью, признает действительное существование его.

В политической статье, напечатанной в № 41 «Гражданина» в 1873 г., Достоевский, рассуждая о графе Шамборском как претенденте на французский престол и возможном спасителе от губительного социального переворота, говорит, что его «новое слово» есть «борьба за Христа с страшным, грядущим антихристом». Опасение антихриста всегда связано с мыслью о дьяволе как вдохновителе его. Эту связь идей мы и находим в той же статье: Достоевский задается вопросом, успокоит ли граф Шамборский Францию, «терзаемую и измученную, отгонит ли злого духа навеки, стоящего уже близко «при дверях»... «Он думает, что прогнать злого духа иезуитам не удастся, потому что «злой дух сильнее и чище их!» «Новый дух придет, новое общество, несомненно, восторжествует — как *единственное* несущее новую, положительную идею, как единственный предназначенный всей Европе исход. В этом не может быть никакого сомнения. Мир спасется уже после посещения его злым духом... А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...»

Предсказание Достоевского исполнилось. Вмешательство злого духа в исторический процесс осуществилось в ряде государств с небывалою силою. Как и предвидел Достоевский, оно состоит в том, что злой дух задается целью облагодетельствовать человечество, увлекая на путь созидания новых форм социального и экономического строя. Но он соблазняет человека строить новую жизнь без Бога и, во всяком случае, без Христа; поэтому процесс творения нового общества представляет

собою чудовищную смесь добра и зла, а главное, осуществляется бесчеловечными средствами. И началось это жестокое разрушение старого порядка, не давшее до сих пор положительных результатов, в России, а не в Западной Европе, как предполагал Достоевский.

В «Дневнике Писателя» за 1876 г. есть полушутливая статья о спиритических сеансах и о предположении, что духи, появляющиеся на них, — черти. В начале статьи Достоевский говорит, что ученая комиссия, образованная в Петербурге для исследования спиритизма, состоит, наверное, из людей, не верящих в существование черта. «Я и сам, — прибавляет Достоевский, — никак не могу поверить в чертей, так что даже и жаль, потому что я выдумал одну самую ясную и удивительную теорию спиритизма, но основанную единственно на существовании чертей». «Вот эту-то теорию я и намерен, в завершение, сообщить читателю. Дело в том, что я защищаю чертей: на этот раз на них нападают безвинно и считают их дураками. Не беспокойтесь, они свое дело знают». Далее Достоевский объясняет, почему черти на сеансах сообщают только незначительные пустяки. Они могли бы, говорит он, сообщить человеку также знания, которые обеспечили бы человечеству чрезвычайное обилие материальных благ — баснословные урожаи, полеты по воздуху «в десять раз скорее, чем теперь по железной дороге» и т. п. Тогда люди утратили бы свободу духа, стали бы скучать и тосковать, начались бы массовые самоубийства, пока они не обратились бы вновь к Богу, и «тогда провалится царство чертей. Нет, черти такой важной политической ошибки не сделают. Политики они глубокие и идут к цели самым тонким и здравым путем (опять-таки если в самом деле тут черти). Идея их царства — раздор». Только после того, как человечество будет до крайности утомлено раздорами, так, что утратит способность бунтовать, черти в конце концов раздавят человека «камнями, обращенными в хлебы»; «это их главнейшая цель». «Ими, конечно, управляет какой-нибудь огромный нечистый дух, страшной силы и поумнее Мефистофеля, прославившего Гёте, по уверению Якова Петровича Полонского» \*. Изложив в шутливой форме свои любимые мысли, Достоевский заканчивает замечанием, что «кое-что из вышеизложенного могло бы быть принято и не в шутку», и, как всегда, особенно дорожа духовною свободой, высказывает пожелание «успеха свободному исследованию с обеих сторон», т. е. со стороны как спиритов, так и противников их.

В художественном творчестве Достоевского влияние злой силы на человека особенно ярко изображено в «Бесах». И заглавие этого произведения, и оба эпиграфа к нему, стихотворение Пушкина «Бесы» и евангельский рассказ о бесах, изгнанный Христом из одержимого ими и вошедших в стадо свиней, свидетельствует о том, что темой романа служит сатанинская сторона революционного движения. И в самом деле, многие лица изображены в нем как одержимые злою силою и служащие медиумами ее влияния. Согласно правильному замечанию Волынского, Достоевский придал Петру Степановичу Верховенскому даже внешний вид черта <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Книга великого гнева».

Обдумывая роман «Житие великого грешника», Достоевский в записных тетрадях набрасывал заметки о детстве грешника, о том, как он мальчиком жил в монастыре при епископе Тихоне, подружившемся с ним, несмотря на то что мальчик «позволяет себе мучить Тихона выходками». «Бес в нем», — поясняет Достоевский<sup>1</sup>. Всю историю преступления Раскольникова Достоевский рассказал так, как изображают зло христианские подвижники, тонкие наблюдатели душевной жизни, говорящие о «приражении» дьявола, присоединяющего свою силу ко всякому темному пятну в душе человека. Как только у Раскольникова возникло убеждение, что необыкновенные люди имеют право на преступление, как будто какая-то невидимая рука стала подсовывать ему даже и внешние впечатления и условия, ведущие к осуществлению убийства. Когда Раскольников открыл свою тайну Соне, она сказала ему: «От Бога вы отошли, и вас Бог поразил, дьяволу предал». Раскольников согласился с этим: «я ведь и сам знаю, что меня черт тащил» (подробно см. об этом в моей книге «Условия абсолютного добра»).

И в своей собственной жизни Достоевский стечение обстоятельств, соблазняющее к дурному поступку, приписывает козням злой силы. В письме к Майкову из Женевы Достоевский, каясь, рассказывает о том, как по дороге в Швейцарию он заехал в Баден попытать счастья в игре в рулетку. «Бес тотчас же сыграл со мною штуку: я дня в три выиграл 4000 франков с необыкновенною легкостью». Несмотря на просьбы жены удовольствоваться этими деньгами, Достоевский захотел еще большего выигрыша и проигрался дотла.

Явление дьявола Ставрогину и Ивану Карамазову Достоевский изображает так, что остается неясным, считает ли он переживания своих героев субъективной галлюцинацией или результатом действительного посещения их злою силою. Такой способ изображения не служит доказательством того, будто Достоевский отрицал существование дьявола. Существо из «инога мира» вступает в общение с человеком различными способами — и в форме ясно отграниченного внешнего предмета, и путем воплощения в образы нашего прошлого и даже в органы нашего тела, так что человеку становится трудно установить границу между собою и существом, овладевшим его телом. Ставрогин в своей «Исповеди» рассказывает епископу Тихону, что дьявол является ему тремя различными способами: «вижу так, как вас... а иногда вижу и не уверен, что вижу, хоть и вижу... а иногда не знаю, что правда: я или он...»<sup>2</sup>

Последний способ явления злого существа, пожалуй, наиболее мучителен. С потрясающею силою он изображен в описании начала болезни Ивана Карамазова. Сила художественного гения Достоевского и разносторонность его опыта обнаруживается в том, как он изображает этот двусмысленный характер сплетения нашей повседневной действительности с влиянием сил из «миров иных». Вл. Соловьев говорит, что потустороннее бытие не является «в обнаженном виде. Его явления никогда не должны вызывать принудительной веры в мистический

<sup>1</sup> «Документы по истории литературы и общественности», I. Достоевский. М., 1922, стр. 75.

<sup>2</sup> Исповедь Ставрогина. Документы по истории литературы и общественности. М., 1922, стр. 9.

смысл жизненных происшествий, а скорее должны указывать, намекать на него. В подлинно фантастическом всегда оставляется внешняя формальная возможность простого объяснения из обыкновенной всегдашней связи явлений, причем, однако, это объяснение окончательно лишается внутренней вероятности». Поэтому в художественном изображении «все отдельные подробности должны иметь повседневный характер, и лишь связь целого должна указывать на иную причинность»<sup>1</sup>.

Злая сила не выносит соприкосновения с чистою душою. Как только пришел Алеша, черт «улизнул», по выражению Ивана: «он тебя испугался, тебя, голубя. Ты чистый херувим» (XI, 10).

Привидения, явления нечистой силы и т. п. необыкновенные формы опыта обыкновенно осуществляются в жизни не совсем нормальных, часто даже явно больных людей. Из этого вовсе не следует, будто содержание этих видений всегда есть только субъективная галлюцинация. Согласно учению Бергсона о роли тела в познавательной деятельности, раздражение нашей нервной системы есть повод, побуждающий наше я обратить внимание на предмет внешнего мира и воспринять его. Отсюда ясно, что ненормальное состояние нервной системы может быть благоприятным условием для получения необычных раздражений от существ, находящихся вне нормы нашей обыкновенной жизни. Эту мысль Достоевский высказал устами Свидригайлова: «Я согласен, что привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе как больным, а не то, что их нет самих по себе». «Привидения — это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну, а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир».

Аналогичную мысль высказывает и В. Джемс в своей книге «Многообразии религиозного опыта» \*. Он утверждает, что *генезис* знания вовсе еще не содержит в себе указания на его истинность или ложность, и пользуется, например, показаниями лиц, находившихся под влиянием наркотиков, как свидетельством в пользу того, что есть области бытия иные, чем наша действительность.

Современный просвещенный европеец не только отрицает существование дьявола, но и покраснел бы от стыда, если бы кто-либо приписал ему веру в бытие такого существа. Причины возникновения и распространения этого отрицания сложны. Укажу лишь некоторые из них. Наиболее значительная обусловлена неправильным представлением о сущности дьявола. Многие полагают, что дьявол был бы личностью, представляющею собою абсолютное зло. Конечно, это невозможно. Абсолютное зло вообще не существует даже и в области действий, производимых мировыми существами; тем более нельзя допустить,

---

<sup>1</sup> Предисловие к «Упырю» графа А. К. Толстого, VIII, 411.

чтобы личность, сотворенная Богом, могла быть или стать абсолютным злом. Первозданная сущность всякой личности, сотворенная Богом, представляет собою вечное и абсолютное добро; к области зла могут относиться только произвольно осуществляемые личностью поступки и свободно выработанные ею те или другие свойства ее эмпирического характера.

Но всякая личность, и даже дьявол, сохраняя свою творческую силу и свободу воли, стоит выше своих поступков и своего эмпирического характера. Даже дьявол может осудить свое прежнее поведение и свой характер и вступить на путь добра. Св. Григорий Нисский, один из Отцов Церкви, утверждает, что и дьявол рано или поздно будет спасен. Черт Ивана Карамазова говорит: «Я ведь знаю, в конце концов я помирюсь, дойду и я мой квадриллион и узнаю секрет».

Совершив дурной поступок, многие люди сваливают вину на дьявола и таким образом надеются оправдать себя. Это злоупотребление мыслью о дьяволе также способствует у людей, сознающих свою ответственность за зло, отрицать существование дьявола. В действительности и христианское учение не дает нам права переносить ответственность за наши дурные поступки на кого-либо другого: дьявол считается соблазнителем к злу, но у человека есть свободная воля противостоять ему, и если он не устоит, совершит подсказываемый ему злой поступок, то вина падает и на соблазнителя, и на того, кто подпал соблазну. Испытания к злу, согласно христианскому учению, весьма разнообразны: они исходят от плоти, от мира и от дьявола. И во всех этих случаях человек остается ответственным за свои поступки; он не имеет права сваливать вину на тело, на среду или дьявола.

Злоупотребления идеею дьявола иногда принимают социально вредный характер; вспомним, например, процессы ведьм или склонность некоторых людей видеть извращение сатанизма во всем, что им не нравится. Вспоминая о таких злоупотреблениях, «просвещенный» европеец-прогрессист торопится и отбрасывает не только злоупотребления идеею, но и самую идею. «Неверие в дьявола есть французская мысль, легкая мысль», — говорит Лебедев в «Идиоте».

Если определить Сатану как существо абсолютно гордое и потому подлинно ненавидящее Самого Бога, то станет ясно, что такое существо возможно. Действительность же такого существа для многих людей засвидетельствована их личным опытом. Достоевский был подлинно свободным мыслителем, поэтому ничто не мешало ему признать правильность этого опыта и не зажмуривать малодушно глаза, чтобы отделаться от него.

### 3. ГОРДОЕ Я ЧЕЛОВЕКА

Всякое существо стремится к совершенной полноте жизни, т. е. к такой жизни, в состав которой входят все содержания бытия и все ценности, совместимые друг с другом. Достигнуть такой полноты бытия тварное индивидуальное существо может не иначе как путем интимного сочетания своей жизни с индивидуальной жизнью всех остальных существ. Любовь ко всем существам дает эту связь: она включает чужие



жизни в мою жизнь, чужие ценности становятся мне столь же дорогими, как мои собственные. Также неличные ценности включаются в полноту бытия: красота, нравственное добро, овладение целостною истиною, мощь жизни. Высшее выражение полноты жизни есть совершенная красота ее. Полнота духовной жизни членов Царства Божия воплощена в преображенных телах, состоящих из совершенных чувственных качеств, света, звука, тепла, аромата и т. п., и это духовно-телесное целое есть абсолютная красота. Преображенные тела, как и духовная жизнь членов Царства Божия, не исключают друг друга, а насквозь взаимопроникнуты: совершенному единодушию соответствует и совершенное общение тел.

Основное условие такой интимной связи существ есть любовь к Богу большая, чем к себе, и любовь к другим существам, равная любви к себе. Грехопадение есть предпочтение своего я как целого или каких-либо частных целей своей жизни Богу и другим существам. Верховный вид такого предпочтения есть гордость лица, ставящего свое я как целое выше всего. Человеческая гордость в отличие от сатанинской не сопровождается полным отрывом от Бога, но многие черты, присущие сатанинской гордости, наличествуют в ней. Гордый человек, если он богато одарен духовно, стремится к полноте жизни не для себя только, а и для всех существ, но крайней мере для всех людей или для своих сограждан, но он хочет осуществить ее не соборным творчеством, а по своему индивидуальному плану и вкусу. Недовольство действительностью принимает у него характер божьего горчества. Уверенность в своем превосходстве и праве руководить другими приобретает характер властолюбия. Высокомерный гордый человек хочет творить свою жизнь как красивое целое, но эта красота нужна ему для самоуслаждения, а не для того, чтобы рисоваться ею перед другими людьми и вызывать их восхищение: настоящий гордец ставит себя настолько выше других людей, что не нуждается в их оценке и одобрении. В состав полноты бытия входит у гордого человека и чувственная жизнь, но под условием, например, в отношениях половой любви, чтобы другое существо беспрекословно подчинялось ему.

Если говорить о пороках и грехах, то вместе с гордостью обыкновенно находится налицо вся *saligia*, т. е. все семь грехов, считаемых смертными (*superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia* \*). В самом деле, властолюбие обыкновенно включает в себя, кроме властвования над людьми, еще и любовь к собственности как лучшему объекту властвования, а также могущественному средству для осуществления власти. Гневливость гордеца есть следствие того, что он не терпит никакого столкновения чужой воли со своею. Ненависть ко многим лицам, идеям, проявлениям жизни естественно возникает опять-таки потому, что чужая воля и чужая жизнь не следует планам и вкусам гордеца. Любовь к роскоши, сластолюбие и горлобесие (*gula*) легко могут возникнуть как следствие естественной потребности иметь в составе жизни и чувственную полноту телесного бытия, но невозможность удовлетворить ее в высоких формах, достигаемых на пути соборного творчества. Наконец, уныние (*acedia*) есть печальный конец жизни нераскаянного гордеца, который начинает свой путь энергичною деятельностью, полный веры

в себя, но, потерпев множество крушений, утрачивает вкус к жизни. В произведениях Достоевского в лице Ставрогина дан образ такого богато одаренного гордеца, находящегося в стадии уныния.

#### 4. СТАВРОГИН

Обдумывая образ Ставрогина, Достоевский писал в своих тетрадях: «Это просто тип из коренника, бессознательно беспокойный собственной типической своею силою, совершенно непосредственною и не знающею, на чем основаться. Такие типы из коренника бывают часто или Стеньки Разины, или Данилы Филипповичи или доходят до всей хлыстовщины или скопчества. Это необычайная, для них самих тяжелая непосредственная сила, требующая и ищущая, на чем устояться и что взять в руководство, требующая до страдания спокоею от бурь и немогущая пока не буревать до времени успокоения. Он уставляется, наконец, на Христе, но вся жизнь — буря и беспорядок». Такие люди «бросаются в чудовищные уклонения и эксперименты до тех пор, пока не установятся на такой сильной идее, которая вполне пропорциональна их непосредственной животной силе, — идее, которая до того сильна, что может наконец организовать эту силу и успокоить ее до елейной тишины»<sup>1</sup>.

Но Достоевского интересует не просто могущая сила; внимание его сосредоточено на силе личности, оторвавшейся от Бога и людей вследствие безмерной гордости. Его герой, «великий грешник» — «гордейший из всех гордецов и с величайшею застенчивостью относится к людям». В ранней молодости «он уверен, что будет величайшим из людей». «Необычайная гордость мальчика делает то, что он не может ни жалеть, ни презирать» людей, среди которых он живет, будучи свидетелем их порочных и мучительных отношений друг к другу. Пройдя через разврат, через «подвиг и страшные злодейства», герой Достоевского «от гордости и от безмерной надменности к людям становится до всех кроток и милостив — именно потому, что уже безмерно выше всех»<sup>2</sup>.

Образ гордеца, ставшего кротким и милостивым ко всем людям не вследствие любви к ним, а все на основании той же гордости, Достоевский не разработал художественно. Задачу эту выполнил впоследствии, не зная об этом замысле Достоевского, Лев Толстой в рассказе «Отец Сергей». У самого Достоевского образ гордеца-грешника распался на несколько разновидностей, осуществленных главным образом в личности Ставрогина, Версилова, «подростка», Ивана Карамазова.

Ставрогин — гордый человек, богато одаренный духовно, задавшийся целью развить в себе беспредельную силу, способную преодолеть всякое препятствие, и внешнее и внутреннее. Горделивое самопревознесение обособляет его от Бога и от всех людей. От Бога он удалился настолько, что отрицает Его бытие и признает себя атеистом. Обособление от людей выражается в совершенной утрате способности к индивидуальной личной любви. «Гордость и брезгливая неприступность» — таков обычный характер его отношений к людям. «Заговорите

<sup>1</sup> «Записные тетради Ф. Достоевского», 1935, изд. «Академия», стр. 108.

<sup>2</sup> Документы по истории литературы и общественности. Ф. Достоевский. М., 1922, стр. 74, 76 с.

хоть раз в жизни голосом человеческим», — говорит ему Шатов, встречая в ответ на свои исступленные речи «брезгливую светскую улыбку» или «гордый смех и взгляд».

Поставив себя на недостижимую высоту, Ставрогин никого не может полюбить индивидуально личной любовью. Шатову, который преклоняется перед ним даже и после того, как нанес ему пощечину, он «холодно» говорит: «Мне жаль, что я не могу вас любить». Проведя ночь с Лизою и увидев ее разочарование в себе, он принужден признать ее правоту: «Мучь меня, казни меня... Ты имеешь полное право! Я знал, что я не люблю тебя, и погубил тебя. Да, я оставил мгновение за собой». И Даше, которую он зовет к себе «в сиделки», задумав поселиться в кантоне Ури, он говорит: «...я вас не жалею, коли зову, и не уважаю, коли жду». Эта утрата способности личной любви ведет за собою разрушительные следствия.

Бог и все индивидуальные личности суть высшие *всеобъемлющие* абсолютные ценности. Все остальные ценности, даже абсолютные, например красота, нравственное добро, истина, суть ценности *частичные*, имеющие смысл только в связи с жизнью личности. В отрыве от личности они могут стать бесчеловечными. Кто утратил Бога и потерял способность к индивидуальной любви, для того вся система ценностей распадается на отдельные элементы, и нормальные ранги ценностей перестают для человека существовать. Человек, переживающий такую катастрофу, находится в положении тем более опасном, чем более он одарен духовно и чем большею силою он обладает. В самом деле, такой человек неизбежно вступает на путь рискованных опытов и фантастических предприятий.

Ставрогин, действительно, был высокоодарен. Это видно из того, какое влияние он имел на Шатова, Кириллова, Петра Верховенского и на всех, кто с ним вступал в общение не только в ту пору, когда самые разнообразные планы и идеологические построения роились в его уме, но и в ту пору, когда он стал впадать в уныние. Даже и в это время Шатов надеется, что Ставрогин мог бы «поднять знамя» народа-богоносца, а Петр Верховенский хочет навязать ему роль «Ивана-Царевича», чтобы именем его поднять восстание.

Дары своего духа Ставрогин не воспитал; ни к чему он не приложил настойчивого труда и даже не научился правильно выражать свои мысли, оставшись «баричем, не совсем доучившимся русской грамоте, несмотря на всю европейскую свою образованность». И неудивительно, утратив верховные ценности, Ставрогин не мог надолго увлечься ни одною из частичных ценностей настолько, чтобы серьезно поработать над нею. Шатов советует ему: «...добудьте Бога трудом», чтобы возродить свою личность и вновь понять «различие добра и зла».

Есть, впрочем, одна ценность, над которою потрудился и Ставрогин. Ни одно существо не может окончательно отказаться от стремления к абсолютной полноте жизни. Творить свою жизнь, наполняя ее богатым содержанием, — это значит также осуществлять красивую жизнь. Наиболее простая формальная слагаемая красоты, сила естественно увлекает людей, не успевших еще вследствие молодости или вообще неспособных выработать возвышенное содержание жизни. Обдумывая

роман «Житие великого грешника», Достоевский наметил упомянутый уже выше образ молодого человека, который, проведя детство в монастыре при епископе Тихоне, выходит в свет, «чтобы быть величайшим из людей». «При этом неопределенность формы будущего величия, что совершенно совпадает с молодостью. Но он (и это главное) через Тихона овладел мыслью (убеждением), что, чтобы победить весь мир, надо победить только себя. Победи себя и победишь мир»<sup>1</sup>.

Христианское учение о победе над собою, ведущей к победе над миром, имеет в виду преодоление страстей из любви к Богу и ближним, откуда возникает высокая сила духа, благостно ведущая мир к добру без нарушения свободы других существ. Прямо противоположный характер приобретает эта идея в уме гордеца: если он побеждает в себе трусость или ослепляющую бестолковую гневность, жалкую зависимость от чувственных потребностей, он развивает в себе эту силу духа ради удовлетворения своего властолюбия и превосходства над людьми, а не из любви к ним. Такова именно гордость Ставрогина. Степан Трофимович, воспитывая его и подружившись с ним, когда он был мальчиком и переходил к юношескому возрасту, «сумел дотронуться в сердце своего друга до глубочайших струн и вызвать в нем первое, еще неопределенное ощущение той вековой священной тоски, которую иная избранная душа, раз вкусив и познав, уже не променяет потом никогда на дешевое удовлетворение». Свое стремление к чему-то великому Ставрогин не наполнил никаким определенным содержанием; он задался только горделивою целью развить в себе силу, не останавливающуюся ни перед какою опасностью и не покоряющуюся никакому запрету и никакой ценности. «Я пробовал везде мою силу,— пишет он Даше.— Вы мне советовали это, «чтоб узнать себя». На пробах для себя и для показу, как и прежде во всю мою жизнь, она оказывалась беспредельною. На ваших глазах я снес пощечину от вашего брата; я признался в браке публично. Но к чему приложить эту силу — вот чего никогда не видел, не вижу и теперь».

«Николай Всеволодович,— сказано в романе после описания пощечины, нанесенной ему Шатовым,— принадлежал к тем натурам, которые страха не ведают. На дуэли он мог стоять под выстрелом 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 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 и 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 на дуэли его непременно сошлют в каторгу; тем не менее он все-таки убил бы обидчика, и без малейшего колебания». «Я, пожалуй, сравнил бы его с иными прошедшими господами, о которых уцелели теперь в нашем обществе некоторые легендарные воспоминания. Рассказывали, например, про декабриста Л-на, что он всю жизнь нарочно искал опасности, упивался ощущением ее, обратил его

<sup>1</sup> Документы по истории литературы и общественности, I. Ф. Достоевский. 1922, стр. 76.

в потребность своей природы; в молодости выходил на дуэль ни за что; в Сибири с одним ножом ходил на медведя, любил встречаться в сибирских лесах с беглыми каторжниками, которые, замечу мимоходом, страшнее медведя. Сомнения нет, что эти легендарные господа способны были ощущать, и даже, может быть, в сильной степени, чувство страха,— иначе были бы гораздо спокойнее и ощущение опасности не обратили бы в потребность своей природы. Но побеждать в себе трусость — вот что, разумеется, их прельщало. Беспрерывное упоение победой и сознание, что нет над тобой победителя — вот что их увлекало. Этот Л-н еще прежде ссылки некоторое время боролся с голодом и тяжким трудом добывал себе хлеб единственно из-за того, что ни за что не хотел подчиниться требованиям своего богатого отца, которые находил несправедливыми. Стало быть, многосторонне понимал борьбу; не с медведями только и не на одних дуэлях ценил в себе стойкость и силу характера».

«Николай Всеволодович, может быть, отнесся бы к Л-ну свысока, даже назвал бы его вечно храбрящимся трусом, петушком,— правда, не стал бы высказываться вслух. Он бы и на дуэли застрелил противника, и на медведя сходил бы, если бы только надо было, и от разбойника отбил бы в лесу — так же успешно и так же бесстрашно, как и Л-н, но зато уж безо всякого ощущения наслаждения, а единственно по неприятной необходимости, вяло, лениво, даже со скукой. В злобе, разумеется, выходил прогресс против Л-на, даже против Лермонтова. Злобы в Николае Всеволодовиче было, может быть, больше, чем в тех обоих вместе, но злоба эта была холодная, спокойная и, если можно так выразиться,— разумная, стало быть, самая отвратительная и самая страшная, какая может быть». После пощечины Ставрогин тотчас же «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. 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».

Беспредельную, согласно признанию Шатова, силу Ставрогин приобрел дорогою ценою. Свою жизнь он наполнял рискованными опытами, не склоняясь ни перед каким лицом и ни перед какими ценностями, не слушаясь никаких велений долга, обычая, приличия. Когда он был гвардейским офицером и «закутил, рассказывали о какой-то дикой разнузданности его, о задавленных рысаками людях, о зверском поступке с одною дамою хорошего общества, с которою он был в связи, а потом оскорбил ее публично. Что-то даже слишком уж откровенно грязное было в этом деле. Прибавляли сверх того, что он какой-то бретер, привязывается и оскорбляет из удовольствия оскорбить». Но в то же время он был способен и на великодушный поступок, на героический подвиг. «Правда ли,— спрашивал Ставрогина Шатов,— будто вы уверя-

ли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастною зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?» Ставрогин не ответил на этот вопрос, но он совершил это признание немного позже в письме к Даше: «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».

Как можно дойти до такого состояния? Вспомним, что перед нами гордый человек, поставивший себя выше всех людей, выше всех общественных связей и выше всех ценностей вообще. В своем гордом обособлении он испытывает свою силу и находит удовлетворение уже в том, что у него есть сила преодолеть любое препятствие и любую опасность при совершении как доброго, так и злого дела. Мало того, созданное нами царство упадочного бытия есть сложная и противоречивая смесь добра и зла: в самом отвратительном поступке есть такие положительные стороны, как находчивость, самостоятельность, свобода; и в самом благородном, высоком поступке у нас, грешных людей, всегда найдется какой-либо недостаток, дисгармония, сентиментальность, умственная ограниченность. Поэтому человек, поставивший себя выше всякой личности и всякой ценности, теряет сознание ранга ценностей и, следовательно, утрачивает различие добра и зла. Все ценности становятся внечеловеческими и даже бесчеловечными. Как Нерон, такой человек может спокойно любоваться красотой пожара, в котором гибнут люди, и даже может зажечь пожар. Но все его проявления делаются бессвязными, потому что без иерархического единства ценностей цель жизни утрачивает определенность и душа становится пустою. Когда Ставрогин дошел до такого состояния, им иногда овладевал «внезапный демон иронии», и он, как одержимый, импульсивно совершает нелепые поступки — тащит за нос Гаганова, прикусывает ухо губернатора, целует на вечере жену Липутина. Неудивительно, что лицо его иногда напоминало «маску». Связь с людьми у него настолько ослаблена, что ему кажется, будто смерть или даже большое расстояние, например от луны до земли, делает безразличными их осуждения и насмешки.

К тому времени, которое подробно описано в романе, за спиною Ставрогина было два поступка, свидетельствующие о совершенном разложении его личности: растление девочки и нелепая, хотя и в некоторых отношениях великодушная, женитьба на слабоумной хромоножке, Марье Тимофеевне Лебядкиной.

Рассказ о своем преступлении, «Исповедь», Ставрогин напечатал за границею. Дав его прочитать епископу Тихону, он хотел затем передать его во всеобщее сведение. Во вступительной части он рассказывает о нескольких своих позорных поступках: так, он украл у бедного чиновника тридцать пять рублей, все только что полученное им жалованье; заметив пропажу своего перочинного ножика, он сказал об этом хозяйке квартиры, она вообразила, что ножик взяла ее одиннадцатилетняя дочь Матреша и бросилась к венику, чтобы наказать девочку, в это время ножик нашелся на кровати, но Ставрогин скрыл это, и девочка на его глазах была жестоко высечена.

«Всякое чрезвычайно позорное, без меры унижительное, подлое и, главное, смешное положение, в каких мне случалось бывать в моей жизни,— сообщает Ставрогин в своей «Исповеди»,— всегда возбуждало во мне рядом с безмерным гневом невероятное наслаждение. Точно так же и в минуты преступлений, и в минуты опасностей жизни». «Упоение мне нравилось от мучительного сознания низости. Равно всякий раз, когда я, стоя на барьере, выжидал выстрела противника, то ощущал то же самое позорное и неистовое ощущение, а однажды чрезвычайно сильно. Сознаюсь, что часто я сам искал его, потому что оно для меня сильнее всех в этом роде. Когда я получал пощечину (а я получил их две в мою жизнь), то и тут это было, несмотря на ужасный гнев. Но если сдерживать при этом гнев, то наслаждение превысит все, что можно вообразить. Никогда я не говорил о том никому даже намеком и скрывал как стыд и позор»<sup>1</sup>. Ставрогин, очевидно, говорит о садистическом и мазохистическом сладострастии, которое постыдно и само по себе, а тем более в сочетании с позорными поступками, о которых он сообщает. Искание таких положений при ясном сознании их позорности есть глубокая степень разложения личности.

Не менее отчетливо обнаруживается распад личности Ставрогина в преступлении против девочки. Когда он растлил Матрешу и после минутного увлечения она впала в отчаяние, он понял, что она считает себя страшною преступницею, которая «Бога убила». Вместо жалости он почувствовал ненависть к ней и страх ответственности за преступление. Решив повеситься, девочка появилась на пороге комнаты и «вдруг часто закивала на меня головою,— пишет Ставрогин,— как кивают, когда очень укоряют, наивные и не имеющие манер, и вдруг подняла на меня свой маленький кулачок и начала грозить с места». «На ее лице было такое отчаяние, которое невозможно было видеть в лице ребенка». Она пошла в чулан, и Ставрогин догадался, что она повесится, но вместо помощи ей он тихо просидел более получаса, отмечая в своем сознании все впечатления; муху, которая беспокоила его, садясь ему на лицо, он «поймал, подержал в пальцах и выпустил за окно», а девочке предоставил совершить самоубийство. Увидев в щель чулана, что она висит, он ушел играть в карты; внешне он был «весел, доволен и не хандрил»; но «я знал, что я низкий и подлый трус совершенно за свою радость освобождения и более никогда не буду благородным». Для гордого человека такое сознание есть окончательная катастрофа: она образует переход от люциферианского подъема жизни к упадку, подобному тьме Аримана. Потерпев крушение своей гордости и вместе с тем не будучи в состоянии от нее отказаться, Ставрогин утратил все цели жизни; переживание ценностей в нем ослабело, и потому желания стали бессильными. Он пишет Даше, что чувства его «слишком мелки» и «желания слишком не сильны»; «из меня вылилось одно отрицание, без всякого великодушия и безо всякой силы. Даже отрицания не вылилось. Все всегда мелко и вяло».

Как герою «Сна смешного человека», Ставрогину все стало «*все равно*». Собираясь поселиться среди мрачного ущелья в кантоне Ури, он

<sup>1</sup> Документы по истории литературы и общественности, I. Достоевский, 1922, стр. 17.

говорит: «В России я ничем не связан, — в ней мне все так же чужое, как и везде». После «происшествия» с Матрешей, пишет он в «Исповеди», «мне было скучно жить до одури»; но «я бы совсем забыл» о нем, «если бы некоторое время я не вспоминал со злостью о том, как я струсил». В то время «пришла мне мысль искалечить как-нибудь жизнь, но только как можно противнее». Очевидно, Ставрогин искал себе казни, однако не под влиянием нравственного раскаяния, а вследствие мучений уязвленной гордости. «Я уже с год назад помышлял застрелиться; представилось нечто лучше. Раз, смотря на хромую Марью Тимофеевну Лебядкину», «тогда еще не помешанную, но просто восторженную идиотку, без ума влюбленную в меня втайне (о чем выследили наши), я решился вдруг на ней жениться». В глубине души, однако, сохранялся образ бедной Матрешы. После двухлетних странствований за границу Ставрогин во Франкфурте, случайно заметив карточку девочки, похожей на Матрешу, купил ее, но, правда, тут же и забыл ее в гостинице. Прошел еще год, и наступило наконец время, когда образ Матрешы стал настойчиво являться Ставрогину и сделался неотвязно мучительным. Ставрогину приснился пейзаж картины Клод Лоррена «Асис и Галатея», которую он воспринимал как «Золотой век». После этого сновидения о жизни прекрасных невинных людей, «ощущение счастья еще мне неизвестного прошло сквозь все сердце мое даже до боли», и вдруг «что-то как будто вонзилось в меня», «я увидел перед собою! (О, не наяву! Если бы это было настоящее видение!) я увидел Матрешу, исхудавшую и с лихорадочными глазами, точь-в-точь как тогда, когда стояла она у меня на пороге и, кивая мне головой, подняла на меня свой крошечный кулачок! И никогда ничего не являлось мне столь мучительным! Жалкое отчаяние беспомощного существа с несложившимся рассудком, мне грозившего (чем? что могло оно мне сделать, о Боже!), но обвинявшего, конечно, одну себя!» «Я просидел до ночи, не двигаясь и забыв время. Это ли называется угрызением совести или раскаянием, не знаю и не мог бы сказать до сих пор». С этого времени образ Матрешы с поднятым кулачком стал представляться Ставрогину «почти каждый день». «Я его сам вызывал и не могу не вызывать, хотя и не могу с ним жить».

«Духа Святого чтите, не зная его» — так определил состояние Ставрогина епископ Тихон, прочитав «Исповедь». Но он понял также, что Ставрогин, мучимый угрызениями совести, не дошел все же до раскаяния: его терзает воспоминание о зле, причиненном беззащитному ребенку, но преодолеть свою гордость, осудить себя и скромно принять чужое осуждение он не в силах. «Вы как бы уже ненавидите и презираете вперед всех тех, которые прочтут здесь описанное, и зовете их в бой,— говорит Ставрогину Тихон.— Не стыдясь признаться в преступлении, зачем стыдитесь вы покаяния?» «Вы как бы любуетесь психологиюю вашею и хватаетесь за каждую мелочь, только бы удивить читателя бесчувственностью, которой в вас нет. Что же это, как не горделивый вызов от виноватого к судьбе?» В дальнейшей беседе епископ Тихон пришел к убеждению, что трудно будет Ставрогину искренне и смиренно принять «заушение и заплевание», в особенности трудно выдержать насмешки, которые вызовет «некрасивость» преступления; «Есть преступления,—



сказал епископ, — стыдные, позорные, мимо всякого ужаса, так сказать, даже слишком уж не изящные»... В ответ на эти слова Ставрогин признался, что он сам ищет безмерного страдания, чтобы получить право «простить самому себе» и тогда освободиться «от видения». «Не пугайте же меня, не то погибну во злобе». Он понимает, что если не достигнет этой цели, то может дойти до окончательного осатанения. Вслед за этою внезапною искренностью в нем тотчас же вновь поднимается злоба и в ответ на проникновенные слова Тихона «Духа Святого чтите, не зная его» он начинает иронизировать, быстро ведя разговор к бесплодному концу.

Силы для покаяния, ведущего к перерождению характера, у Ставрогина нет, и потому угрызения совести его безысходны. Прав был Кириллов, сказавший Ставрогину после поединка его с Гагановым: «Вы не сильный человек». Разговор Ставрогина с Кирилловым после поединка становится вполне понятным лишь тому, кто читал «Исповедь». Она составляет необходимое звено романа: без нее личность Ставрогина окружена каким-то ореолом таинственности, действительно «беспредельной» силы и красоты; поэтому уныние, доводящее его до полного крушения, остается не вполне оправданным. Впервые «Исповедь» снимает с него всякий оттенок обаятельности и показывает неизбежность впадения его в уныние, в то настоящее уныние, которое, согласно христианскому мировоззрению, есть самый страшный из смертных грехов.

Уныние наступает тогда, когда человек, стоящий на ложном пути и испытавший ряд разочарований, утрачивает любовь и к личным, и к неличным ценностям; отсюда следует утрата эмоционального переживания ценностей, утрата всех целей жизни и крайнее опустошение души. Это — смертный грех удаления от Бога, от всех живых существ и от всякого добра. Грех этот сам в себе заключает также и свое наказание — безысходную тоску богооставленности.

Бессилие и пустоту, в которые впал Ставрогин, Кириллов хорошо выразил словами: «Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует». Даже такую основную деятельность, как различение чувственно воспринятой реальности и образов фантазии, он не может довести до конца. Образ Матрешки, грозящей кулачком, он считает то порождением своей фантазии, то видением. В своей богооставленности, стоя на границе земного царства бытия и сатанинского, он вступает в общение с дьяволом и опять-таки зачастую не может отличить, имеет ли дело лишь со своими мыслями и фантазиями или с подлинным дьяволом. Являющийся ему дьявол вполне соразмерен упадку его личности; «это просто маленький гаденький золотушный бесенок с насморком, из неудавшихся», как характеризует его сам Ставрогин.

Хромоножка была слабоумна, но чиста сердцем и потому даже в бреде ее были проблески прозорливости, когда она говорила Ставрогину, что он не сокол, а филин, «сова слепая», не князь, а «сыч и купчишка», и даже ясновидение во времени, когда она сказала: «не боюсь твоего ножа», «у тебя нож в кармане». Через несколько минут Ставрогин-филин бросил кучу кредиток Федьке-каторжнику и окончате-

льно подтолкнул его к убийству. Епископ Тихон, заканчивая беседу со Ставрогиным, провидел, что он бросится «в новое преступление», однако в этом преступлении уже не было силы, было только потворство злу и пренебрежение к людям. Неправильно изображает Гроссман поведение Ставрогина в последние дни его жизни, говоря, что «по приказу Ставрогина» каторжник зарезывает и поджигает, а новый Нерон любит «среди любовной оргии пылающим городом»<sup>1</sup>. Душевных сил для активного преступления, для оргии и любования пожаром у Ставрогина не было, но не было у него и физической импотентности, которую приписывает ему Вольтинский<sup>2</sup>. Он «оставил мгновение за собой», по словам Лизы, и сама она «прожила свой час на свете», но для Ставрогина весь этот эпизод был лишь слабою попыткой найти какое-либо содержание жизни. Она не удалась, и, когда обнаружилось, что Хромножка вместе с братом зарезаны, Ставрогину оставалось только признать, что он в самом деле «не ладья», а «старая, дырявая дровяная барка», годная лишь «на слом», как сказал ему Петр Степанович. Он покончил с жизнью путем повешения, т. е. тем отвратительным способом, к которому прибегают люди, находящиеся в безысходном унынии.

## 5. ИВАН ФЕДОРОВИЧ КАРАМАЗОВ

Начав с люциферовского тиганизма, Ставрогин закончил свою жизнь аримановским беспросветным мраком; освобождения от него он мог достигнуть только путем смерти. Иван Федорович Карамазов был тоже человек гордый, сильный и духовно одаренный, но гордость его глубоко отлична от ставрогинской, и весь тон его жизни иной.

О гордости Ивана Карамазова очень много упоминаний в романе по различным поводам. Она лежит в основе его стремления к независимости, в основе его упорного систематического труда, обеспечивающего его материально и социально: она выражается в его «недомолвках свысока», в его презрительном отношении к осуждаемым им людям («один гад съест другую гадину»), в присвоенном им себе праве судить, кто не заслуживает того, чтобы жить, в его идее титанически гордого человекобога.

Горделиво обособленному Ивану любовь к человеку дается с трудом, и при столкновении с его гордостью она легко улетучивается. Умный старик Федор Павлович говорит, что «Иван никого не любит». Алеша привлек было его к себе чистотою своего сердца, но как только брат коснулся раны в его душе, сказав «не ты» убил отца, он вспыхнул к нему жестокою ненавистью: «...я пророков и эпилептиков не терплю; посланников Божиих особенно, вы это слишком знаете. С сей минуты я с вами разрываю, и, кажется, навсегда». Любовь его к Катерине Ивановне имеет характер «пламенной и безумной страсти», однако «временами он ненавидел ее до того, что мог даже убить». В его любви к ней нигде не обнаруживается способность забыть о своем я. Самое признание свое в любви он высказал в припадке злости в присутствии Алеши и Хохлаковой после того, как Алеша

<sup>1</sup> Л. Гроссман. Творчество Достоевского, стр. 53.

<sup>2</sup> Книга великого гнева, стр. 32.

разоблачил гордость Екатерины Ивановны и любовь ее и брата друг к другу.

Существенное отличие Ивана Карамазова от Ставрогина состоит в том, что он сердцем и умом стоит близко к Богу. Сознание абсолютных ценностей и долга следовать им в нем настолько обострено, что он не может подменять их ценностями относительными. Совесть мучительно казнит его за всякое, также и мысленное, вступление на путь зла, и постоянные колебания между верою в абсолютное добро Божие и отрицанием добра и Бога невыносимо тягостны для него. Он понял, что если Бога и бессмертия нет, то в строении мира нет основ для добра: тогда «все позволено», даже антропофагия, и «эгоизм даже до злодейства» (пересказ его мысли Миусовым) становится самым разумным способом поведения. «Нет добродетели, если нет бессмертия», — подтвердил Иван Федорович правильность изложения Миусовым его мыслей. «Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны!» — сказал старец Зосима. — «Почему несчастен?» — улыбнулся Иван Федорович. «Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о церкви и о церковном вопросе. В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения...» — «А может ли быть он во мне решен? Решен в сторону положительную?» — продолжал странно спрашивать Иван Федорович, все с какою-то необъяснимою улыбкою смотря на старца. «Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его. Но благодарите Творца, что дал вам сердце высшее, способное такой мукой мучиться «горняя мудрствовати и горних искати, наше бо жительство на небесех есть». Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще на земле, и да благословит Бог пути ваши».

Иван Федорович встал, принял благословение от старца и поцеловал его руку.

Ум Ивана не может решить, как совместимо бытие Бога с существованием зла в мире, а совесть не может успокоиться на отрицательном решении вопроса. Он остается на полпути между атеизмом и признанием бытия Бога («принимаю Бога прямо и просто»). Но и тогда, когда он признает бытие Бога, он горделиво критикует строение мира и, как бы укоряя Бога за то, что в мире есть возмутительное зло, «почтительнейше» возвращает «Ему билет», вступает на путь «бунта» против Бога.

Горделивый титанизм Ивана Карамазова обнаруживается и в его отношении к Церкви. В поэме «Великий Инквизитор» он обрисовывает Иисуса Христа и Его учение как подлинно абсолютное добро, а Церковь — как учреждение, принижающее добро и человека. В главе о Церкви будет показано, что упреки эти одинаково задевают и католическую, и православную Церковь и по существу несправедливы.

Недоверие к Богу, к Церкви и к осуществимости абсолютного добра сочетается у Ивана Федоровича с любовью к добру, к культуре, к природе и с могучею жаждою жизни. «Пусть я не верю в порядок вещей, но дороги мне клейкие, распускающиеся весной листочки, дорого голубое небо, дорог иной человек, которого иной раз, поверишь ли, не знаешь за что и любишь, дорог иной подвиг человеческий, в который давно уже,

может быть, перестал и верить, а все-таки по старой памяти чтишь его сердцем». «Я хочу в Европу съездить, Алеша, отсюда и поеду; и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними, в то же время убежденный всем сердцем моим, что все это давно уже кладбище и никак не более».

Выслушав поэму «Великий Инквизитор», Алеша ужаснулся неверию Ивана в смысл жизни. «Как же жить-то будешь? — воскликнул он. — С таким адом в груди и в голове... убьешь себя сам, а не выдержишь!» — «Есть такая сила, что все выдержит, — с холодной усмешкою проговорил Иван. — Сила низости карамазовской». Презрительный скептицизм его особенно ясно обнаружился в беседе с братом Дмитрием. Находясь уже в тюрьме, Дмитрий жадно искал оправдания своей восторженной веры в Бога; сбиваемый с толку Ракитиным, он хотел у умного ученого Ивана «в роднике водицы испить». Но Иван молчал, и, лишь когда Дмитрий сказал «стало быть, все позволено?», Иван ответил: «Федор Павлович, папенька наш, был поросенок, но мыслил он правильно». Дмитрий был прав, говоря, что «это уже почище Ракитина».

Для любви к конкретной индивидуальной личности у такого горделивого скептика нет способности. Того скромного добра, которым мы окружены со всех сторон и без которого жизнь была бы невозможна, он не видит. «Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних». Именно от лица Ивана Достоевский высказывает приведенные выше соображения о том, как трудна индивидуальная личная любовь.

Все строение мира и течение событий в нем, согласно христианскому мировоззрению, имеет такой характер, что нравственное зло рано или поздно ведет за собою имманентное, внутреннее наказание. Презрение Ивана к людям и даже к отцу и к брату Дмитрию в сочетании с неверием в добро и тезисом «все позволено» повлекли за собою страшные удары, чувствительные особенно для гордости Ивана. Смердяков подхватил тезис «все позволено» и стал замышлять убийство Федора Павловича Карамазова. Заявление Ивана при отъезде в Москву: «Видишь... в Чермашню еду», — вполне убедили Смердякова, что Иван хочет, чтобы отец его был убит, и он выразил это словами: «С умным человеком и поговорить любопытно». Не доводя до отчетливого сознания смысл всех слов Смердякова и значение своих поступков, Иван Федорович, выезжая в Москву, прошептал про себя: «Я подлец!»

Когда Федор Павлович был убит и Дмитрий арестован по подозрению в этом убийстве, унижительное для гордости Ивана Федоровича положение стало еще более мучительным. Теперь ему окончательно приходилось признать, что он своим отъездом помог создать обстановку, благоприятную для убийства. И если убил Смердяков, то он был подстрекателем к убийству и соучастником в нем. Главным образом отсюда у Ивана возникает бессознательное стремление поверить тому,

что именно Димитрий — убийца. Когда Смердяков в первом разговоре своем с Иваном уверил его, что он не стал бы рассказывать ему о своем умении представиться больным падучею, если бы задумал убийство, Иван поторопился поверить ему и даже сказал, что не покажет в суде об этом умении его, и ему посоветовал не показывать; в ответ Смердяков пообещал: «И я-с всего нашего с вами разговору тогда у ворот не объявлю». Это обидное обещание Иван пропустил мимо ушей, «главное, он чувствовал, что действительно был успокоен, и именно тем обстоятельством, что виновен не Смердяков, а брат его Митя, хотя, казалось бы, должно было выйти напротив. Почему так было — он не хотел тогда разбирать, даже чувствовал отвращение копаться в своих ощущениях. Ему поскорее хотелось как бы что-то забыть».

Вторая беседа со Смердяковым была еще унижительнее для Ивана Федоровича. Тон Смердякова был «непочтительный», даже «надменный»; он прямо угрожал Ивану, что в случае неблагоприятных показаний его в суде и он расскажет о словах Ивана «в Чермашню еду». Выйдя от Смердякова, Иван Федорович думал про себя: «Да, конечно, я чего-то ожидал, и он прав...» «И ему опять в сотый раз припомнилось, как он в последнюю ночь у отца подслушивал к нему с лестницы, но с таким уже страданием теперь припомнилось, что он даже остановился на месте как пронзенный: «Да, я этого тогда ждал, это правда. Я хотел, я именно хотел убийства! Хотел ли я убийства, хотел ли? Надо убить Смердякова!.. Если я не смею теперь убить Смердякова, то не стоит и жить!..»

Зайдя к Катерине Ивановне и высказав ей свои мучения, Иван Федорович тотчас же успокоился, когда она прочла ему «пьяное» письмо Димитрия с угрозой убить отца. Эту угрозу он принял за «математическое доказательство» того, что брат исполнил ее. Однако вслед за этим отношения между Катериною Ивановною и Иваном «обострились до крайней степени; это были какие-то два влюбленные друг в друга врага». И Димитрия Иван стал ненавидеть «с каждым днем все больше и больше не за возвраты к нему Кати, а именно за то, что он убил отца». Без сомнения, и Катерина Ивановна, и горделивый богоборец в глубине души чувствовали, что ум — подлец — выбирает те стороны фактов, которые говорят в нашу пользу, и пренебрегает теми сторонами их и доводами, которые невыгодны. Для гордого человека сознание своей лживости — невыносимо унижительная мука. За несколько дней до суда он предложил Димитрию план бегства и вдруг неожиданно узнал, что сама Катерина Ивановна, несмотря на представленное ею «математическое доказательство» вины Димитрия, тайком побывала у Смердякова, значит, подумывала, не он ли убийца.

Доведенный уже до болезни мучениями и совести, и уязвленной гордости, Иван Федорович бросился к Смердякову и в этом третьем свидании с ним был замучен до конца. Смердяков презрительно обвинил его в подстрекательстве: «Вы убили, вы главный убивец и есть, а я только вашим приспешником был, слугой, Личардой верным, и по слову вашему дело это и совершил». Видя растерянность Ивана, Смердяков напомнил ему его теории: «Все тогда смелы были-с, «все, дескать, позволено», говорили-с, а теперь вот как испугались!» Закончил он характеристикой Ивана: «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. Не захотите вы жизнь навеки испортить, такой стыд на суде приняв. Вы, как Федор Павлович, наиболее-с, из всех детей наиболее на него похожи вышли, с одною с ними душою-с».— «Ты не глуп»,— проговорил Иван как бы пораженный; кровь ударила ему в лицо. «От гордости вашей думали, что я глуп»,— ответил ему Смердяков и передал ему 3000 рублей, вынутые из пакета убитого им Федора Павловича.

Самое страшное унижение для гордости Ивана Карамазова заключалось в том, что в Смердякове он нашел карикатурное изображение самого себя. Смердяков — воплощение последовательного развития «просвещения» (Aufklärung), ведущее к плоскому «рационализму». Иван еще терзается сомнениями, не доверяя мистическому опыту, который открывает бытие Бога, Царства Божия, бессмертия и абсолютного добра, а Смердяков уже отверг все глубинные начала и признает лишь повседневный опыт, открывающий только плоскую поверхность бытия, «вещи» — тарелки, столы, хлеб и т. п.; поэтому все цели жизни, доступные его уму, сводятся к земному благополучию и к удовлетворению его мелкого самолюбия. Фамильярный тон, появившийся у Смердякова, был выражением его убеждения в том, что Иван и он, как «умные люди», оба идут по одному и тому же пути. Раздражение, нараставшее в душе Ивана Федоровича, стало вдруг понятным ему, когда накануне отъезда он увидел Смердякова на скамейке у ворот и «с первого взгляда на него понял, что и в душе его сидел лакей Смердяков и что именно этого-то человека и не может вынести его душа». В душе своей Иван носил одновременно и Христа, и подобие Смердякова. Находясь в таком состоянии, он почувствовал, что «потерял все свои концы».

Мучительные колебания раздвоенного человека создают в нем отталкивание от действительности и ослабленное восприятие реальности. Когда Смердяков сознался в своем преступлении, Иван «пролепетал» ему: «Я боюсь, что ты сон, что ты призрак предо мной сидишь?» Вернувшись от Смердякова домой, он пережил кошмарное явление черта и длинную беседу с ним, в которой черт преподносил ему главным образом его же старые мысли. По-видимому, это общение с дьяволом, пережитое им не в первый раз, имело характер не столько видения, сколько галлюцинации<sup>1</sup>. Она не возникла бы и даже дальнейшее развитие болезни, может быть, оборвалось бы, если бы Иван Федорович сохранил тот подъем духа, который явился у него при совершении доброго дела спасения замерзшего пьяного мужика. Устроив его, он подумал, не пойти ли тотчас к прокурору и все объявить ему, но потом раздумал, отложил на завтра, «и странно», пишет Достоевский: «почти вся радость, все довольство его собою прошли в один миг». Войдя в свою комнату, он стал переживать мучительный кошмар. Пришел Алеша, «чистый херувим», и освободил брата от дьявольского наваждения. Иван рассказал Алеше, как дьявол характеризовал его муки: «Ты идешь совершить подвиг добродетели, а в добродетель-то

<sup>1</sup> О различии между галлюцинацией и видением см. мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

и не веришь — вот что тебя злит и мучает, вот отчего ты такой мстительный». «Ты, говорит, из гордости идешь, ты станешь и скажешь: «это я убил, и чего вы корчитесь от ужаса, вы лжете! Мнение ваше презираю, ужас ваш презираю» — это он про меня говорит, и вдруг говорит: «А знаешь, тебе хочется, чтоб они тебя похвалили: преступник, дескать, убийца, но какие у него великодушные чувства, брата спасти захотел и признался». «Вот это так уж ложь, Алеша! — вскричал вдруг Иван, засверкав глазами.— Я не хочу, чтобы меня смерды хвалили».

Уложив Ивана спать, Алеша лег в его комнате на диване. «Засыпая, он помолился о Мите и об Иване. Ему становилось понятною болезнь Ивана: «Муки гордого решения, глубокая совесть. Бог, Которому он не верил, и правда Его одолевали сердце, все еще не хотевшее подчиниться». «Да,— неслось в голове Алеши, уже лежавшей на подушке,— да, коль Смердяков умер, то показанию Ивана никто уже не поверит; но он пойдет и покажет». Алеша тихо улыбнулся. «Бог победит! — подумал он.— Или восстанет в свете правды, или... погибнет в ненависти, мстя себе и всем за то, что послужил тому, во что не верит»,— горько прибавил Алеша и опять помолился за Ивана».

Мыслями Алеши Достоевский объяснил драму Ивана, и все мое изложение имело целью лишь подтвердить правильность его мыслей деталями. Достоевский не рассказывает о судьбе Ивана Федоровича после болезни, но можно быть уверенным, что она противоположна судьбе Ставрогина. Старец Зосима правильно предсказал, что мука его «никогда не решится в отрицательную сторону», потому что сердце его способно «горняя мудрствовати и горних искати, наше бо жительство на небесех есть». Также и отец Паисий, вероятно, имел в виду Ивана, когда говорил Алеше: «И отрекшиеся от христианства, и бунтующие против него в существе своем сами того же самого Христова облика суть и таковыми же и остались, ибо до сих пор ни мудрость их, ни жар сердца их не в силах были создать иного высшего образа человеку и достоинству его, как образ, указанный древле Христом».

Титанический бунт Ивана Карамазова, горделиво возвращавшего Богу билет за то, что Бог сотворил мир не так, как, по его мнению, следовало бы устроить его, соответствует тому титанизму, который был в XIX веке широко распространен в Европе и в умах наших связывается прежде всего с именем Байрона<sup>1</sup>. В основе этого течения почти всегда лежит гордость, ослепляющая человека настолько, что он отвергает понятие греха и не видит вины своей и всех других земных существ, из которой естественно и необходимо вытекают все бедствия нашей жизни. «Страдание есть, виновных нет»,— думал Иван Карамазов и пришел к «бунту». Сам Достоевский прошел через ту же критику и то же «горнило сомнений», которое переживали поэты титанизма, но величие его в том, что он наметил положительный выход из этого духовного кризиса: не теряя из виду трудности решения загадок бытия, он пришел к христианской вере в Бога, в бессмертие и к признанию в осуществимость абсолютного добра, согласно идеалу Христа, в Царстве Божием. Особенно ценно то, что он отчетливо наметил то видоизменение

<sup>1</sup> См. ценную книгу V. Černý «Essai sur le titanisme dans la poésie romantique occidentale entre 1815 et 1850». Orbis, Prague, 1935.

христианства, которое единственно способно удовлетворить запросы титанического духа: в образах старца Зосимы, Макара Ивановича и Алеши он рисует христианство как подлинно религию *любви*, которая поэтому есть религия *свободы и терпимости*.

Преодолев в самом себе титаническую борьбу с Богом, Достоевский сохранил понимание высоких сторон этого явления. «Словом «байронист» браниться нельзя,— говорит он в «Дневнике Писателя».— Байронизм хоть был и моментальным, но великим, святым и необходимым явлением в жизни европейского человечества, да чуть ли не в жизни и всего человечества. Байронизм появился в минуту страшной тоски людей, разочарования их и почти отчаяния». «Это была новая и неслыханная еще тогда муза мести и печали, проклятия и отчаяния. Дух байронизма вдруг пронесся как бы по всему человечеству, все оно откликнулось ему. Это именно был как бы отворенный клапан; по крайней мере, среди всеобщих и глухих стонов, даже большею частью бессознательных, это именно был тот могучий крик, в котором соединились и согласились все крики и стоны человечества» (1877, декабрь, II).

К титаническому богоборчеству приводит гордость, но она руководится при этом в значительной мере благородными мотивами. В Иване Карамазове Достоевский показал именно то видоизменение гордости, в котором обнаруживается высокий положительный источник этой страсти: сознание достоинства личности и абсолютной ценности ее. В тварном мире личность есть высшая ценность; жизнь, наполненная защитой и культивированием этой ценности, однако оторванная от такой же ценности других личностей, может содержать в себе проявления высокогородства, но может иметь следствием и страшнейший вид зла — ненависть к Богу, которая ведет из области земного бытия в сатанинское царство. Искажение высших начал создает наихудшие виды зла (*corruptio optimi pessima*). Испытание соблазнами гордости есть последняя ступень очищения сердца на пути к Царству Божию.

## 6. ВЕРСИЛОВ

Андрей Петрович Версиллов — гордый человек, не менее высокоодаренный, чем Ставрогин и Иван Карамазов. Ему особенно свойственно тонкое понимание людей и умение быть обаятельным, если почему-либо он захочет привлечь к себе человека. Его отношение к Богу интересно характеризует Васин: «Это очень гордый человек», «а многие из очень гордых людей любят верить в Бога, особенно несколько презирающие людей. У многих сильных людей есть, кажется, натуральная какая-то потребность — найти кого-нибудь или что-нибудь, перед чем преклониться». «Тут причина ясная: они выбирают Бога, чтоб не преклоняться перед людьми,— разумеется, сами не ведая, как это в них делается: преклониться пред Богом не так обидно. Из них выходят чрезвычайно горячо верующие,— вернее сказать, горячо желающие верить; но желания они принимают за самую веру. Из таких особенно часто бывают под конец разочаровывающиеся».

Во время длительного пребывания за границею Версиллов, по словам старика князя Сокольского, «всех измучил» проповедью веры в Бога,



«там в католичество перешел», носил вериги (I, II, 3). В беседе со своим сыном «подростком» Аркадием Макаровичем Долгоруким он сам рассказал, что был в его жизни период, когда он задался мыслью мучить себя дисциплиной «вот той самой, которую употребляют монахи. Ты постепенно и методической практикой одолеваешь свою волю, начиная с самых смешных и мелких вещей, а кончаешь совершенным одолением воли своей и становишься свободным».

Когда Версилов сказал, что Западной Европе «суждены страшные муки, прежде чем достигнуть Царствия Божия», Аркадий стал расспрашивать его, проповедовал ли он Бога. «Я тогда еще ничего не проповедовал,— ответил Версилов,— но о Боге их тосковал, это — правда. Они объявили тогда атеизм... одна кучка из них, но это ведь все равно; это лишь первые скакуны, но это был первый исполнительный шаг — вот что важно. Тут опять их логика; но ведь в логике и всегда тоска. Я был другой культуры, и сердце мое не допускало того. Эта неблагодарность, с которою они расставались с идеей, эти свистки и комки грязи мне были невыносимы. Сложность процесса пугала меня. Впрочем, действительность и всегда отзывается сапогом, даже при самом ярком стремлении к идеалу, и я, конечно, это должен был знать; но все же я был другого типа человек: я был свободен в выборе, а они — нет, и я шутка, за них плакал, плакал по старой идее и, может быть, плакал настоящими слезами, без красного слова». «Вы так сильно веровали в Бога?» — спросил я недоверчиво. «Друг мой, это — вопрос, может быть, личный. Положим, я и не очень веровал, но все же я не мог не тосковать по идее». «Сердце мое решало всегда, что невозможно» человеку жить без Бога, «но некоторый период, пожалуй, возможен». Тут Версилов полически нарисовал картину любви друг к другу людей, осиротевших без Бога, и заканчивается она, как у Гейне, видением «Христа на Балтийском море» и «тут раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения».

В этой же беседе Версилов рассказал свой сон о «золотом веке» в связи с картиною Клода Лоррена «Асис и Галатей» (политическая утопия эта находилась сначала в «Исповеди» Ставрогина, но, когда она была выпущена из «Бесов», Достоевский перенес часть ее в «Подростка»). «Тогда,— рассказывал Версилов,— особенно слышался над Европой как бы звон похоронного колокола. Я не про войну лишь одну говорю и не про Тюильри». «Да, они только что сожгли тогда Тюильри... О, не беспокойся, я знаю, что это было «логично», и слишком понимаю неотразимость текущей идеи, но, как носитель высшей русской культурной мысли, я не мог допустить того, ибо высшая русская мысль есть всепримирение идей».

Особенно замечательны мысли Версилова о русском дворянстве и русской духовной аристократии. «У нас создан веками какой-то, еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире,— тип всемирного боления за всех». «Он хранит в себе будущее России. Нас, может быть, всего только тысяча человек — может, более, может, менее,— но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу». «Заметь себе, друг мой, странность: всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству

единственно под тем лишь условием, что останется наиболее французом, равно — англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, т. е. гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет — как нигде. Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и тем самым наиболее русский, тем самым я — настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль». «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия»: «Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и согласись, мой друг, знаменательный факт, что вот уже почти столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы. А им? О, им суждены страшные муки прежде, чем достигнуть царствия Божия». «В Европе этого пока еще не поймут. Европа создала благородные типы француза, англичанина, немца, но о будущем своем человеке она еще почти ничего не знает. И, кажется, еще пока знать не хочет. И понятно: они не свободны, а мы свободны».

Все эти идеи остаются в области любви к дальнему и любви к неличным ценностям. Что же касается ближних, Версилов горделиво, высокомерно и презрительно обособляется от них, кроме тех случаев, когда, увлеченный проповедью своих идей или творчеством своей жизни, он инстинктивно стремится быть обаятельным. «Любить людей так, как они есть, невозможно, — говорит он подростку, — и, однако же, должно. И потому делай им добро, скрепя свои чувства, зажимая нос и закрывая глаза (последнее необходимо)». «Люди по природе своей низки и любят любить из страха; не поддавайся на такую любовь и не переставай презирать. 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 же сам и создал в душе своей, — (другими словами, себя самого создал и к себе самому любовь), — и которого поэтому никогда и не будет на самом деле». Такое устройство мира, говорит Версилов, «глуповато, но тут не моя вина; а так как при мироздании со мной не справлялись, то я и оставляю за собою право иметь на этот счет свое мнение». Подобно Ивану Карамазову и многим другим гордым людям, Версилов думает, что, если бы он творил мир, он выполнил бы это дело лучше, чем Бог.

Свое скептическое недоверие к добру в человеке Версилов обнаруживает даже в отношении к людям, которых он, насколько может, любит, — к подростку, которому он не объяснил вовремя сущность его отношений к молодому князю Сокольскому, опасаясь «вместо моего пылкого и честного мальчика негодяя встретить», к Ахмаковой, которую он безумно любит и видит в ней все совершенства и в то же время подозревает в ней развратность и всевозможные пороки.

Несмотря на все стремления к добру, отношения Версилова к близким ему людям складываются так, как изображает их подросток.

«Живет лишь один Версилов, а все остальное, кругом него, все, с ним связанное, прозябает под тем непременным условием, чтоб иметь честь питать его своими силами, своими живыми соками». Мать подростка, гражданская жена Версилова Софья Андреевна, во время, изображенное подробно в романе, «работала, сестра тоже брала шитье; Версилов жил празднично, капризился и продолжал жить со множеством прежних довольно дорогих привычек». Вся семья жила в это время на средства Татьяны Павловны, дальней родственницы, которая втайне, по-видимому, всю жизнь любила Версилова. Когда от связи с Софьей Андреевной родился сын Аркадий, «мать была еще молода и хороша, а стало быть, нужна Версилову, а крикун ребенок, разумеется, был всему помехою, особенно в путешествиях»; поэтому «для комфорта Версилова» ребенка отдали на воспитание в чужую семью.

Софья Андреевна была в молодости крепостною Версилова. Восемнадцати лет она вышла замуж за крепостного пятидесятилетнего Макара Ивановича Долгорукого. Через полгода приехал в свое имение двадцатипятилетний, только что овдовевший Версилов, и тут у него началась связь с Софией Андреевной. «Согрешив, они тотчас покаялись». «Версилов рыдал на плече Макара Ивановича, которого нарочно призвал для сего случая в кабинет»; он дал Макару Ивановичу «дворянское обещание» жениться после его смерти на Софии Андреевне и уехал из своего имения, взяв ее с собою.

Любовь Версилова к Софии Андреевне похожа на отношения Ставрогина к Даше. Сделав предложение Ахмаковой и отправляясь на свидание с нею, Версилов говорит Софии Андреевне: «Соня, я хоть и исчезну теперь опять, но я очень скоро возвращусь, потому что, кажется, забуюсь. Забуюсь — так кто же будет лечить меня от испуга, где же взять ангела, как Соню?» Когда через минуту он ударил о печь икону, завещанную ему Макаром Ивановичем, и опрометью бросился из комнаты, Татьяна Павловна успокаивала Софию Андреевну: «Дай ему, блажнику, еще раз последний погулять-то. Состарится — кто ж его тогда, в самом деле, безногого-то, нянчить будет, кроме тебя, старой няньки? Так ведь прямо сам и объясняет, не стыдится...» Предсказание ее исполнилось очень скоро, когда на следующий день Версилов едва не застрелил Ахмакову и, желая покончить с собою, ранил себя в плечо. «Пролежал он довольно долго, — рассказывает подросток, — у мамы, разумеется». «Мама сидит около него; он гладит рукой ее щеки и волосы, и с умилением засматривает ей в глаза. О, это — только половина прежнего Версилова; от мамы он уже не отходит и уж никогда не отойдет более. Он даже получил «дар слезный», как выразился незабвенный Макар Иванович в своей повести о купце». «С нами он теперь совсем простодушен и искренен, как дитя, не теряя, впрочем, ни меры, ни сдержанности и не говоря лишнего. Весь ум его и весь нравственный склад его остались при нем, хотя все, что было в нем идеального, еще сильнее выступило вперед». В Великом посту он начал даже говеть, два дня готовился к исповеди и причастию, однако «что-то не понравилось ему в наружности священника, в обстановке; но только он воротился и вдруг сказал с тихою улыбкою: «Друзья мои, я очень люблю Бога, но — я к этому не способен».

Каков основной тон жизни Версилова? Версиров — человек незаурядный, но все свои силы он направляет на творчество своей жизни как красивой игры. Ко времени, описанному в романе, он успел прожить три довольно значительных состояния. Он любит красоту и в себе, и вокруг себя, во всем «любит меру» и, может быть, сохраняет ее в своем поведении потому, что почти никогда не отдается своим чувствам и переживаниям сполна. Много раз упоминает об этом подросток, например он рассказывает об одной из особенно «откровенных» и взволнованных бесед Версирова: «он говорил с грустью, и все-таки я не знал, искренно или нет. Была в нем всегда какая-то складка, которую он ни за что не хотел оставить». Передав рассказ Версирова о Макаре Ивановиче и своей жене, подросток замечает: у него «была подлейшая замашка из высшего тона: сказав (когда нельзя было иначе) несколько преумных и прекрасных вещей, вдруг кончить нарочно какою-нибудь глупостью»; «слышать его — кажется, говорит очень серьезно, а между тем про себя кривляется или смеется». «Я могу чувствовать преудобнейшим образом два противоположных чувства в одно и то же время», — говорит сам Версиров про себя. О том, как он рыдал на плече Макара Ивановича, он говорит: «я, конечно, ломался, но я ведь тогда еще не знал, что ломаюсь»; «я хоть и представлялся, но рыдал совершенно искренно». В детстве подросток видел Версирова только один раз короткое время, и сразу был покорен его красотой и игрою на домашнем спектакле в роли Чацкого, в которой Версиров особенно хорошо крикнул: «Карету мне, карету!»

Выиграв в суде в споре с молодым князем Сокольским процесс о наследстве, Версиров получил от подростка частное письмо завещателя, из которого следовало, что воля его противоположна решению суда. Письмо это не имело юридической силы и могло быть уничтожено Версировым так, что никто, кроме сына, о нем не знал бы. Однако Версиров тотчас отказался от наследства. По мнению Васина, он «даже при самом щекотливом взгляде на дело мог бы оставить себе часть выигранного наследства», «поступок был бы не менее прекрасным, но единственно из прихоти гордости случилось иначе»; Версирову понадобился «некоторый как бы пьедестал». Старый князь Сокольский, восхищаясь поступком Версирова, заметил: «вот этим-то он, мне кажется, и женщин побеждал, вот этими-то чертами». Молодой Сокольский говорил, что он «бабий пророк».

Ничему не отдаваясь, но всего требуя для себя, гордый человек подвергается особенно тяжкому испытанию, если случится ему полюбить женщину, которая не отдается ему жертвенно и беспрекословно и стремится сохранить хоть какую-нибудь самостоятельность. Такова была история любви Версирова к Екатерине Николаевне Ахмаковой. Как это часто бывает с гордыми людьми, любовь его была вместе с тем и ненавистью. Достоевский дал яркое и мастерское изображение этой *haine dans l'amour* \* в письме Версирова к Ахмаковой и в двух его свиданиях с нею.

Кощунственный поступок Версирова, расколовшего икону ударом о печь, был совершен им в состоянии раздвоения и одержимости. В день

погребения Макара Ивановича, совпавший с днем рождения Софии Андреевны, он пришел к ней с красивым букетом живых цветов. Он сознавал свой долг исполнить данное Макару Ивановичу «дворянское обещание» жениться после смерти его на Софии Андреевне и тем не менее сделал предложение Ахмаковой и собирался отправиться на свидание с нею. Находясь в состоянии мучительного раздвоения, он, неся букет, несколько раз хотел «бросить его на снег и растоптать ногой». «Знаете, мне кажется, что я точно раздваиваюсь,— описал он сам свое состояние.— 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. Бог знает зачем, т. е. как-то нехотя хотите, сопротивляясь, из всех сил хотите». На похороны Макара Ивановича он не пришел именно потому, что боялся совершить в состоянии раздвоения какой-либо нелепый поступок, и, рассказывая об этом, он почувствовал влечение расколоть икону. Когда он совершил этот безумный поступок, «его бледное лицо вдруг все покраснело, побагровело». Сама эта внешность его показывает, что в нем действовало как бы два борющихся друг с другом существа. Уважение к Макару Ивановичу, любовь-жалость и что-то вроде сыновней любви к Софии Андреевне и долг чести, с одной стороны, а с другой стороны, могучая страсть к Ахмаковой создали в его подсознании условия для того, чтобы злая сила овладела частью его тела и привела к безумному проявлению одержимости. Это патологическое состояние тем легче могло осуществиться в нем, что весь тон его жизни имел характер игры и связанного с нею раздвоения.

Любовь-ненависть Версилова закончилась попыткой самоубийства. Версилов ранил себя в плечо и не прострелил сердца только потому, что Аркадий оттолкнул его руку. Пережитое им потрясение усилило добрые стороны его природы. От уныния, которое загубило Ставрогина, он был избавлен благодаря тому, что в душе его никогда не стиралось различие между добром и злом и, в отличие от Ивана Карамазова и Раскольникова, он никогда не доходил до теории «все позволено».

## 7. РАЗНООБРАЗИЕ ГОРДЫХ ХАРАКТЕРОВ

Даже идеально совершенная, вполне осуществленная в Царстве Божием индивидуальность личности равноценна с другими личностями. Поэтому самопревознесение ее было бы нарушением ранга ценностей. Тем очевиднее зло горделивого самопревознесения в несовершенном земном состоянии человека. Зло это проявляется в крайне различных формах в зависимости от различия несовершенств разных личностей, от других черт их характера, от их опыта и т. п. условий. Подробно была рассмотрена выше судьба таких гордых людей, как Ставрогин, Иван Карамазов, Версилов. Не менее подробно рассмотрено мною в книге «Условия абсолютного добра» титаническое восстание Раскольникова против правды Божией и крушение его. Здесь только кратко будет намечено еще разнообразие форм гордости с целью отдать себе отчет в том, насколько эта черта характера привлекала к себе внимание Достоевского.

В истории дуэли Артемия Павловича Гаганова со Ставрогиным великолепно обрисована мечтательность и глупость, в связи с которою гордость приобретает характер нелепой надменности. Характерная для гордости ненависть к каким бы то ни было высшим началам, обязывающим к преклонению перед ними, выражается в малокультурной среде в цинически упрощенном отношении ко всем величайшим событиям жизни человека — к рождению, браку, смерти. Прекрасно изображено это явление в форме контраста между отношением акушерки Виргинской и Шатова к появлению на свет ребенка («Бесы»). Правда, бывают случаи, когда гордый человек обладает настолько чуткою душою, что не может отвергнуть бытия высшего начала и приходит к вере в Бога, предпочитая, как сказал Васин о Версилове, поклониться Богу, чем человеку. Но очень часто гордость побуждает понимать высшее начало не как живого личного Бога, а как неличный принцип и строить при этом пантеистическое миропонимание. Грубо, но метко сказал Буренин, что предмет веры таких людей — «великое, безликое — гордое, безмордое».

Есть еще другие искажения религиозных начал, производимые гордостью, — подмена религии любви фанатизмом, или изуверством, или аскетизмом, превратившимся из средства в цель, или обрядоверием, или болезненным сосредоточением внимания на царстве сатанинского зла, и все это проникнутое ненавистью ко всем инаковерующим. Эти черты все вместе сжато и ярко выражены в нескольких сценках из жизни о. Ферапонта (см. о нем главу «О природе сатанинской» в моей книге «Условия абсолютного добра»), ненавидевшего старца Зосиму («Братья Карамазовы»).

Подмена идеи Богочеловека идеею человекобога в большинстве случаев тоже есть следствие гордыни. У Кириллова («Бесы»), человека с чистым сердцем и душою, открытою добру, эта идея возникла не столько от гордости, сколько вследствие спутанности «коротеньких мыслей» его при попытках осознать и выразить в понятиях конечную цель обожения твари, ведущего к совершенной положительной свободе. Лицам, которым под влиянием позитивизма и рассудочной философии становится чуждым мистический опыт, судьба Кириллова кажется субъективным порождением фантазии Достоевского. Масарик выражал сомнение в том, чтобы возможно было самоубийство, использованное самим самоубийцею для скрyтия преступления революционеров. Если бы он познакомился с воспоминаниями Л. Тихомирова, он узнал бы, что в истории русского революционного движения такой факт был. Действительность, по словам Достоевского, изобилует явлениями, гораздо более невероятными, чем вымыслы фантазии.

Изображая гордую женскую натуру, Достоевский особенно выделил мучения и искажения души, производимые оскорблением женской чести. Настасья Филипповна, воспитанница Тоцкого, мечтательная девушка, в ранней молодости была соблазнена своим воспитателем, опытным сластолюбцем, и очутилась в положении наложницы его. Душа ее так изъязвлена, что каждое прикосновение к ней вызывает бурную реакцию, граничащую с безумием и чаще всего имеющую характер мазохистического самоистязания. Когда князь Мышкин сделал ей предложение и в это же время ввалился в ее квартиру Рогожин, ведя за собою пьяную

компанию и неся в руках сотню тысяч, Настасья Филипповна в присутствии Тоцкого, генерала Епанчина и Гани, за которого Тоцкий хотел выдать ее замуж, дав 75 000 приданого, выворачивает свою душу наизнанку: не желая губить «младенца» и называя себя «уличною»; она отказывается от предложения князя: «Нет, лучше простимся по-доброму, а то ведь я и сама мечтательница», «давно мечтала, еще в деревне у него пять лет прожила одна-одинехонька; думаешь-думаешь бывалото, мечтаешь-мечтаешь — и вот все такого, как ты, воображала; доброго, честного, хорошего и такого же глупенького, что вдруг придет да и скажет: «Вы не виноваты, Настасья Филипповна, а я вас обожаю...» Да так бывало размечтаешься, что с ума сойдешь... А тут приедет вот этот; месяца по два гостил в году, опозорит, разобидит, распалит, развратит, уедет,— так тысячу раз в пруд хотела кинуться, да подла была, души не хватало; ну, а теперь... Рогожин, готов?» и она отправилась с рогожинскою компаниею кутить в Екатерингоф».

То соглашаясь идти под венец с князем, то убегая в последнюю минуту от него к Рогожину, она доводит Рогожина до преступления и князя до возврата душевной болезни. Никакому здоровому чувству она отдаться не может; правильно говорит ей Аглая: вы «могли полюбить только один свой позор и непрерывную мысль о том, что вы опозорены и что вас оскорбили. Будь у вас меньше позору или не будь его вовсе, вы были бы несчастнее...» Еще ужаснее то, что она совершает поступки, резко противоположные ее характеру. В действительности она «деликатна», «стыдлива и нежна», но, уверив себя самое, что она — «низкая», она хочет доказать это и князю Мышкину. Князь говорит Аглае, что «ей непременно, внутренно хотелось сделать позорное дело, чтобы самой себе сказать тут же: «Вот ты сделала новый позор, стало быть, ты низкая тварь!» Она даже стилизует свое поведение так, что придает себе вид циничной и дерзкой кокетки, например совершает в Павловском парке нахальную выходку против Евгения Павловича, чтобы скомпрометировать его в глазах семейства Епанчиных.

Князь Мышкин в первый день знакомства с Настасьей Филипповной понял, как изранена душа ее. Сделав ей предложение, он говорит ей: «За вами нужно много ходить, Настасья Филипповна. Я буду ходить за вами».

Ранена душа и у Грушеньки, но сила сопротивления ее велика и агрессивна. Ее соблазнил офицер еще семнадцатилетнею девушкою и тотчас же бросил. Пять лет после этого питала она свою душу мстительною злобою. «Сижу да рыдаю,— рассказывает она Алеше,— ночей напролет не сплю — думаю: «И уж где же он теперь, мой обидчик? Смеется, должно быть, с другою надо мною, и уж я ж его, думаю, только бы увидеть его, встретить когда; то уж я ж ему отплачу, уж я ж ему отплачу!» Ночью в темноте рыдаю в подушку и все это передумаю, сердце мое раздираю нарочно, злобой его утоляю: «Уж я ж ему, уж я ж ему отплачу!» Так, бывало, и закричу в темноте. Да как вспомню вдруг, что ничего-то я ему не сделаю, а он-то надо мной смеется теперь, а может, и совсем забыл и не помнит, так кинусь с постели на пол, зальюсь бессильною слезой и трясусь-трясусь до рассвета. Поутру встану злее собаки, рада весь свет проглотить. Потом,

что ж ты думаешь, стала я капитал копить, без жалости сделалась, растолстела — поумнела, ты думаешь, а? Так вот нет же, никто того не видит и не знает во всей вселенной, а как сойдет мрак ночной, все так же, как и девчонкой пять лет тому, лежу иной раз, скрежещу зубами и всю ночь плачу. «Уж я ж ему, да уж я ж ему!» — думаю».

Деньги она копила, чтобы стать независимою и безжалостно властвовать над людьми. Став наложницею старого купца, она уклонялась от сближения со своими поклонниками. «Не из добродетели я чиста была», «а чтобы перед ним (т. е. перед обольстителем) гордой быть и чтобы право иметь ему, подлецу, сказать, когда встречу». Димитрия Федоровича и Федора Павловича она завлекала не по расчету, а «из злобы». Когда Грушенька позволила Катерине Ивановне поцеловать свою руку, а сама ее руки не поцеловала и довела ее до исступленной злобы, она была подлинно «царицею наглости, inferнальницею». Чистого сердцем Алешу она хотела так заманить к себе, чтобы лишить его невинности. «На тебя глядя, положила: его проглочу. Проглочу и смеяться буду. Видишь, какая я злая собака, которую ты сестрой своей назвал!» Призналась она в этом после того, как услышала, что умер старец Зосима и Алеша подавлен горем.

От дьявольского наваждения злобной мстительности она освободилась, когда увидела ничтожество своего обидчика, полюбила Димитрия Федоровича и пережила вместе с ним катастрофу обвинения его в убийстве отца. Только гордую соперницу свою Екатерину Ивановну, погубившую Димитрия на суде, Грушенька не согласилась простить, когда Екатерина Ивановна, пересилив себя, сказала ей почти шепотом: «Простите меня!» — «Злы мы, мать, с тобой! Обе злы! Где уж нам простить, тебе да мне!» — ответила ей Грушенька.

Екатерина Ивановна выбежала из комнаты, и Димитрий упрекнул Грушеньку, но она «с каким-то омерзением» произнесла: «Уста ее говорили гордые, а не сердце». Наиболее необыкновенна судьба гордой Екатерины Ивановны. Подвергнувшись ради спасения отца глубокому унижению перед Димитрием Федоровичем и пощаженная им, она из благодарности считает себя обязанною любить его, чтобы спасти его от беспутной жизни. Чувство это — своеобразная любовь из мести, нечто вроде японского харакири, особенно с того момента, когда в ней стала созревать настоящая любовь к Ивану Федоровичу (с харакири сравнивает также поездку Настасьи Филипповны в Екатеринбург с компаниею Рогожина Птицин).

Говоря о гордых женщинах в произведениях Достоевского, нельзя не вспомнить и об Аглае в романе «Идиот». Мать характеризует ее князю Мышкину: «Девка самовластная, сумасшедшая, избалованная, — полюбит, так непременно бранить вслух будет и в глаза издеваться». Восхитительна сцена объяснения ее с князем Мышкиным: при родителях и сестрах она заставила его сделать себе предложение, подвергла его насмешливому допросу о состоянии его и планах устройства жизни, а потом выбежала из комнаты и, когда мать пришла к ней, бросилась ей на шею, не скрывая уже своего счастья. Соперничество с Настасьей Филипповною для такого гордого и самовластного существа совершенно непереносимо. Придя к Настасье Филипповне, она с беспощадною



жестокостью, характеризовала ее положение («захотела быть честною, так в прачки бы шла»). Жалость к Настасье Филипповне князя Мышкина, сказавшего «Ведь она... такая несчастная!», для Аглаи неизлечимый удар в сердце. Князь Мышкин только эти слова и «успел выговорить, онемев под ужасным взглядом Аглаи. В этом взгляде выразилось столько страдания и в то же время бесконечной ненависти, что он всплеснул руками, вскрикнул и бросился к ней, но уже было поздно. Она не перенесла даже и мгновения его колебания, закрыла руками лицо, и бросилась вон из комнаты».

Гордость бывает иногда надломлена стечением особенно тяжелых обстоятельств. Например, любовь к семье может заставить человека покориться судьбе, и гордость его иногда вырождается при этом в то состояние, которое характеризуется словами «уничуждение паче гордости». Капитан Снегирев, когда Алеша Карамазов пришел к нему в первый раз, представился ему: «Николай Ильич Снегирев-с, русской пехоты бывший штабс-капитан-с, хоть и посрамленный своими пороками, но все же штабс-капитан. Скорее бы надо сказать: штабс-капитан Словоерсов, а не Снегирев, ибо лишь со второй половины жизни стал говорить словоерсами. Слово-ер-с приобретается в унижении». — «Это так точно, — усмехнулся Алеша, — только невольно приобретается или нарочно?» — «Видит Бог, невольно. Все не говорил, целую жизнь не говорил словоерсами, вдруг упал и встал со словоерсами». «Лицо его изображало какую-то крайнюю наглость и в то же время, — странно это было, — видимую трусость. Он похож был на человека, долгое время подчинявшегося и натерпевшегося, но который бы вдруг вскочил и захотел заявить себя. Или еще лучше, на человека, которому ужасно бы хотелось вас ударить, но который ужасно боится, что вы его ударите. В речах его и интонациях довольно пронзительного голоса слышался какой-то юродливый юмор, то злой, то робеющий, не выдерживающий тона и срывающийся». Коля Красоткин спросил Алешу о Снегиреве: «Что он такое, по вашему определению: шут, паяц?» — «Ах нет, есть люди глубоко чувствующие, но как-то придавленные. Шутовство у них вроде злобной иронии на тех, которым в глаза они не смеют сказать правды от долговременной унижительной робости пред ними. Поверьте, Красоткин, что такое шутовство чрезвычайно иногда трагично».

Когда гордость сломлена так, что человек начинает считать себя действительно принадлежащим к какой-то низшей породе, он в озлоблении унижает себя сам до крайних пределов и способен совершать при этом низкие поступки. Когда незаконный сын Версилова Аркадий был отдан в пансион, директор этого заведения Тушар «бил меня», рассказывает Аркадий, «и хотел показать, что я — лакей, а не сенаторский сын, и вот я тотчас же сам вошел тогда в роль лакея. Я не только подавал ему одеваться, но я сам схватывал щетку и начинал счищать с него последние пылинки, вовсе уже без его просьбы или приказания, сам гнался иногда за ним со щеткой, в пылу лакейского усердия, чтоб смахнуть какую-нибудь последнюю соринку с его фрака, так что он сам уже останавливал меня иногда: «Довольно, довольно, Аркадий, довольно». «Я знаю, что товарищи смеются и презирают меня за это, отлично знаю, но мне это-то и любо: коли хотели, чтоб я был лакей, — ну, так вот

я и лакей, хам — так хам и есть. Пассивную ненависть и подпольную злобу в этом роде я мог продолжать годами».

Юношею Аркадий начал играть на рулетке в игорном доме. Столкнувшись с наглым мошенником, который обвинил Аркадия в краже ста рублей, и подвергнувшись обыску, Аркадий пришел «в совершенное исступление», и крикнул на всю залу: «Донесу на всех, рулетка запрещена полициею!» И вот клянусь, что и тут было нечто как бы подобное: меня унизили, обыскали, огласили вором, убили, «ну так знайте же все, что вы угадали, я — не только вор, но я и доносчик!» («Подросток»).

Гордость есть источник бесчисленных искажений души, и ведет она неизменно к катастрофе, потому что все личности равноценны пред Богом, Творцом нашим, и забвение этой истины никому не проходит даром. В Библии на всевозможные лады подчеркивается мысль, что всякий возвышающий себя будет поставлен на свое место: «Ибо Ты людей угнетенных спасаешь, а очи надменные унижаешь». «Ибо Бог определил, чтобы всякая высокая гора и вечные холмы понизились, а долины наполнились, для уравниения земли» (Кн. пророка Варуха, 5).

Достоевскому хорошо было знакомо зло горделивого самопревознесения по личному опыту своей души. В очерке его характера это было мною достаточно указано. Здесь приведу только еще одну маленькую черточку. В письме к артистке А. И. Шуберт Достоевский однажды шутливо заметил: «Не рассердитесь на меня, что написал с помарками, кошачьим почерком. Почерк — мое единственное сходство с Наполеоном» («Письма», № 145). Эта шутка показывает, что не только Раскольников в «Преступлении и наказании», но и сам Достоевский интересовался вопросом о сходстве с Наполеоном.

Зная, что гордость есть верховное зло, Достоевский в своей «Пушкинской речи» завещал всему человечеству: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость»; «победишь себя, усмиришь себя, и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь».

## 8. ЧЕСТОЛЮБИЕ, САМОЛЮБИЕ И ДРУГИЕ ВИДЫ ЗЛА В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ХАРАКТЕРЕ

Гордость есть самопревознесение, не нуждающееся в чужом признании. Честолюбие представляет собою менее высокую степень превознесения себя, потому что честолюбец находит удовлетворение в оценке его личности, талантов, трудов другими людьми — в их признании, похвале, восхищении. Духовно одаренный честолюбец, как и гордец, удовлетворяет свою страсть высокими средствами — художественным творчеством, научными трудами, социальным реформаторством, деятельностью полководца и т. п.

Честолюбие спускается на степень тщеславия, если человек ищет признания в мелочах или посредством даже мнимых достоинств и преимуществ. У Достоевского есть много ярких изображений крайне различных проявлений тщеславия. Ганя (в «Идиоте») стыдится того, что в его квартире у него нет кабинета и что мать сдает внаем комнату жильцу; отец его генерал Иволгин хвастает своими мнимыми

знакомствами с высокопоставленными лицами. Особенно великолепен «военно-эстетический» отставной штабс-капитан Лебядкин в гостинной у генеральши Ставрогиной; передавая генеральше двадцать рублей на благотворительные цели, он уронил трехрублевку, «нагнулся было поднять ее, но, почему-то устыдившись, махнул рукой: «Вашим людям, сударыня, лакею, который подберет». Вся его беседа с жалобами на устройство вселенной и с баснею «Таракан» — пародия на титанизм, обусловленный не гордостью и даже не честолюбием, а тщеславием («Бесы»). Повесть о Фоме Опискине («Село Степанчиково и его обитатели») не менее богата изумительными проявлениями тщеславия.

Различные проявления самолюбия также ярко изображены в произведениях Достоевского. Условимся только сначала, что разумеется под этим словом: Всякая сосредоточенность на своем я, обусловленная большею любовью к себе, чем к ближним, может быть названа себялюбием (эгоизмом). Словом же «самолюбие» я буду называть один из видов себялюбия, именно чрезмерную любовь человека к своему я как целому, подобно тому, что свойственно гордецу и честолюбцу, но в отличие от гордых честолюбивых людей самолюбивый человек не ставит свое я выше всех остальных и не гонится за славою, а просто влюблен в свое милое я и заботится о том, чтобы все интересы его я и все проявления его были вполне удовлетворены, болезненно реагируя на всякое противодействие или недостаточное внимание других людей. Всякое столкновение чужой жизни со своею самолюбивый человек рассматривает как нарушение своего права, как намеренно нанесенную обиду. Когда Ракитин привел Алешу к Грушеньке, она сейчас же занялась Алешей, а потом обратилась к Ракитину: «Да садись и ты, Ракитка, чего стоишь? Аль ты уж сел? Небось Ракитушка себя не забудет. Вот он теперь, Алеша, сидит там против нас, да и обижается: зачем это я его прежде тебя не пригласила садиться. Ух, обидчив у меня Ракитка, обидчив!» — засмеялась Грушенька». «Ракитин ушел в переулок,— подумал Алеша, начиная дремать под чтение рассказа о чуде в Кане Галилейской.— Пока Ракитин будет думать о своих обидах, он будет всегда уходить в переулок... А дорога... дорога-то большая, прямая, светлая, хрустальная и солнце в конце ее...» Колкое самолюбие побуждает человека видеть во всяком противодействии намеренно нанесенную ему обиду, и чувство обиженности неотвязно грызет ему сердце, отравляя жизнь. Он не умеет настолько войти в чужую душу, чтобы понять, что и другие люди так же эгоистичны, как он, и притом во множестве своих поступков руководятся примитивно личными интересами, а потому такое сравнительно утонченное проявление злого эгоизма, как намеренное нанесение кому-либо обиды, встречается сравнительно редко.

Очень распространено сочетание честолюбия, или тщеславия, с самолюбием. Так, поведение Ипполита (в романе «Идиот») изобилует яркими чертами самолюбия и тщеславия человека со слабым характером, неспособного любить, но требующего от других людей любви к себе<sup>1</sup>. Сложное явление добровольного шутовства особенно привлекало к себе внимание Достоевского. Добровольными шутами становятся глубоко

<sup>1</sup> Из архива Достоевского. «Идиот», 1931, стр. 161.

униженные люди, не лишенные дарования. Виды шутовства крайне разнообразны. Мягкий до дряблости Максимов проявляет свое шутовство в форме лжи, выставляющей его иногда в комическом свете. По словам Калганова, «он лжет единственно, чтобы доставить всем удовольствие» («Бр. Карам.»). Самолюбивый капитан Лебядкин («Бесы») любит в шутовской форме похвастать тем, чем он особенно дорожит, например своими нелепыми стихами или своею доморощенной философией. «Самолюбивая мнительность Ежевика выражается в «потребности насмешки и язычка». «Он каррикурировал, например, из себя самого подлого, самого низкопоклонного льстеца; но в то же время ясно выказывал, что делает это только для виду; и чем унижительнее была его лесть, тем язвительнее и откровеннее проглядывала в ней насмешка» («Село Степанчиково и его обитатели»).

Наблюдая все эти искажения души, производимые гордостью, самолюбием, тщеславием, нельзя не согласиться со старцем Зосимою, что «за людьми надо, как за детьми, ходить, а за иными, как за больными в больницах»; эти слова его повторил Алеша, рассказывая Лизе, как Снегирев бросил на землю и стал топтать ногами двести рублей, присланных ему Катериною Ивановною.

Каждая личность, изображенная Достоевским обстоятельно, пронизана его взором до такой глубины, на которой открывается отношение ее к Богу и зависимость от идеала абсолютного совершенства. Не составляет исключения отсюда и Федор Павлович Карамазов. В молодости он был почти приживальщиком и, будучи самолюбивым, тяжело переживал униженное положение свое. Скопив капитал и достигнув независимости, он находил главное удовольствие свое в половом разврате и вообще удовлетворении своей чувственности. Это вовсе, однако, не означает, что он человек мелкий, опустившийся на ступень животной удовлетворенности телесною жизнью. В. В. Зеньковский в статье «Федор Павлович Карамазов» убедительно показывает, что уже безмерность карамазовского сладострастия указывает на духовную основу его и не позволяет свести его только к «физиологии». Дух влечет человека в область бесконечного и творит бесконечную полноту жизни на путях добра. Но в случае недоверия к добру и его духовным основам человек сосредоточивает всю силу своей жизни на мелкой эмпирической действительности и, не находя в ней удовлетворения, выходит из всех границ. «В безмерности тут главное,— говорит Зеньковский,— в невозможности «успокоиться» на эмпирическом, устроенном и благообразном быте. Эта безмерность вскрывает существенную родственность Федора Павловича с Дон-Жуаном, вскрывает все богатство сил, ему данных, но ушедших целиком в «реализм» полового безудержа...»<sup>1</sup>

В беседе «за коньячком» Федор Павлович обнаруживает перед сыновьями дьявольскую безудержность своей мерзости, рассказывая о приемах своего ухаживания за женщинами и об истерике, до которой он довел мать Алеша, когда хотел плюнуть на чтимый ею чудотворный образ Богородицы; этими воспоминаниями он довел до истерического припадка и самого Алешу. Не человеческий, дьявольский характер

<sup>1</sup> «О Достоевском», сборник под ред. А. Л. Бема, т. II, стр. 108.

карамазовского цинизма свидетельствует об извращении в нем не душевности, а духа, т. е. начала, видящего безусловную обязательность добра и обрекающего Карамазова на крайние, тоже безудержные и извращенные проявления недовольства собою. Старец Зосима, присматриваясь к циническому шутовству Федора Павловича, проявленному им в монастыре перед монахами, глубоко проник в его душу, когда сказал ему: «...главное, не стыдитесь столь самого себя, ибо от сего лишь все и выходит», т. е. возникает склонность цинически подчеркивать и преувеличивать свое нравственное безобразие.

От чувственности Федора Павловича глубоко отличен чувственный характер Дмитрия Федоровича. Ценные соображения высказывает о нем С. Гессен в своей статье «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского» \*. Я изложу содержание этой статьи в основных чертах. Согласно истолкованию Гессена, в трех братьях — Дмитриии, Иване и Алеше — воплощены три ступени добра и соответствующие им три искушения зла, а само зло в образе Смердякова играет роль слуги трех искаженных личин добра. Дмитрий Карамазов является представителем «естественной основы нравственности», выражающейся в полуинстинктивных чувствах стыда, жалости и благоговения (см. об этих естественных основах нравственности «Оправдание добра» Соловьева). Непосредственный и чувственный характер этой нравственности отличается неустойчивостью, колебанием между двумя безднами, «идеалом Мадонны и идеалом Содомским». Любострастие и гневность являются искажениями ее. Дмитрий сам говорит, что он «мог и хотел» убить отца; Смердяков знал об этом, и решение совершить убийство было в нем поддержано возможностью направить подозрение властей на Дмитрия.

Иван есть представитель добра, которое стало предметом рефлексии и требует рационального смысла жизни. Это кантовское *автономное* добро, состоящее в свободном исполнении долга без любви. Искажение этой ступени добра выражается в гордыне, ведущей к аскетическому отрицанию индивидуального бытия (Шопенгауэр) или к «все позволено» сверхчеловека (Ницше). Неруководимый любовью, которая не ищет рациональных оснований, Иван решает, что отец недостойн жизни. Смердяков улавливает эту мысль Ивана, а также его тезис «все позволено». Наконец, высшая ступень добра, добро как любовь воплощено в Алеше, который любит всякое живое существо в его индивидуальном целом «ни за что» и ежемгновенно творчески соучаствует в жизни других людей. Соблазн, могущий исказить эту ступень добра, есть уныние, как следствие колебания веры в силу добра. Алеша соблазнился «тлетворным духом», когда тело старца Зосимы стало разлагаться, впал в уныние, и, хотя оно не было длительным, все же оно помешало ему повидать брата Дмитрия. Таким образом, и на нем лежит вина в том стечении обстоятельств, которым воспользовался Смердяков для убийства.

Соображения Гессена о характере Дмитрия Федоровича я дополню только несколькими указаниями на отношение его к Богу. Дмитрий Карамазов — характерный представитель человеческой слабости духа: он любит Бога и Его правду, однако не настолько сильно, чтобы

удержаться от соблазнов чувственности, от разгула, от того поведения, которое называется «прожиганием жизни». Но смутное стремление вверх никогда не угасает в нем окончательно. На допросе следователя, вначале, когда он верил еще, что с чиновниками судебного ведомства можно говорить «по душам», он характеризует себя: «жаждал благородства, был, так сказать, страдальцем благородства и искателем его с фонарем, с Диогеновым фонарем, а между тем всю жизнь делал одни только пакости, как и все мы, господа... то есть, как я один, господа, не все, а я один, я ошибся, один, один». Летя на тройке в Мокрое с целью устроить там грандиозный кутеж, а потом застрелиться, уступая дорогу «прежнему и бесспорному» избраннику Грушеньки, Димитрий «исступленно молился и дико шептал про себя: «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, во 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 царицу души моей. Люблю и не могу не любить. Сам видишь меня всего. Прискачу, паду перед нею: права ты, что мимо меня прошла... Прощай и забудь твою жертву, не тревожь себя никогда!»

Бог знает глубины человеческого сердца и промыслительно сочетает влияния всех существ друг на друга так, чтобы помочь преодолеть зло человеку, в котором не угасает любовь к Нему. Митя почувствовал эту помощь Божию, вспоминая условия, при которых он воздержался от отцеубийства. Когда Федор Павлович в надежде, что к нему пришла наконец долгожданная Грушенька, отворил окно и высунулся из него, Димитрий стоял в саду, «смотрел сбоку и не шевелился. Весь столь противный ему профиль старика, весь отвисший кадык его, нос крючком, улыбающийся в сладостном ожидании, губы его — все это ярко было освещено косым светом лампы слева из комнаты. Страшная, неистовая злоба закипела вдруг в сердце Мити: «Вот он, его соперник, его мучитель, мучитель его жизни!» Он выхватил уже медный пестик из кармана, но в это мгновение, сказал он на допросе, «слезы ли чьи, мать ли моя умолила Бога, дух ли светлый облобызал меня в то мгновение — не знаю, но черт был побежден. Я бросился от окна и побежал к забору...» «Бог», как сам Митя говорил потом, «сторожил меня тогда».

В сердце человека «дьявол с Богом борется», сказал Димитрий Карамазов, изливая перед Алешей «исповедь горячего сердца в стихах»<sup>1</sup>. У всех людей, по крайней мере в подсознании, хранится связь с Богом как абсолютным добром, а также с идеалом своего индивидуального абсолютного совершенства и полноты жизни. Судьба человека зависит от степени любви его к этим ценностям; такова главная тема художественного творчества Достоевского. Предпочтение других ценностей Богу и своему совершенству в Боге необходимо ведет к умалению жизни человека вследствие отъединения его от других существ. Отсюда возникает рано или поздно разочарование его во всех целях и всех

<sup>1</sup> Об этой борьбе см. статью Д. Чижевского «Достоевский — психолог» в сборнике «О Достоевском», ред. А. Бема, т. II, 1933.

достижениях такого несовершенного бытия, общее недовольство жизнью и большая или меньшая степень раздвоенности каждого грешного человека. «Скверные мы и хорошие,— сказала Грушенька, хмелея во время кутежа в Мокром,— и скверные, и хорошие».

Значительные проявления раздвоенности были подробно рассмотрены выше. Здесь напомним лишь несколько более мелких случаев ее: В «Записках из подполья» душа антигероя этой повести кишит противоположностями: каверзы подсознательного портят жизнь ему самому и всем; к кому он приближается; он признается, что часто совершает неприглядные деяния именно в те минуты, когда думает о «всем прекрасном и высоком»; он часто живет «в полуотчаянии, полувере»; во всех своих поступках, например в попытках мести офицеру, он — человек половинчатый, из трусости он ничего не доводит до конца; в мечтах он увлекается любовью к человечеству и вместе с тем подмечает в человеке, что капелька своего жиру дороже ему, чем 100 000 ближних. В романе «Идиот» Келлер, придя к князю Мышкину, «с необыкновенною готовностью признавался в таких делах, что возможности не было представить себе, как это можно про такие дела рассказывать. Приступая к каждому рассказу, он уверял положительно, что кается и внутренне «полон слез», а между тем рассказывал так, как будто гордился поступком, и в то же время до того иногда смешно, что он и князь хохотали наконец как сумасшедшие». Заканчивая беседу, он рассказал, что уже накануне, оставшись после кутежа ночевать у Лебедева, он подготавливал свою исповедь: «Верите ли вы теперь благороднейшему лицу: в тот самый момент, как я засыпал, искренно полный внутренних и, так сказать, внешних слез (потому что наконец я рыдал, я это помню), пришла мне одна адская мысль: «А что, не занять ли у него в конце концов, после исповеди-то, денег?» Таким образом, я исповедь приготовил, так сказать, как бы какой-нибудь «фенезерф под слезами», с тем чтобы этими же слезами дорогу смягчить и чтобы вы, разластившись, мне сто пятьдесят рубликов отсчитали. Не низко это, по-вашему?» Князь Мышкин откровенно признался, что и у него бывают «двойные мысли», их следует бояться, бороться с ними, но назвать их прямо низостью нельзя: «Вы схитрили, чтобы через слезы деньги выманить, но ведь сами же вы клянетесь, что исповедь ваша имела и другую цель, благородную, а не одну денежную; что же касается до денег, то ведь они вам на кутеж нужны, так ли? А это уж после такой исповеди, разумеется, малодушие. Но как тоже и от кутежа отстать в одну минуту? Ведь это невозможно. Что же делать? Лучше всего на собственную совесть вашу оставить, как вы думаете?»

Особенно интересен чиновник Лебедев (тоже в романе «Идиот»). Он занимается толкованием Апокалипсиса и метко критикует современное социальное движение, не опирающееся на нравственные мотивы, рассчитывая обеспечить благополучие человечества с помощью технического прогресса и внешнего изменения социального строя. Когда племянник его разболтал, что он молится за графиню Дюбарри, он объяснил, что читал недавно, как графиня Дюбарри, нагибая голову на гильотине, просила палача: «Минуточку одну еще повремените, господин буро, всего одну!» «От этого графининового крика об одной минуточке я как

прочитал, у меня точно сердце захватило щипцами. И что тебе в том, червяк, что я, ложась на ночь спать, на молитве вздумал ее, грешницу великую, помянуть. Да потому, может, и помянул, что за нее, с тех пор, как земля стоит, наверно, никто никогда и лба не перекрестил, да и не подумал о том. Ан ей и приятно станет на том свете почувствовать, что нашелся такой же грешник, как и она, который и за нее хоть один раз на земле помолился. Ты чего смеешься-то? Не веришь, атеист. А ты почему знаешь? Да и то соврал, если уж подслушал меня: я не просто за одну графиню Дюбарри молился; я прочитал так: «Упокой, Господи, душу великой грешницы графини Дюбарри и всех ей подобных», а уж это совсем другое; да я и за тебя, и за таких же, как ты, тебе подобных нахалов и обидчиков тогда же молился, если уж взялся подслушивать, как я молюсь»... Детей своих и всех родных Лебедев любит и всячески заботится о них.

И этот самый Лебедев — лживый интриган. Он писал, например, анонимные письма Елизавете Прокофьевне, матери Аглаи, украл у своей дочери записку Аглаи к Гане, чтобы передать ее Елизавете Прокофьевне, но та возмутилась его низостью и прогнала его. Тогда Лебедев явился к князю Мышкину, против которого интриговал, передал записку ему и посоветовал прочитать ее. Князь Мышкин вспылал.

— «Эх, Лебедев! Можно ли, можно ли доходить до такого низкого беспорядка, до которого вы дошли? — вскричал князь горестно. Черты Лебедева прояснились.

— Низок, низок! — приблизился он тотчас же, со слезами, бия себя в грудь.

— Ведь это мерзости!

— Именно мерзости-с. Настоящее слово-с!

— И что у вас за повадка так... странно поступать. Ведь вы... просто шпион! Почему вы писали аноним и тревожили... такую благороднейшую и добрейшую женщину? Почему, наконец, Аглая Ивановна не имеет права писать кому ей угодно? Что вы жаловаться, что ли, ходили сегодня? Что вы надеялись там получить? Что подвинуло вас доносить?

— Единственно из приятного любопытства и... из услужливости благородной души, дас-с! — бормотал Лебедев.— Теперь же весь ваш, весь опять! Хоть повесьте!»

Задумав установить опеку над князем Мышкиным и объявить его душевнобольным, он даже пригласил к нему доктора под предлогом осмотра дачи. Расчеты Лебедева «всегда зарождались как бы по вдохновению и от излишнего жару усложнялись, разветвлялись и удалялись от первоначального пункта во все стороны; вот почему ему мало что и удавалось в его жизни. Когда он пришел потом, почти уже в день свадьбы, к князю каяться (у него была непременная привычка приходить всегда каяться к тем, против кого он интриговал, и особенно если не удавалось), то объявил ему, что он рожден Галейраном, и неизвестно, каким образом остался лишь Лебедевым. Затем обнаружил перед ним всю игру, причем заинтересовал князя чрезвычайно».

Гениально изображена Достоевским лживость Лебедева. Лживость стала у него привычкою, даже инстинктом, и, как всякий инстинкт, она в обыкновенных случаях вела удачно к цели, а в исключительных



условиях могла привести к комической нелепости. Настроившись к тому, чтобы «надувать» князя, Лебедев, которого звали Лукьяном Тимофеевичем, на вопрос князя «Извините, как вас по имени-отчеству, я забыл?

— Ти-Ти-Тимофей.

— И?

— Лукьянович.

Все бывшие в комнате опять рассмеялись.

— Соврал! — крикнул племянник. — И тут соврал! Его, князь, зовут вовсе не Тимофей Лукьянович, а Лукьян Тимофеевич. Ну зачем, скажи, ты соврал? Ну, не все ли равно тебе, что Лукьян, что Тимофей, и что князю до этого? Ведь из повадки одной только и врет, уверяю вас!

— Неужели правда? — в нетерпении спросил князь.

— Лукьян Тимофеевич, действительно, — согласился и законфузился Лебедев, покорно опуская глаза и опять кладя руку на сердце.

— Да зачем же вы это, ах, Боже мой!

— Из самоумаления, — прошептал Лебедев, все более и покорнее поникая своею головой».

Лживость не остается изолированным пороком; она влечет за собою много других искажений души. Старец Зосима сказал Федору Павловичу Карамазову: «Главное, самому себе не лгите. Лгущий самому себе и собственную ложь свою слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни в себе, ни кругом не различает, а стало быть, входит в неуважение и к себе, и к другим. Не уважая же никого, перестает любить, а чтобы, не имея любви, занять себя и развлечь, предается страстям и грубым сладостям и доходит совсем до скотства в пороках своих, а все от непрерывной лжи и людям, и себе самому. Лгущий себе самому прежде всех и обидеться может. Ведь обидеться иногда очень приятно, не так ли? И ведь знает человек, что никто не обидел его, а что он сам себе обиду навывдумал и налгал для красоты, сам преувеличил, чтобы картину создать, к слову привязался и из горошинки сделал гору — знает сам это, а все-таки самый первый обижается, обижается до приятности, до ощущения большого удовольствия, а тем самым доходит и до вражды истинной».

Не в такой, конечно, степени, как у Лебедева, но все же у каждого человека бывают положения, когда он, подпадая какой-либо страсти и борясь с нею или не исполнив до конца тягостный долг, кается в своем проступке перед Богом. Отсюда нередко вырастает в подсознании раздражение против Бога как всевидящего и неумолимого Судьи, и это чувство ведет к кощунственным выходкам против Бога. Так объясняется поступок Версилова, расколовшего икону ударом о печь. Возможно, что в конечном итоге таковы мотивы намерения Федора Павловича — плюнуть на икону Богородицы, которую особенно почитала его жена. Чаще всего такое подсознательное раздражение против Бога проявляется только в мимолетных кощунственных мыслях и образах во время молитвы. Для излечения от этого патологического состояния следует прибегнуть к психоанализу, лучше всего к самоанализу, открывающему ту страсть, вообще те свои недостатки, которые вызывают раздражение против Бога.

Все рассмотренные случаи зла объясняют часто возникающее у людей недоверие к добру, которое само тоже есть великое зло. В самом деле, недоверие к добру ведет к глубоким искажениям души. «Бесенок» в душе Лизы Хохлаковой есть следствие ее недоверия к добру (см. об этом главу «О природе сатанинской» в книге моей «Условия абсолютного добра»); драматический характер жизни Ивана Карамазова, который, как и Лиза, «верит ананасному компоту», тоже обусловлен его недоверием к добру.

Следствием неверия в добро часто бывает крайнее ожесточение. Ребенок Нелли (в «Униженных и оскорбленных») хочет поступить работницею, чтобы не принимать услуг даром; Илюша укусил палец Алеши Карамазова, спасшего его от нападения школьников; Оля, приняв сначала деньги от Верилова, потом усомнилась в его честности, пришла к нему на квартиру, бросила ему деньги назад и повесилась.

Весьма содействует распространенности неверия в добро то обстоятельство, что этический скептицизм, сопутствуемый более или менее остроумными отрицаниями, более эффектен, чем защита положительных учений; он придает человеку видимость более глубокого ума. Повседневное добро, без которого даже и одного дня нельзя прожить, привычно нам, как воздух, и потому мы не умеем ценить его по достоинству.

## Глава пятая

### ЗНАЧЕНИЕ СТРАДАНИЯ

Достоевский придает огромное положительное значение страданию. Отсюда у некоторых критиков Достоевского возникает мысль, что он питает извращенную любовь к страданию как таковому. В большевистской литературе высказывается в виде упрека Достоевскому мысль, что он *возвеличивает* страдание, а вот Горький *борется* против всего, что ведет к страданию.

Особенно далеки от взглядов Достоевского те лица, которые, следуя гедонизму, утилитаризму и т. п. направлениям, вместе с Миллем считают, что единственная положительная самооценочность есть удовольствие и отсутствие страданий и единственная отрицательная ценность есть страдание. Отсюда при последовательном развитии этой мысли вытекает, что все остальные содержания бытия могут быть ценны не сами по себе, а только как *средства* для достижения удовольствия и устранения страдания. Отсюда, между прочим, вытекает, что наказание как воздаяние нравственно недопустимо, потому что к одному злу, страданию, вызванному преступлением, оно прибавляет другое зло, страдание преступника. Согласно таким учениям, наказание в точном смысле слова вообще должно быть устранено и заменено лечением, воспитанием и т. п. мерами.

В действительности всякое бытие само по себе имеет смысл и значение, в силу которого оно есть добро или зло, т. е. положительная или отрицательная ценность. Поскольку какое-либо бытие есть добро, переживание или восприятие его сопутствуется чувством удовольствия,

и поскольку оно есть зло — чувством страдания<sup>1</sup>. Таким образом, чувства удовольствия и страдания суть только симптомы нашей встречи с добром и злом, правда, симптомы, которые тоже имеют положительную и отрицательную ценность. Абсолютное совершенство есть доброе содержание бытия, которое именно в силу своей добротности сопутствуется переживанием счастья, а всякое несовершенство сопутствуется переживанием страдания.

Так как страдание есть симптом несовершенства, то ясно, что само по себе оно не может быть возвеличиваемо. Такой нелепости мы и не найдем у Достоевского. Цель жизни, согласно Достоевскому, есть достижение «райского совершенства» путем воспитания в себе любви, осуществление совершенной гармонии всех существ, переживаемое как «величайшее счастье» (см. запись Достоевского в день смерти жены выше, стр. 15). Даже и в земной жизни, в которой к счастью всегда примешивается страдание, Достоевский ценит счастье, обусловленное возвышенными переживаниями, более, чем страдание. «Всякое великое счастье, — говорит Достоевский, — носит в себе и некоторое страдание, ибо возбуждает в нас высшее сознание. Горе реже возбуждает в нас в такой степени ясность сознания, как великое счастье. Великое, т. е. высшее, счастье *обязывает* душу» («Дн. Пис.», 1877).

Но в земной жизни без страдания обойтись нельзя: оно есть неизбежное следствие греха, т. е. нравственного падения человека. «Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, т. е. не приносил любовь в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак, человек непрерывно должен чувствовать страдание, которое уравнивается райским наслаждением исполнением закона, т. е. жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна» (из записки в день смерти жены).

Английский ученый Carr в своем исследовании о Достоевском говорит, что учение о грехе как причине страданий есть вульгарная ошибка восточных и западных богословов<sup>2</sup>. Достоевский держался именно этого богословского учения, только не мог провести его последовательно до конца, как это показано мною в главе о его теодицее. Разработать такое учение можно особенно просто и ясно на основе персоналистической метафизики, т. е. учения о том, что все существа, из которых состоит мир, суть или действительные, или возможные личности (примером такого персонализма может служить монадология гениального Лейбница). Сторонник такого учения может утверждать, что все дисгармонии в мире, все действия всех существ, стесняющие жизнь друг друга, даже и в неорганической природе суть следствия недостатка любви друг к другу. Вся моя книга «Условия абсолютного добра» (Основы этики) посвящена детальной разработке этой мысли.

Христианину недостаточно знать *причину* существования страданий в мире, ему необходимо еще открыть *смысл* страданий, потому что в мире, сотворенном Богом, все должно иметь смысл. Первый и основной смысл страданий состоит в том, что оно есть справедливое возмез-

<sup>1</sup> Учение о ценностях см. в моей книге «Ценность и бытие».

<sup>2</sup> E. H. Carr. Dostoevsky, 292 \*.

дие за нравственное зло отъединения от Бога и ближних. Речь идет здесь прежде всего о возмездии, возникающем как естественное следствие разобщения, затем о возмездии как муках совести и лишь на последнем месте о возмездии в форме внешнего наказания, налагаемого государством, воспитателем и т. п. Несправедливо было бы строение мира, в котором виновник нравственного зла испытывал бы полное благополучие.

Главный вид страдания, имеющий наиболее очевидный нравственный смысл, суть укоры совести. Но для наступления этого страдания нужно, чтобы «пришел срок». Если же срок пробуждения совести злодея еще не наступил, то за его вину страдают как за свою собственную более чуткие люди, сознавая общую нашу ответственность за возникновение зла вообще, и тем ускоряют приближение покаяния менее чутких людей. Старец Зосима говорит: «Был бы я сам праведен, может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы. Если сможешь принять на себя преступление стоящего пред тобою и судимого сердцем твоим преступника, то немедленно прими и пострадай за него сам, его же без укора отпусти. И даже если бы и самый закон поставил тебя его судиею, то, сколь лишь возможно будет тебе, сотвори и тогда в духе сем, ибо уйдет и осудит себя сам еще горше суда твоего. Если же отойдет с целованием твоим бесчувственный и смеясь над тобою же, то не соблазняйся и сам: значит, срок его еще не пришел, но придет в свое время; а не придет, все равно: не он, так другой за него познает и пострадает, и осудит, и обвинит себя сам, и правда будет восполнена. Верь сему, несомненно верь, ибо в сем самом и лежит все упование и вся вера святых».

Когда человек сознал свою вину, он принимает даже и внешнее наказание с радостью как нечто справедливое и искупающее вину. Прокурор в обвинительной речи против Димитрия Карамазова говорит, что «поруганная природа и преступное сердце» сами за себя мстят «полнее всякого земного правосудия. Мало того: правосудие и земная казнь даже облегчают казнь природы, даже необходимы душе преступника в эти моменты как спасение ее от отчаяния». В «Подростке» Макар Иванович сообщает историю одного бывшего солдата, совершившего грабеж. Против него не было улик, но он на суде, слушая речь своего защитника, прервал его и «повинился во всем с плачем и с раскаянием. Присяжные пошли, заперлись судить, да вдруг все и выходят: «Нет, невиновен». Все закричали, зарадовались, а солдат как стоял, так ни с места, точно в столб обратился, не понимает ничего; не понял ничего и из того, что председатель сказал ему в увещание, отпуская на волю. Пошел солдат опять на волю и все не верит себе. Стал тосковать, задумался, не ест, не пьет, с людьми не говорит, а на пятый день взял да и повесился». «Вот каково с грехом-то на душе жить!» — заключил Макар Иванович.

Характер казни самой себе имеет поступок Лизы Дроздовой, которая пошла к дому зарезанной Хромоножки и там была убита возмущенною толпою («Бесы»). И Лиза Хохлакова, прищемив до крови свой палец дверью и шепча про себя: «Подлая, подлая!» — казнила в себе «бесенка» («Братья Карамазовы»). Пансексуалисты, поверившие Фрейду, объясняют такие поступки не мучениями совести, а неполнотою

сексуального удовлетворения! О таком мнении можно упомянуть разве только ради курьеза.

Русский народ охотно подает преступникам в тюрьме и на каторге «гроши и калачи», называя преступление несчастием и преступников «несчастными». «Идея эта чисто русская,— говорит Достоевский.— Этим словом «несчастные» народ как бы говорит «несчастливым»: вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте — может, и хуже бы сделали. Будь мы лучше сами, и вы не сидели бы по острогам. С возмездием за преступления ваши вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконие. Помолитесь об нас, и мы об вас молимся. А пока берите, «несчастные», гроши наши; подаем их, чтобы знали вы, что вас помним и не разорвали с вами братских связей». Согласитесь, что ничего нет легче, как применить к такому взгляду учение о «среде»: «Общество скверно, потому и мы скверны; но мы богаты, мы обеспечены, нас миновало только случайно то, с чем вы столкнулись. Столкнись мы — сделали бы то же самое, что и вы. Кто виноват? Среда виновата. Итак, есть только подлое устройство среды, а преступлений нет вовсе». Однако такого «софистического вывода», унижающего человеческое достоинство отрицанием свободы и ответственности, русский народ не делает. «Народ не отрицает преступления и знает, что преступник виновен. Народ знает только, что и сам он виновен вместе с каждым преступником. Но, обвиняя себя, он тем-то и доказывает, что не верит в «среду»; верит, напротив, что среда зависит вполне от него, от его непрерывного покаяния и самосовершенствования».

Если преступник, сваливая вину на среду, не считает себя виновным, назовет ли его народ несчастным? «Без сомнения, назовет,— отвечает Достоевский.— Народ жалостлив; да и ничего нет несчастнее такого преступника, который даже перестал себя считать за преступника: это животное, это зверь. Что же в том, что он не понимает, что он животное и заморил в себе совесть. Он только вдвое несчастнее. Вдвое несчастнее, но и вдвое преступнее. Народ пожалеет и его, но не откажется от правды своей. Никогда народ, называя преступника «несчастливым», не переставал его считать за преступника».

О преступниках на каторге Достоевский говорит: «С виду это был страшный и жестокий народ». «Но, верно говорю, может, ни один из них не миновал долгого душевного страдания внутри себя, самого очищающего и укрепляющего. Я видал их одиноко задумчивых, я видал их в церкви молящихся перед исповедью; прислушивался к отдельным внезапным словам их, к их восклицаниям; помню их лица — о, поверьте, никто из них не считал себя правым в душе своей!»

Рассуждая о многих случаях оправдания в семидесятых годах тяжелых преступлений русским судом присяжных, Достоевский говорит: «...строгим наказанием, острогом и каторгой вы, может быть, половину спасли бы из них. Облегчили бы их, а не отяготили. Самоочищение страданием легче — легче, говорю вам, чем та участь, которую вы делаете многих из них сплошным оправданием их на суде. Вы только вселяете в его душу цинизм, оставляете в нем соблазнительный вопрос и насмешку над вами же» («Дн. Пис.», 1873).

Отсюда ясно, что страдание, согласно Достоевскому, имеет не только воздаятельный, но вместе с тем и целительный смысл: оно побуждает человека одуматься, очиститься и искать новых путей жизни. Димитрий Карамазов по окончании первого допроса с глубоким волнением сказал: «На таких, как я, нужен удар, удар судьбы, чтобы захватить его, как в аркан, и скрутить внешнею силой. Никогда, никогда не поднялся бы я сам собой! Но гром грянул. Принимаю муку обвинения и всенародного позора моего, пострадать хочу и страданием очищусь! Ведь, может быть, и очищусь, господа, а? Но услышьте, однако, в последний раз: в крови отца моего не повинен! Принимаю казнь не за то, что убил его, а за то, что хотел убить и, может быть, в самом деле убил бы...»

Димитрий Карамазов близок к тому великому перевороту, который называется раскаянием. Раскаяние есть бесповоротное и глубокое осуждение дурных поступков и страсти, приведшей к ним; оно ведет к отсечению страсти и подлинному перерождению человека, к воскресению, о котором говорил Димитрий Федорович, готовясь к каторге. От раскаяния глубоко отличаются угрызения совести. Это состояние возникает тогда, когда совесть пробудилась настолько, что человек осуждает свои дурные поступки, но не имеет силы отказаться от той страсти, которая вызвала их. Раскаяние может иметь характер адской муки, но во времени эта мука иногда длится всего лишь несколько мгновений. Угрызения совести, по самой сущности этого состояния, имеют характер длительных адских мучений, ведущих к отчаянию и унынию. Защитник Димитрия Карамазова Фетюкович правильно предположил, что таково именно было состояние души Смердякова, который, кончая жизнь самоубийством путем повешения, не сообщил в записке о своем преступлении и не спас Димитрия. «Почему, почему,— восклицает обвинение,— Смердяков не признался в посмертной записке? На одно-де хватило совести, а на другое нет». Но позвольте: совесть — это уже раскаяние, но раскаяния могло и не быть у самоубийцы, а было лишь отчаяние. Отчаяние и раскаяние — две вещи совершенно различные. Отчаяние может быть злобное и непримиримое, и самоубийца, накладывая на себя руки, в этот момент мог вдвойне ненавидеть тех, кому всю жизнь завидовал».

Адские муки старец Зосима понимает как духовное страдание, вызываемое сознанием, что «деятельная живая» любовь не была осуществлена на земле, а после смерти стала уже невозможною. Однако, думает старец, «самое сознание сей невозможности послужило бы им наконец и к облегчению, ибо, приняв любовь праведных с невозможностью воздать за нее, в покорности сей и в действии смирения сего, обрящут наконец как бы некий образ той деятельной любви, которою пренебрегли на земле, и как бы некое действие, с нею сходное...».

А. Бем обращает внимание на то, что Достоевский нередко изображает в человеческой душе чувства греховности «вне наличия конкретного преступления». Условно это состояние можно бы назвать «чувством первородного греха»; из него возникает «желание пострадать». Так, например, он объясняет поведение рабочего маляра Миколки, взявшего на себя преступление Раскольников<sup>1</sup>. В записях к роману

<sup>1</sup> А. Бем. «Проблема вины в художественном творчестве Достоевского». Сборник памяти д-ра Н. Е. Осипова «Жизнь и смерть», т. II, Прага, 1936.

«Житие великого грешника» Достоевский приписывает своему герою воспитание воли мучениями<sup>1</sup>. Сам Достоевский в молодости, получив письмо от любимого брата Михаила и страстно желая прочитать его, «изобрел для себя», как он сам пишет, «нового рода наслаждение — престранное — томить себя». Он клал письмо в карман и откладывал чтение его иногда на четверть часа («Письма», № 16).

В статье о стихотворении Некрасова «Влас» Достоевский говорит о характере русского народа: «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем. Этою жаждою страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий, а бьет ключом из самого сердца народного. У русского народа даже в счастье непременно есть часть страдания, иначе счастье его для него неполно» («Дн. Пис.», 1873).

Достоевский имеет здесь в виду указанное Бемом смиренное сознание общей основной греховности, но он отмечает и патологический оттенок этого свойства: «Страданием своим русский народ как бы наслаждается». В романах своих в описании жизни, например, Настасьи Филипповны, Грушеньки, он ярко изобразил наслаждение позором, обидою и своими мучениями как тяжкое искажение души.

Проповеди патологической любви к страданию у Достоевского мы нигде не находим. Там, где он возвеличивает страдание, он имеет в виду страдание как неизбежное следствие нравственного зла; очищающее душу от этого зла. Своим художественным творчеством он борется против страдания и содействует восхождению личности к совершенному счастью, освещая глубочайшие тайники сердца, в которых гнездится зло, и помогая освободиться от него.

## Глава шестая

### «ПОЛОЖИТЕЛЬНО ПРЕКРАСНЫЙ ЧЕЛОВЕК» И ДУШЕВНО ЗДОРОВЫЕ ЛЮДИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДОСТОЕВСКОГО

#### 1. КНЯЗЬ МЫШКИН

Верховное зло есть чрезмерно высокая оценка своего я — гордость, честолюбие, обидчивое самолюбие. Всё это различные виды чрезмерной любви к себе и недостатка любви к ближнему. Соответственно этому высшее добро в земных отношениях человека есть смирение. Эту добродетель, столь ценимую христианством, обыкновенно представляют себе крайне неправильно, как бросающееся в глаза самоунижение человека. В действительности там, где есть подлинное смирение, оно ничем не выражается во внешности человека. Смирение не знает о себе, что оно смирение, — по крайней мере, не думает об этом. Сущность его состоит в полном отсутствии гордости, честолюбия и колкого самолюбия,

<sup>1</sup> Документы по истории литературы и общественности. Вып. I. Достоевский, 1922, стр. 65.

в склонности просто забывать о своем я и относиться ко всем людям как к существам, совершенно равным себе и друг другу; все обусловленные заботою о своем я поводы для неприязни к людям отпадают, и выдвигается на первый план любовное участие в чужой жизни.

Когда Достоевский задался целью «изобразить вполне прекрасного человека» и стал писать роман «Идиот» («Письма», № 292), он особенно ярко выразил в характере своего героя, князя Мышкина, смирение. В вагоне князь несколько не смущается своею бедностью и насмешливым отношением Лебедева к его узелку, единственному багажу, с которым он ехал из Швейцарии в Петербург. Превосходны его разговоры в передней у генерала Епанчина с камердинером как человеком, равным себе, что весьма шокирует лакея, потому что так беседовать «неприлично гостю с человеком».

Сухой прием генерала Епанчина несколько не обидел князя Мышкина. Генерал минуты через две после того, как князь Мышкин представился ему, хотел порвать с ним всякие отношения.

— «Так как вот мы сейчас договорились,— сказал он,— что насчет родственности между нами и слова не может быть, хотя мне, разумеется, весьма было бы лестно, то, стало быть...

— То, стало быть, вставать и уходить? — приподнялся князь, как-то даже весело рассмеявшись, несмотря на всю видимую затруднительность своих обстоятельств.— И вот, ей-Богу же, генерал, хоть я ровно ничего не знаю практически ни в здешних обычаях, ни вообще как здесь люди живут, но так я и думал, что у нас непременно это и выйдет, как теперь вышло. Что ж, может быть, оно так и надо... Да и тогда мне тоже на письмо не ответили... Ну, прощайте и извините, что беспокоил.

Взгляд князя был до того ласков в эту минуту, а улыбка его до того без всякого оттенка хотя бы какого-нибудь затаенного неприязненного ощущения, что генерал вдруг остановился и как-то вдруг другим образом посмотрел на своего гостя; вся перемена взгляда совершилась в одно мгновение.

— А знаете, князь,— сказал он совсем почти другим голосом,— ведь я вас все-таки не знаю, да и Елизавета Прокофьевна, может быть, захочет посмотреть на однофамильца (жена генерала была урожденная княжна Мышкина). Подождите, если хотите, коли у вас время терпит».

Своею незлобивою князь Мышкин покорила не только генерала Епанчина, но даже и душевно грубого Ганю. Когда князь удержал руку Гани, хотевшего ударить свою сестру, и Ганя нанес ему пощечину, князь тихо сказал: «Ну, это пусть мне... А ее... все-таки не дам!» Потом, отойдя в угол, он прерывающимся голосом проговорил: «О, как вы будете стыдиться своего поступка!» Через четверть часа после этого Ганя пришел к князю и, прося прощения, сказал: «Ну хотите, я вашу руку сейчас поцелую». «Князь был поражен чрезвычайно и молча обеими руками обнял Ганю. Оба искренно поцеловались».

Гордому или самолюбивому человеку особенно страшно быть смешным. Князь Мышкин такого положения не боится. «Знаете,— сказал он в гостиной Епанчиных в великосветском обществе,— по-моему, быть смешным даже иногда хорошо, да и лучше: скорее простить можно друг другу, скорее и смириться».



Хорошим испытанием смирения может служить то, как человек принимает материальные одолжения. Только что познакомившись в вагоне, Рогожин говорит князю, что полюбил его и купит ему хорошее платье и шубу. Князь сказал ему, что и он ему понравился, поблагодарил за обещанное платье и пояснил: «...мне действительно платье и шуба скоро понадобятся. Денег у меня в настоящую минуту почти ни копейки нет». В случае нужды он принял бы платье, не испытывая от этого никаких страданий, потому что перегородок, создаваемых гордостью и самолюбием, между ним и людьми нет.

В тяжелую минуту своей жизни, когда Настасья Филипповна убежала от него к Рогожину почти из-под венца, князь не обиделся праздным любопытством толпы. Он пригласил к себе в дом незнакомых ему лиц, особенно настойчиво желавших войти, угостил их чаем и, беседуя с ними, «отвечал всем так просто и радушно и в то же время с таким достоинством, с такою доверчивостью к порядочности своих гостей, что нескромные вопросы затихли сами собою». Рассуждая о том, как князь избежал скандала, Лебедев сказал: «Утаил от премудрых и разумных и открыл младенцам»; «и самого младенца Бог сохранил, спас от бездны, Он и все святые Его!» — прибавил он.

Искренность и простодушная, иногда детская откровенность князя также объясняются отсутствием перегородок между ним и чужою душою. Он тонко определяет чужие характеры и улавливает душевные движения людей, сочувственно вглядываясь в них. Поэтому, в отличие от Ивана Карамазова или Версилова, он в высокой степени расположен любить ближнего и проявляет эту любовь и повседневно в мелочах, и в значительных проявлениях своей души. Он деликатен в высшей степени; подозревать дурные намерения в людях ему крайне тяжело, и, встретившись со злобною или нечестною выходкою, он не возмущается ею, а стыдится за человека. Превосходна сцена прихода Антипа Бурдовского вместе с компаниею своих приятелей-нигилистов к князю в то время, когда у него было много гостей и вся семья Епанчиных. Бурдовский ошибочно считал себя незаконным сыном Павлищева и требовал от князя наследства Павлищева; Келлер, находившийся в его компании, напечатал в газетах пасквильную статью о всем этом деле, наполненную гнусными клеветами против Павлищева и князя Мышкина. Статья эта была, по неосторожному требованию генеральши Епанчиной, прочтена вслух перед всею компаниею. При чтении ее Колею Иволгиным «с князем происходило то же, что часто бывает в подобных случаях с слишком застенчивыми людьми: он до того застыдился чужого поступка, до того ему стало стыдно за своих гостей, что в первое мгновение он и поглядеть на них боялся».

При встрече с дурными поступками людей и печальными сторонами их характера князь Мышкин старается найти извиняющие их мотивы и совершенно не способен к резкому отпору. Во время объяснений с Бурдовским он оправдывает его поведение незнанием дела, предлагает ему десять тысяч, хотя и знает, что он не имеет никаких прав на наследство, и мучается мыслью, что сделал это предложение «грубо и неосторожно, как подаяние, и именно тем, что при людях вслух было высказано». «Надо было бы переждать и предложить завтра наедине,—

тотчас же подумал князь, — а теперь, пожалуй, уж не поправишь! Да, я идиот, истинный идиот!» — решил он про себя в припадке стыда и чрезвычайного огорчения. После того как Рогожин покушался его убить, он написал ему письмо о том, что он все забыл и помнит «одного только крестового брата Рогожина». Такое незлобие даже возмущает Рогожина: «Да я, — говорит он князю, — может, в том ни разу с тех пор и не покаялся, а ты уж свое братское прощение мне прислал».

Из всех видов любви к человеку князю Мышкину особенно свойственна любовь-жалость. В Швейцарии своею жалостью к Мари, преследуемой всею деревнею, он увлек за собою детей и воспитал в них добрые чувства. Весь роман его с Настасьей Филипповною есть проявление любви-жалости. Ее отчаянным страдающим лицом у него «пронзено навсегда сердце». Предложение, сделанное им Настасье Филипповне, было поступком защитника страдающих рыцаря Дон-Кихота, и сравнение с Дон-Кихотом, несколько раз произведенное Аглаею, содержит в себе значительную долю правды.

Когда сердце князя особенно тронуту чужим страданием, он ведет себя, как мать, утешающая ребенка. Оскорбленную Аглаею Настасью Филипповну он «гладил по головке и по лицу обеими руками, как малое дитя». Рогожину он правильно растолковывал: «Я ее не любовью люблю, а жалостью». Такой ответ на чужое страдание есть основное проявление души князя Мышкина; даже вблизи трупа Настасьи Филипповны, сидя рядом с убийцею Рогожиным, князь при каждом вскрике его «тихо дотрагивался до его головы, до его волос, гладил их и гладил его щеки».

О религиозной жизни князя Мышкина Достоевский мало говорит. Но теплота его религиозного чувства ясно обрисована в рассказе о бабе, которая перекрестилась, увидев первую улыбку своего младенца (см. выше в главе о «Боге»). Ему же принадлежит тонкое наблюдение, что у атеистов нет доказательств небытия Бога и, когда они пытаются их привести, они «не про то» говорят.

Эстетическое чувство у людей с детски чистым сердцем всегда чрезвычайно развито. У князя Мышкина восприятие красоты природы и человека занимает много места в жизни. Чисто эстетическое восприятие женской красоты без примеси сексуальных переживаний было даже в значительной степени источником драмы его отношений к Аглае и Настасье Филипповне. Даже в мелочах, например в рассуждениях о красоте шрифтов, он проявляет утонченный вкус.

В письме к племяннице С. А. Ивановой, говоря о желании своем «изобразить положительно прекрасного человека», Достоевский пишет, что эта задача безмерна, и потому все писатели всегда перед нею пасовали. «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, но он есть «бесконечное чудо». «Из прекрасных лиц в литературе христианской стоит всего законченнее Дон-Кихот. Но он прекрасен единственно потому, что в то же время и смешон» («Письма», № 294). Достоевскому, как и Сервантесу, роман его удался потому, что он изобразил в нем не «вполне прекрасного человека», не Христа, а лицо хотя и обладающее высокими достоинствами, но оказывающееся часто жалким, смешным и, наконец, неизлечимо больным.

Основной недостаток князя Мышкина — чрезмерная эмоционально-

волевая мягкость его характера. Как добрый человек, он часто испытывает сострадание; но при этом он сам заражается чужим страданием. Иной характер имеет высшая форма сострадания, проявляемая людьми с дисциплинированной силою духа: воспринимая чужое страдание, они борются против него, как боролись бы против собственной беды или даже еще лучше, но при этом сами не заражаются *эмоциею* страдания и потому сохраняют все силы духа для наиболее целесообразной помощи страдающему <sup>1</sup>.

Духовная сила, стоящая выше эмоции страдания и вообще выше тех бурных чувств, которые понижают силу интеллекта, дает человеку способность управлять событиями твердою рукою, тогда как князь Мышкин, попадая в трудное положение, проявляет мягкую податливость течению событий.

В общем, князь Мышкин сдержан и тактичен, но как раз в значительные минуты своей жизни, когда он увлечен «высокою идеею» или должен совершить ответственный поступок, сильные эмоции затопляют его сознание и он перестает владеть собою. «У меня нет жеста приличного, чувства меры нет»; «в обществе я лишний», — говорит он. Он утверждает даже, что у него «жест всегда противоположный, а это вызывает смех и унижает идею». Правда, трудно поверить, чтобы у князя Мышкина, действительно, жест был «противоположный»: это свойство, вероятно, присуще людям, у которых подсознание находится в глубоком разладе с сознательною жизнью, как, например, у антигероя «Записок из подполья». Правда, в беседе с Келлером князь признается, что и ему часто случается переживать «двойные мысли», однако ясно, что он имеет здесь в виду моментально проносящиеся в сознании предосудительные мысли, никогда не выражающиеся в дурном поступке, т. е. несовершенство, глубоко отличное от поведения Келлера. Он ставит себя на одну доску с Келлером, подыскивая, по своей деликатности, ему извинение и надеясь усилить в нем раскаяние (II, 11).

Недостаток дисциплинированной духовной силы особенно ясно обнаружился у князя Мышкина в истории его любви к Настасье Филипповне и Аглае. Обсуждая этот вопрос, устраним прежде всего предположение о физической болезни, исключаяющей возможность половой жизни: наличием ее было бы совершенно обесценено главное содержание романа. Выезжая в Петербург, князь сказал Рогожину, что совсем не знает женщин «по прирожденной болезни» своей. Говоря это, он имел в виду свое прошлое, о котором сказал Елизавете Прокофьевне: «я был двадцать четыре года болен, до двадцатичетырехлетнего возраста от рождения». В отрочестве и юности его эпилепсия сопутствовалась такою душевною депрессиею и упадком умственных способностей, при которых половая жизнь была невозможна. В период, описанный подробно в романе, его душевное здоровье восстановилось и эпилептические припадки происходили редко. В первый день знакомства с Ганею князь сказал ему: «Я не могу жениться ни на ком, я нездоров», но в тот же вечер он сделал предложение Настасье Филипповне; по-видимому, говоря с Ганею, он имел в виду не физическое препятствие к браку, а сомнительность брака людей с плохою наследственностью.

---

<sup>1</sup> См. книгу Шелера «Über das Wesen und Formen der Sympathiegefühle» \*.

После грубого столкновения, мучимый ревностью Аглаи с Настасьей Филипповною, когда вновь было решено, что состоится свадьба князя с Настасьей Филипповною, Евгений Павлович Радомский расспросил князя о его чувствах к обеим женщинам и задал ему вопрос: «Стало быть, обеих хотите любить?» — «О, да, да!» — ответил князь. — Евгений Павлович стал разъяснять ему, что Аглая таких чувств не поймет. «Аглая Ивановна 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, вы во многом правы, Евгений Павлович», — согласился с ним князь. «Как это любить двух? — подумал про себя Евгений Павлович. — Двумя разными любовью какими-нибудь?» Действительно, к Настасье Филипповне князь чувствовал любовь-жалость; любовь его к Аглае была, по-видимому, чисто эстетическою без всякой сексуальной слагаемой.

Любовь к женщине, могущая послужить основанием для счастливого брака, медленно созревала в душе князя Мышкина в отношении к Вере Лебедевой и встречала ответ с ее стороны. Уже первое впечатление, произведенное Верою на князя, было очень располагающее к ней. «А какое симпатичное, какое милое лицо у старшей дочери Лебедева, вот у той, которая стояла с ребенком, какое невинное, какое почти детское выражение и какой почти детский смех!» — думал князь, вспоминая о ней. Живя на даче Лебедева и застав у себя в день своего рождения много гостей, «князь заметил милый, ласковый взгляд Веры Лебедевой, тоже торопившейся пробраться к нему сквозь толпу. Мимо всех он протянул руку ей первой; она вспыхнула от удовольствия и пожелала ему «счастливой жизни с этого самого дня». На следующий день после припадка, случившегося у князя в гостиной Епанчиных, «Вера Лебедева из первых пришла навестить его и прислужить ему. В первую минуту как она его увидела, она вдруг заплакала, но когда князь тотчас же успокоил ее — рассмеялась. Его как-то вдруг поразило сильное сострадание к нему этой девушки; он схватил ее руку и поцеловал. Вера вспыхнула.

— Ах, что вы, что вы! — воскликнула она в испуге, быстро отняв свою руку. Она скоро ушла в каком-то странном смущении». Рассуждая с Евгением Павловичем о своем отношении к Аглае, к Настасье Филипповне, князь признался, что, хотя он чувствует глубокое сострадание к Настасье Филипповне, он в то же время боится ее лица. «Вот у Веры, у Лебедевой, совсем другие глаза», — вдруг вставил он. Вечером того дня, когда Настасья Филипповна бежала вместе с Рогожиным почти из-под венца, князь попросил Веру постучать ему в комнату рано утром (он собирался ехать к Рогожину), взял ее за руки, «поцеловал их, потом поцеловал ее самое в лоб». Достоевский отмечает, что князь подумал о Вере и на следующий день, когда, утомленный поисками, отдыхал в гостинице. Когда князь Мышкин неизлечимо заболел и был увезен в швейцарскую санаторию, «Вера Лебедева была поражена горестью до того, что даже заболела». В это время она познакомилась и подружилась с Евгением Павловичем. Поехав за границу, Евгений Павлович часто посещал князя в санатории и о каждом своем посещении писал Коле и Вере Лебедевой. Письма к Вере постепенно стали принимать более интимный характер; вероятно, их отношения закончились браком.

Образ князя Мышкина чрезвычайно привлекателен; он вызывает сочувствие и сострадание, но от идеала человека он весьма далек. Ему не хватает той силы духа, которая необходима, чтобы управлять своею душевною и телесною жизнью и руководить другими людьми, нуждающимися в помощи. На чужие страдания он может откликнуться лишь своим страданием и не может стать организующим центром, ведущим себя и других сообща к бодрой жизни, наполненной положительным содержанием. Весь тон его жизни хорошо передан в одном «забытом воспоминании», которое встало в его уме, когда он, разрываясь между Аглаею и Настасьею Филипповною, сидел в парке на зеленой скамейке, на которой назначила ему свидание Аглая.

«Это было в Швейцарии, в первый год его лечения, даже в первые месяцы. Тогда еще он 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 воплощавшеюся мыслью. Перед ним было блестящее небо, внизу озеро, кругом горизонт, светлый и бесконечный, которому конца-краю нет. Он долго смотрел и терзался. Ему вспомнилось теперь, 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 же 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 восходит 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: место знает свое, любит его и счастлива»; каждая травка растет и счастлива! И у всего свой путь, и все знает свой путь, со песнью отходит и с песнью приходит; один он ничего не знает, ничего не понимает — ни людей, ни звуков, всему чужой и выкидыш».

Лет за десять до романа «Идиот» Достоевский уже изобразил человека, похожего на князя Мышкина своею добротою, мягкостью и деликатностью, правда, почти в шаржированной форме. Отставной полковник помещик Ростанев (в повести «Село Степанчиково и его обитатели») — слишком мягок «не от недостатка твердости, а из боязни оскорбить, поступить жестоко»; он стыдится предположить дурное в человеке, а себя самого считает эгоистом; он уступчив из «застенчивого добродушия»; попав в руки нечестного человека, он «прежде всех обвинял себя»; он старался быть вдвое деликатнее с человеком, которому оказывал одолжение, мало того, старался уверить, что ему оказано одолжение. Защитить себя от издевательств Фомы Опискина он не умеет. Уступая настояниям матери, Ростанев готовится даже жениться на слабоумной девушке, и только тогда, когда Фома Опискин оскорбил любимую им Настеньку Ежевикину, он спустил его с лестницы. История эта закончилась примирением с Фомою и свадьбою Ростанева с Настенькою. В отличие от князя Мышкина Ростанев пользуется совершенным душевным и телесным здоровьем. Ростанев — простой добрый человек, каких много в России во всех слоях общества.

## 2. МАКАР ИВАНОВИЧ ДОЛГОРУКИЙ

Наиболее совершенные образы «положительно прекрасного человека» у Достоевского — Макар Иванович Долгорукий, старец Зосима, Алеша Карамазов и София Андреевна Долгорукая.

Макар Иванович был дворовый человек помещика Версилова, садовник. Пятидесяти лет он женился на восемнадцатилетней дворовой девушке Софии Андреевне, исполняя желание отца ее, который за шесть лет до того, умирая, завещал ему жениться на ней. Через полгода после этой свадьбы помещик Версиров, молодой человек двадцати пяти лет, недавно овдовевший, приехал в свое имение, полюбил Софию Андреевну и увез ее с собою. Макар Иванович был отпущен Версировым на волю и с тех пор в течение двадцати лет был странником, сборщиком подаяний на построение храма. Высокие черты его характера вполне обнаружались именно в это время.

Содержанием жизни Макара Ивановича были преимущественно религиозные интересы — сбор подаяний на храм, молитва, паломничество в святые места, слушание, чтение и пересказ легенд, житий подвижников, поучительных историй. Основное настроение его было, таким образом, — «стояние пред Богом», как у тех людей, которые непрерывно творят молитву Иисусову «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас». Он убежден, что «жить без Бога — одна лишь мука» и поясняет эту мысль глубокими соображениями. Но и светские интересы не выпали из его кругозора. По словам Версирова, он очень интересуется «событиями в России», «он великий политик», «его медом не корми, а расскажи, где кто воюет и будем ли мы воевать», «науку уважает очень, и из всех наук любит больше астрономию».

Подросток Аркадий рассказывает, что особенно привлекало в нем «его чрезвычайное чистосердечие и отсутствие малейшего самолюбия; предчувствовалось почти безгрешное сердце». Незлобивость его ярко обрисована в сцене с сестрою Аркадия Лизою. Тяжело больной Макар Иванович сидел на скамейке и увлекся беседою о безбожии, в которой высказал ряд глубоких мыслей. Солнечный луч беспокоил его больные глаза, и Софья Андреевна сделала несколько попыток передвинуть скамейку. Тогда Лиза резко крикнула Макару Ивановичу: «Да подымитесь хоть немножко: видите, как трудно маме». Старик приподнялся, но опять упал на скамейку. «Не могу, голубчик», — сказал он как бы жалобно Лизе и как-то весь послушно смотря на нее. «Рассказывать по целой книге можете, а пошевелиться не в силах? Возьмите костыль, подле лежит», — еще резче сказала Лиза. Старик схватил костыль, поднялся, но так как «ноженьки» почти совсем не держали его, то он, человек высокого роста, грохнулся со всей высоты на пол. Он не разбился, только «очень побледнел, не от испуга, а от сотрясения». «Все еще бледный, с трясущимся телом и как бы еще не опомнившись, он повернулся к Лизе и почти нежным, тихим голосом проговорил ей: «Нет, милая, знать, и впрямь не стоят ноженьки!» «В словах бедного старика не прозвучало ни малейшей жалобы или укора; напротив, прямо видно было, что он решительно не заметил с самого начала ничего злобного в словах Лизы, а окрик ее на себя принял как за нечто должное, то есть

что так и следовало его «распечь» за вину его. Услышав такие слова, Лиза вдруг, почти в мгновение, вся вспыхнула краской стыда и раскаяния».

Смирение Макара Ивановича не есть самоуничтожение: оно есть выражение силы духа, свободного от самолюбия и подчинения житейской суете. Все, в том числе и свое я, он ставил на правильное место. Версильов характеризовал его своему сыну, «подростку», следующими чертами: «В высшей степени умение говорить дело, и говорить превосходно», «при этом чрезвычайно мало о религии, если не заговоришь сам». «А главное — почтительность, эта скромная почтительность, именно та почтительность, которая необходима для высшего равенства, мало того, без которой, по-моему, не достигнешь и первенства. Тут именно через отсутствие малейшей заносчивости достигается высшая порядочность и является человек, уважающий себя несомненно и именно в своем положении, каково бы там ни было и какова бы ни досталась ему судьба. Эта способность уважать себя именно в своем положении чрезвычайно редка на свете, по крайней мере, столь же редка, как и истинное собственное достоинство». По описанию Версильова, он «чрезвычайно осанист собою», «красив, прост и важен». Не заботясь о себе, Макар Иванович не боялся щекотливых положений. Когда Версильов отнял у него жену и предложил ему три тысячи рублей, он принял от него семьсот рублей наличными, а на остальные деньги потребовал от него заемного письма и через два года требовал эти деньги с процентами судом. Он знал характер Версильова и боялся, что София Андреевна в случае смерти Версильова останется нищею. Деньги он положил в банк и удвоенную процентами сумму завещал Софии Андреевне.

Странник, очистивший душу свою от мирских забот, воспринимает природу и всю земную жизнь как целое, полное добра и красоты. Макар Иванович рассказывает подростку, как, ночуя в поле с другими странниками, он проснулся рано утром перед восходом солнца: «восклонился я, милый, главою, обвел кругом взор и вздохнул. Красота везде неизреченная! Тихо все, воздух легкий; травка растет — расти, травка Божия, птичка поет — пой, птичка Божия, ребеночек у женщины на руках пискнул — Господь с тобой, маленький человечек, расти на счастье, младенец! И вот точно я в первый раз тогда в самой жизни моей все сие в себе заключил... Склонился я опять, заснул таково легко. Хорошо на свете, милый. Я вот, кабы полегчало, опять бы по весне пошел. 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 еще прекрасней оно, что тайна», — прибавил он умиленно. Благостное отношение ко всем существам, «веселие сердца и благообразие» были основными чертами жизни Макара Ивановича. В смехе его было «что-то детское и до невероятности привлекательное». Достоевский по этому поводу поместил в «Подростке» длинное рассуждение о видах смеха и о значении их для понимания характера человека.

Органически спаянный со всеми существами своим благостным участием во всякой жизни, Макар Иванович, в противоположность Ставрогину, уверен в том, что не только дальнейшее расстояние, но и сама

смерть не уничтожает связи людей друг с другом. Думая о детях, приходящих на отчие могилки в родительский день, он говорит: «Живите пока на солнышке, радуйтесь, а я за вас Бога помолю, в сонном видении к вам сойду... все равно — и по смерти любовь!»

### 3. СТАРЕЦ ЗОСИМА

Макар Иванович близок к святости, а старец Зосима и есть изображение подлинного святого, как его представляет себе Достоевский. История переворота, приведшего Зосиму в молодости от пустой светской жизни к подвижничеству, рассказана Достоевским с изумительной силой. В детстве Зосима был глубоко религиозен и на всю жизнь сохранил умиленные воспоминания о своем детском религиозном опыте (в главе о «Религиозной жизни Достоевского» указано, что это — воспоминания из детства самого Достоевского). К числу глубоких впечатлений детства его принадлежали и воспоминания о брате его Маркеле, который, приближаясь к смерти от чахотки, из атеиста стал пламенно и восторженно верующим человеком, исполненным любви ко всему живому, проникнутым убеждением, что «всякий из нас пред всеми во всем виноват» и что завтра же «стал бы на всем свете рай», если бы у нас открылись глаза на все то добро, которое есть в мире.

Отданный в кадетский корпус, потом став офицером, Зосима предался вместе с товарищами-офицерами распущенной жизни, пока не произошел ряд событий, потрясших его впечатлительную душу до глубины. Он полюбил умную и достойную девушку и вообразил, что она тоже любит его, но предложения ей не делал, не желая так скоро «расстаться с соблазнами развратной, холостой и вольной жизни». Вернувшись из двухмесячной командировки, он узнал, что любимая им девушка давно уже была невестой высокообразованного, всеми уважаемого помещика и вышла замуж за него. Зосимою овладела злоба и ревность; он грубо оскорбил своего «соперника» и вызвал его на поединок. Накануне дуэли, недовольный собою, он рассердился на своего денщика Афанасия и два раза ударил его, разбив ему лицо до крови. Проснувшись во время восхода солнца, он открыл окно в сад. «Вижу,— рассказывает Зосима,— восходит солнышко, тепло, прекрасно, зазвенели птички. Что же это, думаю, ощущаю я в душе моей как бы нечто позорное и низкое?» Он вспомнил, как накануне избил Афанасия: «Стоит он предо мною, а я бью его с размаху прямо в лицо, а он держит руки по швам, голову прямо, глаза выпучил, как на фронте, вздрагивает с каждым ударом и даже руки поднять, чтобы заслониться, не смеет,— и это человек до того доведен, и это человек бьет человека! Экое преступление! Словно игла острая прошла мне всю душу насквозь. Стою я, как ошалелый, а солнышко-то светит, листочки-то радуются, сверкают, а птички-то Бога хвалят... Закрыв я обеими ладонями лицо, повалился на постель и заплакал навзрыд. И вспомнил я тут моего брата Маркела и слова его пред смертью слугам: «Милые мои, дорогие, за что вы мне служите, за что меня любите, да и стою ли я, чтобы служить-то мне?» «Да, стою ли»,— вскочило мне вдруг в голову. В самом деле, чем я так стою, чтобы другой человек, такой же, как я, образ и подобие Божие, мне служил?



Так и вонзился мне в ум в первый раз в жизни тогда этот вопрос. «Матушка, кровинушка ты моя, воистину всякий пред всеми за всех виноват, не знают только этого люди, а если б узнали — сейчас был бы рай». В душе Зосимы произошел переворот, выжегший как каленым железом все дурные страсти его — самолюбие, честолюбие, погоню за чувственными наслаждениями. Он поехал на поединок, выдержал выстрел своего противника, оцарапавший ему щеку, а сам отказался стрелять и попросил прощения у своего противника. Затем вышел в отставку и поступил в монастырь.

В романе мы находим старца Зосиму уже человеком духовно зрелым, с большим знанием жизни и людей. Он проявляет поразительное проникновение в глубокие тайники души, например, тогда, когда в ответ на неприличное шутовство Федора Павловича советует ему: «...не стыдитесь столь самого себя, ибо от сего лишь все и выходит», или когда он понял борьбу, происходившую в сердце Ивана Карамазова, или когда поклонился «великому будущему страданию» Дмитрия Карамазова. Как многие святые, он обладает не только прозорливостью, но и доходит иногда до ясновидения в пространстве и даже во времени.

Старцу Зосиме присуща высокая духовная сила руководства людьми, способность дать нуждающимся утешение и наставление. Проявляется эта способность часто в весьма оригинальной форме: беседуя с матерью, потерявшею любимого единственного сына-младенца и близкой к унынию, он говорит ей, что, когда она преодолет себя и вернется к семейной жизни, горе постепенно перейдет в тихое умиление, «вот он снится теперь тебе, и ты мучаешься, а тогда он тебе кроткие сны пошлет». Вдове, которая, по-видимому, извела своего мужа-старика и исповедала свой грех старцу, он, видя мучения совести ее, говорит: «...коли каешься, так и любишь. А будешь любить, то ты уже Божья...»

Старец советует не слишком бояться греха людей, любить человека «и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле». Под этим наставлением кроется не выраженное в понятиях постижение того, что абсолютного зла и абсолютного эгоизма не бывает на свете. В составе всякого поступка есть хотя бы в виде едва заметной слагаемой бескорыстная любовь к какой-нибудь объективной ценности. Поэтому, видя в мире бездну зла, не следует все же приходить в отчаяние и уныние: можно отыскать даже и в дурном поведении то живое место, исходя из которого удастся с успехом начать самовоспитание или воспитание других. Такое видение добра даже и в составе злого поступка противоположно наслаждению Ставрогина как подвигом, так и злодеянием: оно ведет не к утрате различия добра и зла, а, наоборот, к более чуткому различению их.

Религиозность старца Зосимы есть светлая форма христианства. Глубину зла он хорошо понимает хотя бы тогда, например, когда, заканчивая рассказ о «тайнственном посетителе», он говорит: «...любит человек падение праведного и позор его». Это не мешает ему, однако, видеть преобладание добра в мире и бодро содействовать конечной победе его. Его никогда не покидает «тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» и убеждение, что «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных». У него

высоко развита способность воспринимать красоту природы и видеть связь ее с Христом как Богом-Словом. Понятно поэтому, что основной тон жизни старца Зосимы есть «веселие сердца», и он проповедует: «...просите у Бога веселья. Будьте веселы, как дети, как птички небесные». «Для счастья,— говорит он Хохлаковой,— созданы люди, и кто вполне счастлив, тот прямо удостоен сказать себе: «Я выполнил завет Божий на сей земле». Все праведные, все святые, все святые мученики были все счастливы». Многие ценные мысли старца Зосимы, характерные для православной русской религиозности и выражающие христианство самого Достоевского, были уже приведены выше и будут использованы ниже.

#### 4. АЛЕША КАРАМАЗОВ

В предисловии к «Братьям Карамазовым», величайшему из своих произведений, Достоевский говорит, что герой его романа — Алексей Федорович Карамазов. Он хотел посвятить изображению его жизни два романа. Смерть помешала ему исполнить это намерение. В написанном, первом романе Алеша Карамазов, двадцатилетний юноша, не является непосредственным участником ряда возникающих перед ним драматических положений и «надрывов», однако значительность его личности сказывается в том, что уже в этом возрасте он делается как бы совестью многих лиц романа. Всепроникающее значение его выражено в ряде мелких на первый взгляд черточек, поэтому рассказать о нем нелегко.

Алеша — «ранний человеколюбец». Как любящему природу человеку естественно встречать благосклонным взглядом каждый цветок, каждую пробивающуюся среди камней травку, всякого жаворонка, звенящего в воздухе, и желать в случае нужды помочь его жизни, так и Алеше Карамазову свойственно желание и умение сочувственно войти в жизнь каждого человека. Всеобъемлющая любовь его не есть какое-то расплывчатое физиологическое добродушие; она исходит из духовной связи его со всем миром, и особенно со всеми людьми, в добре, объединяющем мир с Богом. «Чистые сердцем Бога узрят». Чистота сердца Алеши, свободного от себялюбия, прямо вводит его в единство мира в Боге.

В числе первых запомнившихся ему на всю жизнь впечатлений было «исступленное, но прекрасное лицо матери», молящей за него Богородицу и протягивающей его «обеими руками к образу как бы под покров Богородице». И в городок к отцу своему он приехал, главное, чтобы отыскать могилу своей матери. Здесь он встретил старца Зосиму и поступил в монастырь послушником в уверенности, что Зосима «свят, в его сердце тайна обновления для всех, та мощь, которая установит наконец правду на земле, и будут все святые, и будут любить друг друга, и не будет ни богатых, ни бедных, ни возвышающихся, ни униженных, а будут все как дети Божии, и наступит настоящее Царство Христово». Эта мечта его показывает, что он вовсе не собирается быть затворником, презирающим мир и отрекающимся от него. Наоборот, его христианство, как и у старца Зосимы,— светлое, приемлющее мир. Ему свойственна не только любовь-сострадание, но и любовь-сорадование. Слуша

в полусне у гроба старца Зосимы Евангельское чтение о чуде в Кане Галилейской, он восторженно думает: «Ах, это милое чудо. Не горе, а радость людскую посетил Христос, в первый раз сотворяя чудо, радости людской помог». Выйдя в сад с этими мыслями и настроениями, Алеша воспринял всю природу земную и весь мир в его таинственной красоте и связи с Богом.

В день испытанных Алешей тяжелых переживаний, когда он был свидетелем «надрыва в гостинной», «надрыва в избе» и «надрыва на чистом воздухе», он говорил с Лизой Хохлаковой о «земляной карамазовской силе», сомневаясь, «носится ли Дух Божий вверху этой силы», и причисляя самого себя к носителям ее, он неожиданно сказал: «А я в Бога-то вот, может быть, и не верую»; в этих «внезапных словах его» было нечто «слишком субъективное, может быть, и ему самому неясное, но уж несомненно его мучившее». В этих словах Алеши выражается то же, что мы нашли и у самого Достоевского (см. главу «Религиозная жизнь Достоевского»): не отрицание бытия Бога, а сила духа все испытующего и требующего понятного ответа на вопрос, как возможно мировое зло рядом с бытием Бога. Из этой проблемы возник «бунт» гордой души брата Алеши Ивана и мучительное для совести «все позволено», приведшее к попустительству замыслам Смердякова. В душе Алеши не может быть и намека на такое падение, столь определенно он стремится всею душою к Богу и Его добру, веря «в Него незыблемо». Даже и потрясенный страшными проявлениями мирового зла в сгущенном изображении Ивана, Алеша говорит, что в конце концов люди пред лицом пострадавшего за них Христа воскликнут: «Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои!» Поэтому-то Иван Карамазов, заметивший, что его брат «твердо стоит», и завел с ним разговор о своем «бунте» против Бога, пояснив ему, что «я, может быть, себя хотел бы исцелить тобою».

Рассмотрим теперь ряд мелких сравнительно подробностей, чтобы обстоятельно узнать, с каким юношею мы встретились. «Ранний человек-колюбец» Алеша любит людей, по свидетельству Грушеньки, «ни за что», просто потому, что они люди. К своему отцу Федору Павловичу, распутство которого для «целомудренного и чистого» юноши было мучительно, он проявляет «всегдашнюю ласковость» и «прямодушную привязанность». «Он не хочет быть судьей людей»; «казалось даже, что он все допускал, нимало не осуждая, хотя часто очень горько грустя». Обидеть он никого не может, и сам он нанесенной ему обиды «никогда не помнил», вернее, «просто не считал ее за обиду». «Алеша уверен был, что его и на всем свете никто и никогда обидеть не захочет, даже не только не захочет, но и не может». И неудивительно: в его душе не было себялюбия, доступного ранению. В нем нет гордости, честолюбия или колкого самолюбия; «между сверстниками он никогда не хотел выставиться». Наткнувшись на резкий отпор людей, которым он хотел помочь, например когда Екатерина Ивановна, тайну любви которой к Ивану он разоблачил, сказала ему: «Вы... вы маленький юродивый, вот вы кто!» — он не обиделся на нее, потому что стал обвинять самого себя в неумелой попытке «примирять и соединять». Это и есть подлинное христианское смирение, не подчеркивающее себя и просто самого себя

не замечающее. Алеше не нужно никакого мучительного самоопределения, когда он ставит себя на одну доску со всеми остальными людьми, также и со Снегиревым. Анализируя вместе с Лизою поступок Снегирева, бросившего на землю двести рублей, переданных ему Алешей от Екатерины Ивановны, и втоптавшего их в песок, Алеша говорит, что в этом разглядывании чужой души «нет презрения»; «мы сами такие же, как он»... «я не знаю, как вы, Lise, но я считаю про себя, что у меня во многом мелкая душа. А у него и не мелкая, напротив, очень деликатная». Такое заявление о себе не есть выражение комплекса малоценности. Наоборот, оно основано на живом сознании такой сложности и глубины всякой личности, которая исключает возможность для человека выносить окончательный суд над людьми и ставить одних выше других. Кто глубоко проникнут этим сознанием, тот свободен от ревнивого сравнения себя с другими и от мучительного комплекса малоценности.

Имущественные отношения, источник всевозможных беспокойств для многих людей, не интересуют Алешу Карамазова. В отличие от Ивана Федоровича он не заботится о том, на чьи средства живет, зато и сам легко отдает попадающиеся ему деньги. Миусов сказал о нем: «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 сами 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». Он гармонически входит в каждую обстановку, потому что любит людей и любит жизнь. «Все должны прежде всего на свете жизнь полюбить», — говорит он брату Ивану. «Жизнь полюбить больше, чем смысл ее?» — сказал Иван, не столько спрашивая, сколько склоняясь к отрицанию духовного смысла жизни. «Непременно так, — ответил Алеша, — полюбить прежде логики, как ты говоришь, непременно чтобы прежде логики, и тогда только я и смысл пойму. Вот что мне уже давно мерещится. Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен». И он пояснил, что вторая половина состоит в том, чтобы воскресить европейских мертвецов, о которых говорил Иван, боровшихся за истину и веровавших в подвиг; а, по мнению Алеши, они, «может быть, никогда и не умирали». Он верит в жизненность прошлой европейской борьбы за правду-истину и правду-справедливость, потому что сам он, находя в себе карамазовскую силу жизни и любовь к ней, сублимировал ее тем, что понял конечный смысл существования — жизнь в Боге. «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю», — сказал он себе, когда пришел к убеждению, что «бессмертие и Бог существуют». Поэтому он «смел и бесстрашен».

Несмотря на свою молодость, Алеша, как заметил Иван, «твердо стоит» и потому всегда «ровен и ясен». «Миловидное лицо его имело всегда веселый вид, но веселость эта была какая-то тихая и спокойная». Не только Грушенька или Димитрий Федорович, даже Иван Федорович

называет его «ангелом», «херувимом». Один вид его производит уже такое впечатление, что меняет настроение и нередко глубоко влияет на поведение людей. Не боясь своего отца, он не исполнил его приказания взять свои вещи и уйти из монастыря. На вопрос отца, притащил ли он тюфяк, он с улыбкою ответил: «Нет, не принес». — «А, испугался, испугался-таки давеча, испугался? — сказал Федор Павлович. — Ах ты, голубчик, да я ль тебя обидеть могу? Слушай, Иван, не могу я видеть, как он этак смотрит в глаза и смеется, не могу. Утроба у меня вся начинает на него смеяться, люблю его!» Грушенька признается Алеше в том, какое глубокое впечатление произвел он на нее до знакомства с ним: «Веришь ли, иной раз, право, Алеша, смотрю на тебя и стыжусь, все себя стыжусь...»

Силою добра в себе Алеша оказывает благодетельное влияние во всех драматических столкновениях старших лиц, и всем им он нужен; все они сознают, что Алеша поймет их до конца и всею силою своей души войдет в их жизнь. «Характер любви его, — говорит Достоевский, — был всегда деятельный. Любить пассивно он не мог, возлюбив, он тотчас же принимался и помогать». Свою «Исповедь горячего сердца» Дмитрий излил перед Алешей. Старец Зосима после земного поклона Дмитрию послал к нему Алешу и потом пояснил Алеше: «Послал я тебя к нему, Алексей, ибо думал, что братский лик твой поможет ему»; и действительно, вечером того же дня, когда Дмитрий собирался уже покончить с собою самоубийством, он сразу опомнился, как только услышал шаги брата, и подумал: «...ведь вот он, вот тот человек, братишка мой милый, кого я всех больше на свете люблю и кого я единственно люблю!» Тогда же он намекнул ему одному на тот свой замысел, который считал самым постыдным из всех своих поступков. «Вот тут, вот тут готовится страшное бесчестье», — говорил он, ударяя себя по груди. В тюрьме именно перед Алешей он излил свой «гимн» к Богу. Вопрос о побеге, к которому подталкивал его Иван, Дмитрий не мог решить без суда Алеши, и, заговорив с ним об этом деле, он исступленно потребовал от Алеши вполне правдивого ответа на вопрос: «Веришь ты, что я убил, или не веришь?» Когда Алеша сказал: «ни единой минуты не верил, что ты убийца!» — и «поднял правую руку вверх, как бы призывая Бога в свидетели своих слов, блаженство озарило мгновенно все лицо Мити». Непосредственное видение чужой души, свойственное людям с чистым сердцем, дало Алеше абсолютную уверенность в невинности брата именно в эту минуту, когда он отвечал на его вопрос. На суде он сказал: «Я по лицу его видел, что он мне не лжет». Это неточное выражение: не физические черты лица Дмитрия открыли Алеше истину, а то, что сквозь эти черты он видел всю его измученную душу<sup>1</sup>. Но, конечно, суд не мог принять такого свидетельства Алеши за доказательство. Эгоистическое себялюбие изолирует наши души друг от друга, для нас «чужая душа потемки», и на суде требуются «объективные», т. е. поверхностные, внешние, доказательства. Замечательно, что именно Алеша дал такое доказательство в одном из самых важных пунктов следствия. Он неожиданно для самого себя вспомнил, что Дмитрий,

<sup>1</sup> См. главу «Восприятие своей и чужой душевной жизни» в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

говоря о готовящемся бесчестии, не ударял себя кулаком, а указывал пальцем, и не на сердце, а гораздо выше сердца, «сейчас ниже шеи», т. е. точно указывал на ладанку с защитными в ней полутора тысячами рублей. Фетюкович в своей защитительной речи очень высоко оценил это показание, данное «так чисто, так искренно, неподготовленно и правдоподобно».

В такой же мере, как для Дмитрия, и для Ивана Алеша был его совестью. Свой «бунт» против Бога и легенду о Великом Инквизиторе он рассказал Алеше, надеясь «исцелить» себя им. Если бы ему не удалось найти смысл жизни и содержанием ее была бы только любовь к «клейким листочкам, то любить их», сказал он, «буду, лишь тебя вспоминая. Довольно мне того, что ты тут где-то есть, и жить еще не расхочу. Довольно этого тебе? Если хочешь, прими хоть за объяснение в любви. А теперь ты направо, я налево — и довольно, слышишь, довольно». Высказывать откровенно такие глубокие чувства гордому Ивану нелегко.

После первого визита к Смердякову, мучимый воспоминаниями о своем отношении к отцу, Иван задал Алеше вопрос, подумал ли он, что у него есть желание, чтобы «один гад съел другую гадину», и что он даже готов «способствовать» этому. Как и Дмитрий, он настойчиво требовал «правду, правду!». «Прости меня, я и это тогда подумал», — прошептал Алеша и замолчал, не прибавив ни одного «облегчающего обстоятельства». С тех пор Иван стал «резко отдаляться» от Алеша «и даже как бы невлюбил его». Когда совесть начинает свою мучительную работу, человек хочет отвязаться от нее и от того, кто является живым воплощением ее. Понятна поэтому резкая выходка Ивана, когда накануне суда Алеша, видя, что брат, мучимый совестью, близок к тяжелой болезни, сказал ему: «Убил отца не ты». Иван заявил, что «пророков и эпилептиков, особенно посланников Божиих», он не терпит и порывает с Алешей; вслед за этим он в третий раз пошел к Смердякову и получил от него признание в убийстве. Через несколько часов Алеша уже был на квартире Ивана с известием о самоубийстве Смердякова. Он, как «чистый херувим», по выражению Ивана, отогнал черта. «Он исчез, как ты явился, — говорит Иван. — Я люблю твое лицо, Алеша. Знал ли ты, что я люблю твое лицо?» — и он исповедал перед братом драму своего раздвоения.

Алеша в важнейшие минуты жизни Ивана возводит в область ясного понимания то, что без него оставалось бы долго неопознанным и даже неосознанным. Он выяснил Екатерине Ивановне сущность ее отношений к Ивану и таким образом содействовал устранению «надрыва» из ее души. Сила добра, исходящая из его души, выводит все темное на ясный свет дня. После судебного приговора Екатерина Ивановна, мучимая своим «предательством» на суде, хотела «повиниться» именно перед Алешей и решилась на такие признания, которые возможны лишь тогда, «когда самое гордое сердце крушит свою гордость и падает побежденное горем» (Эпилог).

Даже сердце старого циника Федора Павловича было покорено Алешей. Избитый Дмитрием и не убитый им только благодаря защите Алеша и Ивана, Федор Павлович, оставшись наедине с Алешей,

говорил ему: «Алеша, милый, единственный сын мой, я Ивана боюсь, я Ивана больше, чем того, боюсь. Я только тебя одного не боюсь». «За коньячком» после обеда, сильно уже опьянев, старик стал придирааться к Ивану и только Алеша мог его остановить, «настойчиво» сказав: «Перестаньте его обижать». Властность он проявил и в отношении к Димитрию, защищая против него отца.

Особенно интересны отношения Алеши к Лизе и ее матери. Госпожа Хохлакова не хочет и думать о браке Лизы с Алешей, считая общественное положение Алеши неравным положению своей дочери. Алеша этим нисколько не обижается, даже не обращает внимания на это и твердо ведет свою линию, нисколько не смущаясь колебаниями настроений самой Лизы. «Бесенка» в ней он умело укрощает кротостью и в то же время откровенным выражением своего мнения.

Умение Алеши «серьезно и деловито» начинать беседу с детьми, приобретать их доверие и, объединив вокруг себя, воспитывать в них добрые чувства изображено Достоевским с такою яркостью и силою, что, без сомнения, живо сохраняется в памяти у всех читавших роман.

Мимолетный упадок духа Алеши, который был обижен тем, что вместо чудес после смерти старца Зосимы от тела его слишком скоро пошел «тлетворный дух», имело печальные следствия: Алеша не повидал Димитрия в то время, когда он был особенно близок к преступлению; он даже сказал Ракитину: «Я против Бога моего не бунтуюсь, я только мира Его не принимаю» — и пошел вместе с Ракитиным к Грушеньке, которая хотела с него «ряску стащить». Об этом упадке духа Алеши Достоевский говорит: «...пусть этот ропот юноши моего был легкомыслен и безрассуден», однако «я рад, что мой юноша оказался не столь рассудительным в такую минуту» (т. е. в минуту горя о любимом человеке), «рассудку всегда придет время у человека неглупого». И в самом деле, стоило только Грушеньке, севшей к Алеше на колени, проявить участие к его горю, узнав о смерти Зосимы, и соскочить с его колен, как Алеша уже вполне опомнился; он сказал, что «шел сюда злую душу найти», а «нашел сестру искреннюю, нашел сокровище — душу любящую»... «она сейчас пощадила меня... Аграфена Александровна, я про тебя говорю. Ты мою душу сейчас восстановила». Слова эти произвели переворот и в душе Грушеньки. Она передала замечательный народный-рассказ о «луковке» и вслед за тем исповедала перед Алешей всю историю своей обиды и своего озлобления.

Не совершая никаких громких подвигов, Алеша, чистотою своего сердца и своим видением добра в чужой душе воспитывает людей, поддерживает в добре и вносит свежую струю в их жизнь. Насколько Достоевскому удался его образ, ясно из того, что имя его стало нарицательным; видя юношу с чистым сердцем и способностью к деятельной любви, многие говорят: «Это — Алеша Карамазов».

## 5. СОФИЯ АНДРЕЕВНА ДОЛГОРУКАЯ

София Андреевна Долгорукая, гражданская жена Версилова, мать «подростка», высоко положительный женский образ, созданный Достоевским. Основное свойство ее характера — женственная кротость и по-

тому «незащищенность» против требований, предъявляемых к ней. В семье она все силы свои отдает заботам о муже, Версилове, и о детях. Ей и в голову не приходит защищать себя против требовательности мужа и детей, против несправедливости их, неблагодарного невнимания к ее заботам об их удобствах. Совершенное забвение себя свойственно ей. Подросток Аркадий рассказывает: «Всего больше я мучил маму и на нее раздражался. У меня явился страшный аппетит (при выздоровлении от тяжелой болезни), и я очень ворчал, что опаздывало кушанье (а оно никогда не опаздывало). Мама не знала, как угодить. Раз она принесла мне супу и стала по обыкновению сама кормить меня, а я все ворчал, пока ел. И вдруг мне стало досадно, что я ворчу: «ее-то одну, может быть, я и люблю и ее же и мучаю». Но злость не унималась, и я от злости вдруг расплакался, а она, бедненькая, подумала, что я от умиления заплакал, нагнулась ко мне и стала целовать. Я скрепился и кое-как вытерпел и, действительно, в ту секунду ее ненавидел. Но маму я всегда любил и тогда любил и вовсе не ненавидел, а было то, что всегда бывает: кого больше любишь, того первого и оскорбляешь».

В противоположность гордым, самолюбивым и мстительным натурам Настасьи Филипповны, Грушеньки, Екатерины Ивановны, Аглаи Софья Андреевна — воплощенное смирение. Версилов говорит, что ей свойственно «смирение, безответственность» и даже «приниженность». Из дальнейшего видно, что под приниженностью разумеется здесь не дурное качество, вроде пресмыкательства, а просто признание ею превосходства Версилова как лица образованного, воспитанного, умеющего жить в высшем общественном кругу, что ей недоступно. «Смирение, безответственность, приниженность и в то же время твердость, сила, настоящая сила — вот характер твоей матери», — говорил Версилов «подростку». Имея в виду происхождение Софии Андреевны из простого народа, он так пояснил свою мысль: «Там, где касается, я не скажу убеждений — правильных убеждений тут быть не может, — но того, что считается у них убеждениями, а, стало быть, по-ихнему и святым, там просто хоть на муки».

Что же было для Софии Андреевны святынею, за которую она готова была бы терпеть и мученичество? Святым было для нее то высшее, что признает святым Церковь, — без умения выразить церковную веру в суждениях, но имея ее в своей душе, целостно воплощенную в образе Христа. Свои убеждения она выражает, как это свойственно простому народу, в кратких конкретных заявлениях. В тяжелую минуту жизни своей дочери Лизы, беременной от молодого князя Сокольского, вообразив по недоразумению, что брат ее, «подросток», хочет оскорбить ее, мать строго крикнула ему, погрозив пальцем: «Не смей». Но когда недоразумение выяснилось, она смягчилась и закончила советом: «...вот любите только друг дружку и никогда не ссорьтесь, то и Бог счастье пошлет». Растроганный Аркадий в конце этого разговора повинился в том, что в одной из прошлых бесед он из фанфаронства высказал свое неверие в Христа. На это Софья Андреевна ответила ему: «Христос, Аркаша, все простит, и хулу твою простит, и хуже твоего простит. Христос — отец, Христос не нуждается и сиять будет даже в самой глубокой тьме». Тревожась болезнью Макара Ивановича и понимая, что



она может закончиться смертью его, она говорит Аркадию: «Болен он, очень болен. В жизни волен Бог»...

Твердая вера во всеобъемлющую любовь Божию и в Провидение, благодаря которому нет бессмысленных случайностей в жизни,— вот источник силы Софии Андреевны. Сила ее — не ставрогинское гордое самоутверждение, а бескорыстная неизменная привязанность к тому, что действительно ценно. Поэтому глаза ее, «довольно большие и открытые, сияли всегда тихим и спокойным светом»; выражение лица ее «было бы даже веселое, если бы она не тревожилась часто», вслушиваясь, например, «испуганно в чей-нибудь новый разговор, пока не уверялась, что все по-прежнему хорошо», т. е. это значило у нее, что «все по-прежнему». Лицо ее было очень привлекательно. Показывая «подростку» прекрасную фотографию ее, Версилов, очень любивший эту фотографию, говорил: солнце «застало Соню в ее главном мгновении — стыдливой, кроткой любви и несколько дикого, пугливого ее целомудрия».

Живя любовью к людям, особенно к членам своей семьи, она чутко подмечает малейшие изменения в их отношениях, например в отношениях Аркадия и Лизы. Благодаря своей чуткости она, вырванная Версиловым из своей среды, не потерялась и в новой обстановке. «В жизни моей,— говорит Версилов,— я не встречал с таким тонким и догадливым сердцем женщины. О, как она была несчастна, когда я требовал от нее вначале, когда она еще была так хороша, чтобы она рядилась. Тут было и самолюбие, и еще какое-то другое оскорблявшееся чувство; она понимала, что никогда ей не быть барыней и что в чужом костюме она будет только смешна. Она, как женщина, не хотела быть смешною в своем платье и поняла, что каждая женщина должна иметь *свой* костюм, чего тысячи и сотни тысяч женщин никогда не поймут,— только бы одеться по моде».

В жизни Софии Андреевны, столь близкой к святости, была тяжкая вина: через полгода после выхода замуж за Макара Ивановича Долгорукого она увлеклась Версиловым, отдалась ему и стала его гражданской женою. Вина всегда остается виною, но, осуждая ее, надо учитывать смягчающие обстоятельства. Выходя замуж восемнадцатилетнею девушкою, она не знала, что такое любовь, исполняя завещание своего отца, и шла под венец так спокойно, что Татьяна Павловна «назвала ее тогда рыбой». Приехавший через полгода Версилов, человек красивый и духовно высокоодаренный, полюбил ее, и она увлеклась любовью к нему беззаветно и жертвенно, зная, что идет «на гибель». «Русская женщина,— сказал о ней Версилов,— все разом отдает, коль полюбит,— и мгновенье, и судьбу, и настоящее, и будущее». Настолько жертвенна была ее любовь, что, когда Версилову пришла в голову блажь жениться на чахоточной Лидии Ахмаковой, беременной от молодого князя Сокольского, она не противилась этому, и брак не состоялся только вследствие смерти Лидии.

Провиденциальное значение любви Софии Андреевны для Версилова заключалось в том, что она была для него «ангелом», о котором он сам знал, что вернется к нему после всякого жизненного крушения, как это уже было рассказано выше.

Католический богослов Гуардини в своей замечательной книге о больших романах Достоевского «Der Mensch und der Glaube» \* говорит, что любовь Софии Андреевны к Версилову была спасением для него, возведение всех их отношений Макаром Ивановичем в религиозную сферу придает ее положению как бы характер «geheiligte Schuld» \*\*, но вина все же остается виною. Поэтому, если бы ее спросили: «Правильно ли то, что ты делаешь?», она ответила бы: «Нет!» — «Оправдан ли твой поступок тем, что ты помогаешь Версилову?». Она ответила бы: «О, нет!» — «Не правильнее ли было бы, чтобы ты ушла!» — «Нет!» — «Что же все это значит?» — «Бог знает». — «Что же ты будешь делать теперь?» — «Я остаюсь».

В жизни каждый из нас встречается со святыми людьми, скромное подвижничество которых незаметно постороннему взгляду и не ценится нами в достаточной мере; однако без них скрепы между людьми распались бы и жизнь стала бы невыносимой. София Андреевна принадлежит именно к числу таких неканонизованных святых.

Вслед за главою о Софии Андреевне в книге Гуардини помещена глава о Соне Мармеладовой. Имея в виду только что приведенный диалог с Софией Андреевной, Гуардини начинает новую главу словами: «Подобное несение тягостной непонятности находим мы у другой Сони, в «Преступлении и наказании». Она не хочет своего бесчестия; она взяла его на себя ради спасения детей своей чахоточной мачехи. Грязь своего положения она переносит, страдая и оставаясь душевно чистою (68 с.)». «Она беззащитна в миру, но тем не менее находится под глубочайшею охраною Отца Небесного». Ее судьба есть выражение «тайны Царства Божия, которое приходит к малым и нуждающимся в опеке, а не к великим и мудрым; мытари и блудницы принимают его, а благоустроенные и почтенные замыкаются от него».

Можно поставить вопрос, не правильнее ли обречь на голодную смерть себя и детей, чем отдать свое тело, а вместе с тем отчасти и душу на удовлетворение чужих плотских страстей. Надо, однако, помнить, что не нам, людям, выносить приговор о таких существах, как Соня Мармеладова, воскресившая душу Раскольникову.

## 6. БОЛЬНОЕ И ЗДОРОВОЕ У ДОСТОЕВСКОГО

Действительная личная жизнь начинается там, где есть сознание абсолютных ценностей и долженствования осуществлять их в своем поведении. Абсолютные ценности принадлежат к области духовного бытия. Следовательно, действительная личность есть существо, способное к духовной деятельности. Произведенный нами обзор героев Достоевского подтверждает мысль Аскольдова, что Достоевский, говоря о человеке, изображает в своих романах не типы и не характеры, а личности. Мережковский всю свою чрезвычайно ценную книгу «Толстой и Достоевский» \*\*\* посвятил доказательству мысли, что Достоевский — тайновидец духа.

Достоевского интересуют не столько устоявшиеся, выработанные формы духовной жизни, сколько моменты борьбы добра и зла, переоценка ценностей, драматические столкновения. Так как высшая

и всеобъемлющая ценность есть Бог и жизнь личности в Боге, то и для Достоевского высшая тема его творчества есть борьба дьявола с Богом в сердце человека. Напряженнейшие моменты этой борьбы легко могут привести человека к душевной болезни. О Достоевском нередко и говорят, что многие его герои — душевнобольные и что все его творчество — болезненное, а потому вредное.

Психиатр Николай Евграфович Осипов прочитал в 1931 г. доклад «Больное и здоровое у Достоевского»<sup>1</sup>. Осипов утверждает, что ненормальности некоторых героев Достоевского дают право говорить в большинстве случаев не о душевной болезни, а о неврозе, и притом не в стадии полного развития невроза, а в зачатке его во время борьбы личности, старающейся найти выход из душевного конфликта.

Осипов обращает внимание читателя на то, как много в произведениях Достоевского душевно здоровых людей, превосходно очерченных им, например в «Идиоте» тщеславный Ганя, нигилист Докторенко, племянник Лебедева, генерал Епанчин, жена его Елизавета Прокофьевна.

Если к средним душевно здоровым людям прибавить еще душевно здоровых «положительно прекрасных» — Ростанева, Макара Ивановича, старца Зосиму, Алешу, Софию Андреевну, то надо будет признать ложною мысль, будто творчество Достоевского имеет болезненный характер.

## 7. СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ГЕРОЕВ ДОСТОЕВСКОГО

В наше время широко распространено социологическое истолкование и творчества великих писателей, и изображаемых ими лиц и жизненных положений. Особенно в марксистской литературе этот социологизм доведен до крайних пределов. Возьмем, например, книгу Г. А. Покровского «Мученик богоискательства (Ф. Достоевский и религия)», 1929. В книге этой мы читаем, что своеволие Раскольникова или Кириллова есть выражение мелкобуржуазной личности, борющейся за свое индивидуальное существование против непонятных общественных сил. Отсюда неизбежны неудачи в этой борьбе, невозможность найти выход из затруднения, жизнь иллюзиями, потребность в Боге. Вот если бы Раскольников был выразителем не мелкобуржуазности, а «мощных общественных сил» (т. е. рабочего движения), он мог бы с успехом преступить старый закон. Так рассуждает Г. А. Покровский; и действительно, ответим мы ему, Раскольниковы-большевики преступили старый закон «не убий»; они осуществили массовый террор с успехом в том смысле, что не поплатились за эти убийства тюрьмою и каторгою, но ад, который они создали, привел их самих к внутреннему разложению, к изношенности и, наконец, теперь к взаимной ненависти и взаимоистреблению. Именно эти следствия преступления «старых», т. е. вечных, нравственных законов, неизменно наступающие при всяком социальном порядке, имеет в виду Достоевский в своих произведениях.

Достоевский нередко упоминает о крайнем социологизме особенно в применении его к объяснению преступлений. Он говорит, что есть

<sup>1</sup> Доклад этот напечатан по-чешски в «Revue v neurologii a psychiatrii», N 5—7, 1931.

теории, согласно которым «совсем, дескать, и нет преступления», «преступление, видите ли, есть только болезнь, происходящая от ненормального состояния общества,— мысль до гениальности верная в иных частных применениях и в известных разрядах явлений, но совершенно ошибочная в применении к целому и общему, ибо тут есть некоторая черта, которую невозможно переступить, иначе пришлось бы совершенно обезличить человека, отнять у него всякую самость и жизнь, приравнять его к пушинке, зависящей от первого ветра» («Дн. Пис.», 1876). Достоевский хорошо знает, что у человека есть свободная и самостоятельно, независимо от среды, содержательная самость. Гордость, властолюбие, честолюбие, тщеславие, обидчивое самолюбие, сластолюбие, ревность, ведущие к драматическим столкновениям и способные довести до преступления, будут существовать при всяком общественном строе,— точно так же и бескорыстная любовь к Богу и людям, любовь к абсолютным ценностям, к истине, красоте, святости, жертвенность, смирение, любовь к семье, к родине, к Церкви, жизнь, посвященная творчеству абсолютных ценностей. Во всех основных страстях, устремлениях и ответственном строе человеческой души осуществляется борьба за ценности или относительные, эгоистически потребимые и истребимые, или же за достижение абсолютного добра, неистребимого, неделимого, общего для всех. В конечном итоге это — борьба дьявола с Богом в сердце человека, которая совершается и будет совершаться во всяком общественном строе, изменяясь в сравнительно второстепенных своих чертах и оставаясь тою же по существу.

Положение женщины, например, во многих отношениях весьма различно в зависимости от того, состоит ли она рабыней, или крепостною, или работницею на капиталистической фабрике, или служащей при коммунистическом строе. Но сластолюбивый рабовладелец, помещик, фабрикант или коммунистический комиссар, от которого зависит сносность или невыносимость труда, одинаково могут надругаться над девушкою вроде Настасьи Филипповны и нанести тяжкие раны ее гордости и самолюбию. И разница, например, в выходке такой Настасьи Филипповны против Евгения Павловича сведется лишь к тому, что в капиталистическом строе она крикнула о «векселях», а в коммунистическом — крикнула бы о каких-нибудь «неправильных исчислениях себестоимости производства в Центробуме», управляемом Евгением Павловичем.

Я, конечно, шаржирую, но мысль, отстаиваемая мною, ясна. В отношении к высочайшим целям жизни, сознательно или безотчетно пронизывающим все поведение человека, те различия проявлений людей, которые зависят от различий общественного строя, сравнительно второстепенны. Только писатели малого калибра сосредоточивают все свое внимание на изображении этих социально обусловленных сторон жизни. Великие писатели, наоборот, проникают в те глубины духа, которые не зависят от систем социального строя. Поэтому попытки истолковывать их творчество чисто социологически принижают великого писателя, поражают своим безвкусием и могут производиться лишь людьми поверхностными, лишенными искры Божией. Само собою разумеется, великий художник, изображая глубокие борения духа,

выражает их конкретно, с тем социальным стилем и теми социальными обусловленностями, которые характеризуют описываемое им общество. Поэтому и творчество великих писателей должно быть подвергнуто социологическому исследованию, но при этом необходимо помнить скромное значение таких исследований.

Поскольку зло в человеческой жизни обусловлено глубочайшими свойствами человеческой личности, оно не может быть устранено никакими изменениями общественного строя. Из этого, однако, вовсе не вытекает, будто не следует бороться за социальную справедливость и не следует устранять те специальные виды зла, которые коренятся в данном общественном строе. Нужно только помнить, что идеал абсолютного добра в земных условиях недостижим и новые формы общественной жизни, которые удастся выработать будущим поколениям, внесут лишь частичные улучшения некоторых сторон существования и, может быть, вместе с тем породят какие-нибудь новые проявления зла.

## Глава седьмая

### ХРИСТИАНСКИЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

#### 1. ПРАВОСЛАВИЕ

«Дневник Писателя» в январе 1877 г. начинается статьей «Три идеи». Достоевский говорит здесь об идее католической, протестантской и славянской, понимая под последнею православную идею главным образом в той форме, как она выработана русским народом. Религиозные идеи эти он рассматривает не только как церковные вероисповедания, но и как силы, охватывающие в течение веков все стороны жизни наций, усвоивших их.

Идея католичества, говорит Достоевский, есть *«насильственное единение человека»*, «идея, еще от древнего Рима идущая». Воплощение этой идеи Достоевский видит во Франции, и притом не только во Франции католической, но и во Франции социалистической, которая, отказавшись от религии, по-прежнему задается целью насильственного единения для блага человечества.

Протестантизм, ставший руководящею идеею Германии, есть «вера протестующая и лишь отрицательная». Поэтому «чуть исчезнет с земли католичество, исчезнет за ним вслед и протестантство, наверно, потому что не против чего будет протестовать, обратится в прямой атеизм и тем кончится». Впрочем, далее Достоевский указывает и положительный принцип протестантизма — «бесконечную свободу совести и исследования».

«Третья мировая идея, идея славянская» идет с Востока Европы и таит в себе возможность окончательного «разрешения судеб человеческих и Европы». Явным образом под этою идеею Достоевский понимает здесь русское православие. Чтобы понять сущность ее, нужно обратиться к многим произведениям Достоевского, потому что он сам считает ее еще неопределенною, находящеюся в становлении. Рождается она, коне-

чно, из характера религиозности всего русского народа, о которой особенно любит думать и говорить Достоевский.

Русский Христос, т. е. Христос в том аспекте, в каком Его принял в свое сердце русский народ, составляет сущность русского православия. «Сущность русского призвания,— пишет Достоевский Страхову в 1869 г.,— состоит в разоблачении перед миром Русского Христа, миру неведомого и которого начало заключается в нашем родном Православии». «Пусть наша земля нищая,— говорил он в «Пушкинской речи»,— но эту нищую землю и в рабском виде исходил, благословляя, Христос». Поэтому он надеется, что воскрешение Европы может быть осуществлено «русским православием». «Надо,— говорит князь Мышкин в гостиной Епанчиных,— чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, Которого мы сохранили и Которого они и не знали! Не рабски попадаясь на крючок иезуитам, а нашу русскую цивилизацию им неся, мы должны теперь стать пред ними».

Проф. Градовский, критикуя «Пушкинскую речь» Достоевского, находил, что Россия, вследствие своей некультурности, ничему не может научить Европу: русский человек принужден получать «просвещение из западно-европейского источника за полнейшим отсутствием источников русских». На это Достоевский отвечает, что «науки и ремесла» действительно нам нужно получать из Западной Европы. «Но ведь под просвещением я разумею (думаю, что и никто не может разуместь иначе) то, что буквально уже выражается в самом слове «просвещение», т. е. свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни. Если так, то позвольте вам заметить, что такое просвещение нам нечего черпать из западноевропейских источников за полнейшим присутствием (а не отсутствием) источников русских». «Я утверждаю, что наш народ просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение Его. Мне скажут: он учения Христова не знает и проповедей ему не говорят, но это возражение пустое: все знает, все то, что именно нужно знать, хотя и не выдержит экзамена из катехизиса. Научился же в храмах, где веками слышал молитвы и гимны, которые лучше проповедей. Повторял и сам пел эти молитвы еще в лесах, спасаясь от врагов своих, в Батыево нашествие еще, может быть, пел: «Господи сил, с нами буди!» И тогда-то, может быть, и заучил этот гимн, потому что, кроме Христа, у него тогда ничего не оставалось, а в нем, в этом гимне, уже в одном вся правда Христова. И что в том, что народу мало читают проповедей, а дьячки бормочат неразборчиво,— самое колоссальное обвинение на нашу церковь, придуманное либералами, вместе с неудобством церковнославянского языка, будто бы непонятного простолюдину. (А старообрядцы-то, Господи!) Зато выйдет поп и прочтет: «Господи Владыко живота моего»,— а в этой молитве *вся суть христианства*, весь его катехизис, а народ знает эту молитву наизусть. Знает тоже он наизусть многие из житий святых, пересказывает и слушает их с умилением. Главная же школа христианства, которую прошел он,— это века бесчисленных и бесконечных страданий, им вынесенных в своей истории, когда он, оставленный всеми, попраный всеми, работающий на всех и на вся, оставался лишь с одним Христом-Утешителем, Которого и принял тогда в свою душу

навек и Который за то спас от отчаяния его душу». В ответ на указание недостатков русского народа Достоевский говорит: «Пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем есть неоспоримо — это именно то, что он в своем целом по крайней мере (и не в идеале только, а в самой заправской действительности) никогда не принимает; не примет и не захочет принять своего греха за правду! Он согрешит, но всегда скажет, рано ли, поздно ли: я сделал неправду. Если согрешивший не скажет, то другой за него скажет, и правда будет восполнена. Грех есть смрад и смрад пройдет, когда воссияет солнце вполне. Грех есть дело преходящее, а Христос — вечное. Народ грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит, как в свою правду, в чем ее полагает, как ее представляет себе, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбил, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа — Христос. А с Христом, конечно, и просвещение, и в высшие, роковые минуты свои народ наш всегда решает и решал всякое общее, всенародное дело свое всегда по-христиански. Вы скажете с насмешкой: «Плакать — это мало, вздыхать тоже, надо и делать, надо и быть». А у вас-то у самих, господа русские просвещенные европейцы, много праведников? Укажите мне ваших праведников, которых вы вместо Христа ставите? Но знайте, что в народе есть и праведники. Есть положительные характеры невообразимой красоты и силы, до которых не коснулось еще наблюдение ваше. Есть эти праведники и страдальцы за правду, видим мы их иль не видим. Не знаю, кому дано видеть, тот, конечно, увидит их и осмыслит, кто же видит лишь образ звериный, тот, конечно, ничего не увидит. Но народ, по крайней мере, знает, что они есть у него, верит, что они есть, крепко этою мыслью и уповает, что они всегда в нужную всеобщую минуту спасут его. И сколько раз наш народ спасал отечество!» Науку, повторяет Достоевский, нам следует заимствовать с Запада, но если мы станем получать оттуда также и «просвещение», то, «пожалуй, зачерпнем такие общественные формулы, как, например: *Chacun pour soi et Dieu pour tous* \*, или *après moi le déluge*» \*\* («Дн. Пис.», 1880).

«Русский человек,— говорит Достоевский,— ничего не знает выше христианства, да и представить не может. Он всю землю свою, всю общность, всю Россию назвал христианством, «крестьянством». Вникните в Православие: это вовсе не одна только церковность и обрядность, это живое чувство, обратившееся у народа нашего в одну из тех основных живых сил, без которых не живут нации. В русском христианстве, по-настоящему даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ,— по крайней мере, это главное. В Европе давно уже и по праву смотрят на клерикализм и церковность с опасением; там они, особенно в иных местах, мешают течению живой жизни, всякому преуспеянию жизни, и уж конечно мешают самой религии. Но похоже ли наше тихое, смиренное православие на предрассудочный, мрачный, заговорный, пронырливый и жестокий клерикализм Европы? Как же может оно не быть близким народу?» («Дн. Пис.», 1876).

Внимание Достоевского особенно приковывается к проявлениям верности русского человека православию и гражданскому долгу. Он с уми-

лением рассказывает о мученической смерти унтер-офицера Фомы Данилова, попавшего в плен к кипчакам. Они требовали от него перехода в магометанство и поступления к ним на службу. Сам хан обещал ему награду и хорошее положение, но Данилов отвечал, что должен быть верным царю и христианству. Сами мучители, умертвив его после утонченных истязаний, «удивлялись силе его духа и называли его батырем, т. е. по-русски богатырем» («Дн. Пис.», 1877, янв.). Во время русско-турецкой войны за освобождение славян Достоевский всею душою был вместе с простым русским народом, который понимал эту войну как защиту единоверцев.

Из русских подвижников особенно привлекают к себе Достоевского такие лица, как святой Тихон Задонский. Долинин говорит, что влияние произведений св. Тихона на творчество Достоевского, именно «на образ и поучения архиерея на спокойное» в «Бесах» (исповедь Ставрогина), Макара Долгорукого в «Подростке» и в особенности старца Зосимы, должно быть обстоятельно исследовано. Из жизнеописаний св. Тихона Долинин приводит характеристику его как человека, «строгого к себе и любовно-снисходительного к слабостям других. Его глубокое смирение и всепрощение были тем замечательнее, что по природе он был человек горячий и нервный». Эти черты воплощены Достоевским в образе архиерея в «Исповеди» Ставрогина и в образе старца Зосимы («Письма», II, примечания Долинина, стр. 474). Любя эти черты, Достоевский вместе с тем высоко ценит веротерпимость русского православного люда, что соответствует и его собственной, ярко выраженной в его жизни любви к свободе. В связи с вопросом об отношении между магометанами и православными Достоевский писал в 1876 г.: «Нигде на Западе и даже в целом мире не найдете вы такой широкой, такой гуманной веротерпимости, как в душе настоящего русского человека». «Скорее уж татарин любит сторониться от русского (именно вследствие своего мусульманства), а не русский от татарина. В этом всякий вас уверит, кто жил подле татар». «Да и кто гнал у нас инородцев за веру и даже за иные «вероисповедные чувства» или даже просто за чувства хотя бы и в самом широком смысле слова? Напротив, на этот счет у нас почти всегда бывало даже и очень слабенко, совсем, например, не так, как в иных просвещеннейших государствах Европы. Что же до вероисповедных чувств, то у нас и раскольников-то уж теперь почти никто не гонит, а не то что инородцев, и если было в последнее время несколько редких, совсем единичных случаев преследования штундистов, то эти случаи тотчас же и резко осуждались всей нашей прессой» («Дн. Пис.», 1876, сент.).

К сожалению, говоря о русской веротерпимости, к словам Достоевского приходится сделать поправку. Русское правительство и русское законодательство до 1905 г. не отличалось веротерпимостью. Государство у нас преследовало старообрядцев, совершая грубую религиозную и политическую ошибку. Секты протестантского типа, например штундисты, также подвергались преследованию; с ними велась борьба неумелая и безуспешная. Но в самом главном Достоевский прав: простой русский народ по природе своей веротерпим, и пресса русская, за немногими исключениями, отстаивала веротерпимость.



Не только во внутренней жизни России православие есть основная благодетельная сила; Достоевский полагает, что и в международной жизни Православие посредством славянства, объединенного Россиею, скажет «окончательное слово», научит «серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству, и, наконец, в самое обновление людей на истинных началах Христовых» («Дн. пис.», 1876, июнь).

Говоря о православии, Достоевский выдвигает на первый план приятие русским народом Христа в свое сердце, христианский гуманизм, подвижничество святых, влияние старцев. Значит ли это, что Достоевский мало ценил Церковь в том ее аспекте, в котором она представляет собою общественный союз, опирается на незыблемые догматы, имеет прочную иерархическую организацию? Что это предположение неверно, что Достоевский высоко ценил Православную Церковь в ее традиционной, четко выработанной форме, видно из его рассуждений о возникновении штунды и других протестантских сект. Под влиянием немецких колонистов, говорит Достоевский, «соединились кучки русских темных людей, стали слушать, как толкуют Евангелие, стали сами читать и толковать — и произошло то, что всегда происходит в таких случаях. 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 содержание, а вы целуете стекло... забываете про драгоценное его содержимое! Идолопоклонники! Бросьте сосуд, разбейте его, обожайте лишь живящую влагу, а не стекло». И вот разбивается сосуд и живящая влага, драгоценное содержимое, разливается по земле». «Чтобы что-нибудь спасти, что уцелело в разбитых черепках, начинают кричать, что надо скорее новый сосуд, начинают спорить, как и из чего его сделать. Спор начинают уже с *самого начала*; и тотчас же с самых первых двух слов спор уходит в букву. Этой букве они готовы поклониться еще больше, чем прежней»; «спор ожесточается, люди распадаются на враждебные между собою кучки, и каждая кучка уносит для себя по нескольку капель остающейся драгоценной влаги в своих особенных разнокалиберных, отовсюду набранных чашках и уже не сообщается впредь с другими кучками. Каждый своею чашкою хочет спастись». «Идолопоклонство усиливается во столько раз, на сколько черепков разбился сосуд». Чтобы искоренять возникающее в народе идолопоклонство и предпочтение буквы духу, нужно не разрушать Церковь, а разъяснять «темному народу» «добытое веками драгоценное достояние» «в его великом истинном смысле» («Дн. Пис.», 1877, янв.).

Выяснение глубокого смысла основных догматов христианства, например догмата Троичности, Богочеловечества, Преображения и т. п., действительно, необходимо, и не только для «темного народа», а и для интеллигентов, в умах которых догматы омертвели и превратились в ничего не говорящие формулы. Это трудное дело предпринято в наше время многими русскими философами, старающимися выработать цельное христианское миропонимание. Достоевский не философ, и этой работы он не производил, но из его отношения к сектантству и всяким

попыткам «выдумывать свою веру» (см., например, «Дн. пис.», 1876, март) видно, что он высоко ценит Церковь с ее традиционным вероучением.

Мысли Достоевского о сущности католицизма как насильственного единения и протестантизма как безграничной свободы совести и исследования, заканчивающейся тем, что каждый спасается «из своей чашки», совпадают с критикою этих вероисповеданий Хомяковым. Согласно Хомякову, в католичестве мы находим единство без свободы, подчинение внешнему авторитету, в протестантизме — свободу без единства и только в Православной Церкви, которая построена на принципе соборности, единство и свобода гармонически сочетаются. Соборность есть свободное единство членов Церкви в совместном постижении Истины и в совместном спасении, опирающееся на общую любовь их ко Христу и к правде Божией<sup>1</sup>. «Христианство, — говорит Хомяков, — есть не что иное, как свобода во Христе»: кто любит правду Божию, тот, найдя ее во Христе и Церкви Его, свободно и радостно принимает ее, откуда и получается единство.

Без сомнения, и Достоевский полагает, что единство Церкви должно основываться не на подчинении внешнему авторитету, а на принципе соборности. Подобно Хомякову, он ценит послание восточных патриархов, в котором указано, что «Церковь — весь народ»; это, говорит он, «признано восточными патриархами весьма недавно, в 1848 году, в ответе папе Пию IX»<sup>2</sup>.

Основная мысль статьи Ивана Карамазова, подвергшаяся обсуждению в келье старца Зосимы, что развитие христианского общества должно вести к преобразению государства в Церковь, несомненно, увлекает и самого Достоевского. Старец Зосима высказывает ее следующими словами: «Если что и охраняет общество даже в наше время, и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести. Только сознав свою вину, как сын Христова общества, то есть церкви, он сознает и вину свою пред самим обществом, то есть пред церковью. Таким образом, пред одною только церковью современный преступник и способен сознать вину свою, а не то что пред государством». «Иностраный преступник, говорят, редко раскаивается, ибо самые даже современные учения утверждают его в мысли, что преступление его не есть преступление, а лишь восстание против несправедливо угнетающей силы. Общество отсекает его от себя вполне механически торжествующею над ним силой и сопровождает отлучение это ненавистью». «Все происходит без малейшего сожаления церковного, ибо во многих случаях там церковей уже нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церковей, сами же церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть». «А потому сам преступник членом церкви уж и не сознает себя и, отлученный, пребыва-

<sup>1</sup> «По поводу брошюры Лоранси», т. II, 59; «По поводу разн. соч. латин. и протест.», II, 192 с.

<sup>2</sup> Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского, 1883, стр. 372.

ет в отчаянии. Если же возвращается в общество, то нередко с такою ненавистью, что самое общество как бы уже отлучает от себя». «Во многих случаях, казалось бы, и у нас тоже: но в том и дело, что, кроме установленных судов, есть у нас сверх того еще и церковь, которая никогда не теряет общения с преступником, как с милым и все еще дорогим сыном своим, а сверх того есть и сохраняется, хотя бы даже только мысленно, и суд церкви, теперь хотя и не деятельный, но все же живущий для будущего хотя бы в мечте, да и преступником самим, несомненно, инстинктом души его, признаваемый. Справедливо и то, что было здесь сейчас сказано, что если бы действительно наступил суд церкви, и во всей своей силе, то есть если бы все общество обратилось лишь в церковь, то не только суд церкви повлиял бы на исправление преступника так, как никогда не влияет ныне, но, может быть, и вправду самые преступления уменьшились бы в невероятную долю. Да и церковь, сомнения нет, понимала бы будущего преступника и будущее преступление во многих случаях совсем иначе, чем ныне, и сумела бы возратить отлученного, предупредить замышляющего и возродить падшего. Правда,— усмехнулся старец,— теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает все же незыблемо, в ожидании своего полного преобразования из общества как союза почти еще языческого, во единую вселенскую и владычествующую Церковь. Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!»

В «Дневнике Писателя» можно найти много намеков на эти мысли, особенно когда Достоевский рассуждает о миссии России как носительнице православия. Так он говорит, что сущность России есть «идея всемирного человеческого обновления» и хранится она в России «не в революционном виде», а «в виде Божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на земле и которая всецело сохраняется в православии» (1876, июнь).

В главе о «Религиозной жизни Достоевского» было показано, что Достоевский, по крайней мере с тех пор, как он понял высокие достоинства православия, сознательно и высоко ценил конкретность православно-христианского культа, например иконопочитание. Там же было показано, как высоко ценил Достоевский молитву и во всех трудных положениях прибегал к ней. Молился Достоевский, по свидетельству Яновского, «не за одних невинных, а и за заведомых грешников». Такой характер молитвы Достоевский любил изображать в своих художественных произведениях. Чиновник Лебедев молился за «графиню Дюбарри и ей подобных», Макар Иванович молился за самоубийц, за нераскаянных грешников и за всех тех, «за кого некому молиться». Иеромонах старец Зосима советует: «Юноша, не забывай молитвы. Каждый раз в молитве твоей, если искренна, мелькнет новое чувство, а в нем и новая мысль, которую ты прежде не знал и которая вновь ободрит тебя, и поймешь, что молитва есть воспитание. Запомни еще: на каждый день, а когда лишь можешь, тверди про себя: «Господи, помилуй всех днесь пред Тобою представших». Ибо в каждый час и в каждое мгновение тысячи людей покидают жизнь свою на сей земле и души их становятся пред Господом, и сколь многие из них расстались с землею отъединенно,

никому не ведомо, в грусти и тоске, что никто-то не пожалеет о них и даже не знает о них вовсе: жили ль они или нет». «Сколь умиленно душе его, ставшей в страхе пред Господом, почувствовать в тот миг, что есть и за него молещик, что осталось на земле человеческое существо, и его любящее».

Не следует думать, будто Достоевский не видел недостатков Русской Православной Церкви, и особенно недостатков некоторых отдельных служителей ее. В монастырях, например, рядом с великими подвижниками попадаются и люди, весьма подверженные таким порокам, как чревоугодие, сребролюбие и т. п. Несколькими мелкими штрихами Достоевский живо изображает такого монаха в главе «У Тихона» перед «Исповедью Ставрогина». Он рассказывает, как Ставрогин пришел в монастырь и попросил первого встретившегося служку провести его к епископу Тихону. «Служка принялся кланяться и тотчас повел. У крылечка властно и проворно отбил его у служки повстречавшийся с ними толстый и седой монах и повел длинным узким коридором, тоже все кланясь (хотя по толстоте своей не мог наклониться низко, а только дергал часто и отрывисто головой) и все приглашая пожаловать, хотя Николай Всеволодович без того за ним шел. Монах предлагал какие-то вопросы и говорил об отце архимандрите; не получая же ответов, становился все почтительнее». «Когда дошли до двери в самом конце коридора, монах отворил ее как бы властною рукою, фамильярно осведомился у подскочившего келейника, можно ль войти, и, даже не выждав ответа, отмахнул совсем дверь и, наклонившись, пропустил мимо себя «дорогого» посетителя; получив же благодарность, быстро скрылся, точно бежал».

Встречая в жизни недостойных священников, Достоевский бывал глубоко возмущен. Так, он писал Майкову, что «Женевский священник, по всем данным (заметьте, не по догадкам, а по фактам), служит в тайной полиции». Висбаденский священник, по его словам, «и Христа и все продает». Очень огорчало Достоевского униженное положение русского духовенства, боязливость и слабость его, обусловленная тем, что священник был низведен на положение государственного чиновника («Дн. пис.», 1873 г., «Смятенный вид»). Но Достоевский умел отличать идею Православной Церкви и высокие тенденции ее развития от эмпирической действительности ее; мало того, он умел находить те глубокие осуществленные уже достоинства Русской Православной Церкви, которые ускользают от поверхностного взгляда просвещенцев, подходящих к Церкви с предубеждением против нее.

Христианство Достоевского было светлое. Идеальное христианство, согласно его пониманию, есть действительно религия любви и потому свободы, религия благостного отношения ко всякому человеку и ко всему миру. Можно думать, что он уловил и художественно выразил, особенно в старце Зосиме, Макаре Ивановиче и Алеше, действительную сущность русского православия. Это подтверждается тем, что русские философы, вырабатывающие христианское миропонимание, почти все отстаивают христианство как подлинно религию любви и свободы. Чтобы оценить значительность этого движения, достаточно указать на следующие имена: Вл. Соловьев, кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, Н. Бердяев, Мережковский,

Франк, Карсавин, Вышеславцев, Арсеньев, о. В. Зеньковский, Кобылинский-Эллис.

Есть, однако, в русском православии также и представители темного христианства. В «Братьях Карамазовых» Достоевский художественно изобразил этот вид христианства в лице монаха-изувера отца Ферапонта. Философским представителем этого темного христианства был К. Леонтьев. В брошюре «Наши новые христиане» он критикует религиозные взгляды Льва Толстого в статье «Страх Божий и любовь к человечеству» и взгляды Достоевского в статье «О всемирной любви» по поводу пушкинской речи Достоевского (собр. соч. Леонтьева, т. VIII).

«Начало премудрости,— пишет Леонтьев,— т. е. религиозной и истекающей из нее житейской премудрости, есть *страх Божий* — простой, очень простой страх и загробной муки, и других наказаний в форме земных истязаний, горестей и бед». За страхом следует «смирение ума», ведущее к «послушанию учению Церкви». «*А любовь уже после*. Любовь кроткая, себе самому приятная, другим отрадная, всепрощающая — это плод, венец: это или награда за веру и страх, или особый дар благодати, натуре сообщенный, или случайными и счастливыми условиями воспитания укрепленный». «Добровольное унижение о Господе, т. е. смирение «лучше и вернее для спасения души, чем эта гордая и невозможная претензия ежечасного незлобия и ежеминутной елейности. Многие праведники предпочитали удаление в пустыню деятельной любви; там они молились Богу сперва за свою душу, а потом за других людей». Даже в монашеских общежитиях опытные старцы не очень-то позволяют увлекаться деятельною и горячею любовью, а прежде всего учат послушанию, принижению, пассивному прощению обид». Леонтьев огорчается тем, что в «Братьях Карамазовых» «отшельник и строгий постник Ферапонт, мало до людей касающийся, почему-то изображен неблагоприятно и насмешливо».

Леонтьев, ссылаясь на Победоносцева, ценит только «личное милосердие», любовь «именно к ближнему, к ближайшему», а всечеловеческую любовь он считает невозможною. «О всеобщем мире и гармонии заботились и заботятся, к несчастью, многие и у нас и на Западе»,— говорит он. «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на *этой* земле обещают нам Христос и его апостолы, а, напротив того, нечто вроде кажущейся неудачи евангельской проповеди на земном шаре». Между тем Достоевский, «подобно великому множеству европейцев и русских *всечеловеков*, все еще верит в мирную и кроткую будущность Европы». В действительности же «одно только несомненно — это то, что все здешнее должно погибнуть!» \*. Христианство Льва Толстого и Достоевского, проповедующее всеобщую любовь и надеющееся на осуществление «всеобщего мира» на земле, Леонтьев называет «розовым».

Статья Леонтьева содержит в себе много ценных и замечательных мыслей. Его критика увлечений гуманизмом, «демократическим и либеральным прогрессом», социализмом, не опирающимся на христианские начала, заслуживает серьезного внимания. Страшный опыт истории достаточно научил нас тому, что любовь к человечеству революционных утопистов, вроде Робеспьера, Ленина, Дзержинского, ведет к величайшим разрушениям и отвратительнейшим преступлениям. Воспитать

в себе настоящую любовь есть дело трудное, и потому в жизни, особенно там, где ставятся горделиво-грандиозные цели, чаще встречается псевдолюбовь, чем подлинная любовь. Чтобы не заблудиться на этом пути, необходимо мудрое руководство Церкви и постоянное молитвенное обращение к Богу. Светлое христианство, увлекаясь проповедью любви, может упустить из виду, что без преобразования абсолютное добро неосуществимо, и тогда оно искажается погоней за несбыточными утопиями. Следующая ступень искажения состоит в том, что люди, ищущие социальной справедливости, совсем отбрасывают христианство, рекомендуя мудрую умеренность, и торопливо усиливаются устроить рай на земле путем революционного насилия, от чего получается ад вместо рая. Достоевский, конечно, неповинен в таком искажении любви: он предостерегает против «женевских идей» добродетели без Христа; в «Дневнике писателя» и художественных произведениях он ярко обрисовывает страшные следствия безрелигиозного гуманизма, логически последовательно приводящего к дегуманизации, т. е. к подавлению человечности и личности. Достоевский знает, что абсолютное добро осуществимо только в состоянии преобразования в Царстве Божием и, следовательно, «все здешнее должно погибнуть». Но он надеется, что некоторые улучшения земного порядка возможны, и настолько оптимистичен, что мечтает, например, о всеобщем примирении народов. Он ставит это примирение в связь именно с влиянием Русской Православной Церкви, а не с слабосильною «светскою моралью».

Тот вид христианства, представителем которого является Леонтьев, я называю темным, потому что это христианство основано не на любви, а на страхе. Исходный пункт его есть страх — даже не страх Божий, а просто страх перед всякими земными бедами, и особенно страх смерти. Находясь в нужде, человек ищет всемогущего покровителя и заступника и находит его в Боге. Религиозный опыт молитвенного общения с Богом пробуждает любовь к Богу как абсолютному Добру, и впервые эта любовь сопутствуется тем страхом, который подлинно можно назвать «страхом Божиим», так как сущность его состоит в страхе оскорбить Бога, нарушить волю Его. Итак, действительно, «начало премудрости страх Божий», но этот страх неразрывно связан с любовью к Богу, а следовательно, и к творениям Его.

Светлое христианство, выдвигающее на первое место любовь, как это сделал сам Иисус Христос, выразив всю сущность своей проповеди в заповеди любви к Богу и любви к ближнему, может подвергнуться искажению, когда любовь подменяется псевдолюбовью, самовольною, горделивою, не связанною со страхом Божиим, требующим подчинения воле Божией. Но не в меньшей, а, может быть, даже в большей степени подвергается искажениям и темное христианство, выдвигающее на первый план страх. Этот страх перестает быть Божиим, когда он становится опасением нарушить обряд или букву закона, когда он ведет к фанатизму, нетерпимости, к боязни всякой новизны и к религиозным преследованиям. История христианства изобилует этими явлениями. Отпадение от христианства множества людей в наше время в значительной степени объясняется тем, что христиане часто превращают религию любви в религию страха и ненависти.

## 2. КАТОЛИЧЕСТВО. ПРОТЕСТАНТИЗМ

Вслед за славянофилами Достоевский упрекает католичество в том, что оно исказило христианство, пытаясь осуществить «насильственное единение человека» путем подчинения внешнему авторитету папы римского и путем превращения Церкви в государство со светскою властью папы. Провозгласив как догмат, «что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы», римское католичество, по словам Достоевского, «тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные: «Все сие отдам тебе, поклонися мне». «К тому же Рим слишком еще недавно провозгласил свое согласие на третье дьяволово искушение, в виде твердого догмата», т. е. догмата непогрешимости папы («Дн. Пис.», 1876, март).

Искажение христианства было, по мнению Достоевского, причиною охлаждения на Западе народных масс к Церкви и распространения среди них атеизма и социализма. Однако католичество, думает Достоевский, без боя не сдастся. Оно еще обращается за помощью к королям и «высшим мира сего», например папа обратился с письмом к Вильгельму, но если эти попытки не удадутся, «Рим, в первый раз в 1500 лет, поймет, что пора кончить с высшими мира сего» и обратиться к народу. «Папа сумеет войти к народу пеш и бос, нищ и наг, с армией двадцати тысяч бойцов иезуитов, искусившихся в уловлении душ человеческих. Устоят ли против этого войска Карл Маркс и Бакунин? Вряд ли; католичество так ведь умеет, когда надо, сделать уступки, все согласить. А что стоит уверить темный и нищий народ, что коммунизм есть то же самое христианство и что Христос только об этом и говорил» (статья в «Гражданине», № 41, 1873). «Все эти сердцеvedы и психологи бросятся в народ и понесут ему Христа нового, уже на все согласившегося, Христа объявленного на последнем римском нечестивом соборе». «Да, друзья и братья наши,— скажут они,— все, об чем вы хлопочете,— все это есть у нас для вас в этой книге давно уже, и ваши предводители все это украли у нас. Если же до сих пор мы говорили вам немного не так, то это потому лишь, что до сих пор вы были еще как малые дети и вам рано было узнавать истину, но теперь пришло время и вашей правды. Знайте же, что у папы есть ключи Святого Петра и что вера в Бога есть лишь вера в папу, который на земле самим Богом поставлен вам вместо Бога. Он непогрешим, и дана ему власть божеская, и он владыка времен и сроков; он решил теперь, что настал и ваш срок. Прежде главная сила веры состояла в смирении, но теперь пришел срок смирению, и папа имеет власть отменить его, ибо ему дана всякая власть. Да, вы все братья, и сам Христос повелел быть всем братьями; если же старшие братья ваши не хотят вас принять к себе как братьев, то возьмите палки и сами войдите в их дом и заставьте их быть вашими братьями силой. Христос долго ждал, что развратные старшие братья ваши покаются, а теперь он сам разрешает нам провозгласить: «Fraternité ou la mort» («Будь мне братом, или голову долой»). Если брат твой не хочет разделить с тобой пополам свое имение, то возьми у него всё, ибо Христос долго ждал его покаяния, а теперь пришел срок гнева и мщениа.

Знайте тоже, что вы безвинны во всех бывших и будущих грехах ваших, ибо все грехи ваши происходили лишь от вашей бедности». «Слова эти льстивые, но, без сомнения, демос примет предложение: он разглядит в неожиданном союзнике объединяющую великую силу, на все соглашающуюся и ничему не мешающую, силу действительную и историческую». «А в довершение ему дают опять веру и успокаивают тем сердца слишком многих, ибо слишком многие из них давно уже чувствовали тоску без Бога... Я уже раз говорил обо всем этом, но говорил мельком в романе» («Дн. Пис.», 1876, март).

Роман, о котором упоминает Достоевский,— «Бесы», где Петр Верховенский говорит о том, как было бы успешно дело социализма, если бы Интернационал и папа вступили в соглашение. В «Дневнике Писателя» за 1877 год опять высказана мысль о папе, который «выйдет ко всем нищим пеш и бос и скажет им, что он «верит в муравейник»; Достоевский возвращается к этой мысли в связи с рассуждениями о борьбе Бисмарка против социализма и католицизма (Kulturkampf \*), а также в связи с состоянием Франции при Мак-Магоне (май — июнь, ноябрь). Но гениальное художественное изображение этих мыслей еще предстояло: Достоевский осуществил его в легенде «Великий Инквизитор» в «Братьях Карамазовых». Рассмотрением легенды мы вскоре займемся.

Враждебное отношение Достоевского к католичеству было, вероятно, особенно усилено тем, что во время Русско-турецкой войны многие католики высказывались в пользу турок. «Не то, что какой-нибудь прелат,— пишет Достоевский,— а сам папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостью говорил о «победах турок» и предрекал России «страшную будущность». Этот умирающий старик, да еще «глава христианства», не постыдился высказать всенародно, что каждый раз «с веселием выслушивает о поражении русских» («Дн. Пис.», 1877, сент.).

Достоевский, однако, не забывал, что среди католиков «много еще есть христиан, да и никогда не исчезнут» («Дн. Пис.», 1880, август). «Мне возражали,— говорит он,— что вера и образ Христов и поныне продолжают еще жить в сердцах множества католиков во всей прежней истине и во всей чистоте. Это несомненно так, но главный источник замутился и отравлен безвозвратно» (1876, март).

Достоевский несправедлив в отношении к католицизму. Он упускает из виду, что у всех христианских церквей в земном историческом осуществлении их есть много недостатков, но мистически единая Церковь остается непоколебленною ими. Великий православный иерарх Филарет Московский говорил, что перегородки между христианскими вероисповеданиями не доходят до неба. Это значит, что даже и догматические отличия католической церкви от православной не ведут к абсолютному разъединению. Тем более терпимо нужно относиться к тем искажениям чистоты христианства, которые представляют собою вину отдельных лиц, даже и таких высокопоставленных, как папа римский. Профессор Гейлер (Heiler), бывший католиком, но во время борьбы католической Церкви с модернизмом перешедший в протестантство, написал замечательную книгу «Der Katholizismus, seine Idee und Erscheinung» \*\*. В этой



книге он решительно изображает темные стороны католичества, но, отличая идею католичества от эмпирического *осуществления* ее, он везде обнаруживает величие идеальных основ католичества и даже в самых искажениях их показывает здоровое ядро. Чтение этой книги, написанной после выхода автора из католичества, очень поднимает уважение к католической церкви. Такие книги особенно нужны в наше время, когда началось движение в пользу сближения христианских церквей, хотя бы в смысле воспитания в себе способности видеть и понимать положительные черты каждой из них.

Предсказание Достоевского, что католическая церковь заинтересуется рабочим вопросом и обратится к демосу, оправдалось, однако все злое, что содержится в предсказаниях Достоевского, не осуществилось, наоборот, католическая церковь обнаруживает в этой стороне своей деятельности великую мудрость. Папа Лев XIII издал в 1891 г. энциклику «*Rerum novarum*», в которой, утверждая право частной собственности, он в то же время рекомендует ограничения его, защищающие рабочего от эксплуатации капиталом и ведущие по пути к осуществлению социальной справедливости; он обращается к законодателям с советом выработать нормы, оберегающие здоровье, нравственность и человеческое достоинство рабочего. С тех пор католическая церковь не перестает проявлять усиленный интерес к проблемам социального христианства. Православной церкви остается только последовать этому мудрому примеру.

Протестантством Достоевский интересуется гораздо меньше, чем католичеством. Выше было уже сказано, что, по мнению Достоевского, «бесконечная свобода совести и исследования» ведет к возникновению множества протестантских сект и каждая такая группа хочет «из своей чашки» спастись. В письме к Майкову он говорит о «противоречащем себе самому лютеранстве» (№ 292). «Протестантизм,— думает Достоевский,— исполинскими шагами переходит в атеизм и в зыбкое, текучее, изменчивое (а не вековечное) нравоучение» («Дн. Пис.», 1880, август).

### 3. ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ

Всякое гениальное художественное произведение содержит в себе такую полноту жизни и глубину смысла, которая не может быть осознана до конца и выражена в понятиях ни самим творцом его, ни комментаторами. Легенда Великий Инквизитор принадлежит к числу величайших творений Достоевского. О ней много писали и много будут писать, но всегда будут возникать новые вопросы в связи с нею. Согласно теме этой книги, нужно рассмотреть легенду так, чтобы установить черты христианского миропонимания Достоевского. Эту задачу особенно трудно решить, пользуясь таким произведением, как «поэма» Ивана Карамазова «Великий Инквизитор».

Имея в виду приведенные выше из «Дневника Писателя» мысли Достоевского о католичестве, можно решительно утверждать, что в легенде Достоевский хотел в художественной форме обличить искажение христианства, производимое если не всею католическою церковью, то некоторыми служителями ее или группою ее служителей. Но содержание

легенды гораздо более сложно, чем мысли Достоевского в «Дневнике Писателя», и вложена она в уста Ивана Карамазова, как творение его. Великий художник Достоевский не мог просто выразить свои мысли устами своего героя. Он дал в романе такое видоизменение их, которое соответствует характеру Ивана Карамазова. Отождествить Достоевского с Иваном Федоровичем нельзя; поэтому нам предстоит сложная задача — определить характер и религиозные идеи сначала Великого Инквизитора, потом Ивана Карамазова и, наконец, попытаться найти мысли самого Достоевского.

Напомню вкратце содержание легенды. В шестнадцатом веке в Севилье, в самое страшное время инквизиции, на следующий день после грандиозного аутодафе на улицах города «тихо» и «незаметно» появляется Иисус Христос. Народ узнает Его, толпится вокруг Него, и от одного прикосновения к Нему происходят исцеления. На паперти Севильского собора Он воскрешает недавно умершую девочку, и толпа приходит в состояние крайнего волнения. Но в это время на площади появляется девяностолетний старик — Великий Инквизитор. Он приказывает сразу взять Христа и отвести в тюрьму, а толпа, привыкшая к послушанию, безмолвно склоняется перед благословляющим ее старцем. Ночью в тюрьму входит Инквизитор один и произносит перед молча слушающим его Христом длинную речь, наполненную упреками Христу и Его делу, и грозит Ему сжечь Его на костре, «как злейшего из еретиков».

Великий Инквизитор — представитель грандиозного титанического богоборчества, задающего целью «исправить подвиг» Христа. Он полон горделивого презрения к человеку: людей он считает существами «малосильными, порочными и ничтожными», жаждущими свободы, но способными только к бунту, а не к подлинной свободе. Христа Инквизитор упрекает в том, что Он поставил перед человеком идеал, превосходящий силы такого слабого существа. «Посмотри на них,— говорит он.— Кого Ты вознес до Себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем Ты о нем думал. Может ли, может ли он исполнить то, что и Ты? Столь уважая его, Ты поступил как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него потребовал,— и это кто же, Тот, Который возлюбил его более самого Себя! Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его». «Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия,— продолжает старик,— великий дух говорил с Тобой в пустыне, и нам передано в книгах, что он будто бы «искушал» Тебя. Так ли это? И можно ли было сказать хоть что-нибудь истиннее того, что он возвестил Тебе в трех вопросах, и что Ты отверг и что в книгах названо «искушениями»? «В этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле». «Вспомни первый вопрос; смысл его тот: Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, по простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся,— ибо ничего и никогда не было

для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой и раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за Тобой побежит человечество, как стадо, послушное, хотя и вечно 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». «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона,— свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве 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?» «Ты не сошел со креста, когда кричали Тебе, издеваясь и дразня Тебя: «Сойди со креста и уверуем, что это Ты Сын Божий». 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 пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». «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 поступил как бы и не любя их вовсе,— и это кто же: Тот, Который пришел отдать за них жизнь Свою! Вместо того чтоб овладеть людской свободой, Ты умножил ее и обременил ее мучениями, душевное царство человека, вовеки». «Если за Тобою, во имя хлеба небесного, пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станет с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые. Они порочны и бунтовщики, но под конец они-то станут послушными».

План руководства людьми Великого Инквизитора состоит в том, чтобы дать людям хлеб земной, но вместе с тем и успокоить совесть, взяв, по совету «умного духа», всю власть и всю ответственность в свои руки. «Ибо кому же 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. О, пройдут еще века бесчинства свободного ума, их науки и антропофагии, потому что, начав возводить свою Вавилонскую башню без нас, они кончат антропофагией. Но тогда-то и приползет к нам зверь и будет лизать ноги наши и обрызжет их кровавыми слезами из глаз своих. И мы сядем на зверя и воздвигнем чашу и на ней будет написано: «Тайна!» Но тогда лишь и тогда настанет для людей царство покоя и счастья». «И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя

Твое, и солжем, что во имя Твое. О, никогда, никогда без нас они не накормят себя. Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: «Лучше поработите нас, но накормите нас». Поймут, наконец, сами, что свобода и хлеб земной, вдоволь для всякого, вместе не мыслимы, ибо никогда, никогда, не сумеют они разделиться между собою! Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики». «Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри, и поставят пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастливые, приползут к ногам нашим, и возопиют к нам: «Да, вы были правы, вы одни владели тайной Его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих». Получая от нас хлебы, конечно, они ясно будут видеть, что мы их же хлебы, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлебы, но воистину более, чем самому хлебу, рады они будут тому, что получают его из рук наших. Ибо слишком будут помнить, что прежде, без нас, самые хлебы, добытые ими, обращались в руках их лишь в камни, а когда они воротились к нам, то самые камни обратились в руках их в хлебы». «Мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы». «Мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, о, они будут любить нас, как дети, за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи пред Богом». «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое, и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет, и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если бы и было что на том свете, то, уж, конечно, не для таких, как они». О себе Великий Инквизитор говорит: «и я был в пустыне», «питался акридами и кореньями», «благословлял свободу, которою Ты благословил людей». «Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые исправили подвиг Твой». «Мы исправили подвиг Твой и основали его на чуде, тайне и авторитете», т. е. не на свободной любви к добру.

На вопрос Алеши, встревоженного легендою, Иван Карамазов поясняет: Великий Инквизитор «на закате дней своих» понял, «что надо идти по указанию умного духа», «а для того принять ложь и обман», и притом обманывать людей всю дорогу, «чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми». План Великого Инквизитора, говорит Иван, есть «настоящая руководящая идея всего римского дела, со всеми его армиями и иезуитами, высшая идея этого дела». «Кто знает, может быть, случались и между римскими первосвященниками» такие, как Инквизитор. «Может быть, этот проклятый старик, столь упорно и столь по-своему любящий человечество, существует и теперь в виде целого сонма многих таковых единых стариков и не случайно вовсе,

а существует как согласие, как тайный союз, давно уже устроенный для хранения тайны, для хранения ее от несчастных и малосильных людей, с тем чтобы сделать их счастливыми. Это непременно есть, да и должно так быть. Мне мерещится, что даже у масонов есть что-нибудь вроде этой же тайны в основе их, и что потому католики так и ненавидят масонов, что видят в них конкурентов, раздробление единства идеи, тогда как должно быть едино стадо и один пастырь...»

Иван Карамазов, как и его Великий Инквизитор,— титанический богоборец. Подобно Инквизитору, он презирает человека; и для него люди — «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку». Но Инквизитор уже окончательно отказался от Христа и решил «исправить подвиг» Его путем принижения идеала, тогда как Иван Карамазов хранит еще в сердце своем идею абсолютного добра, но, видя мощь мирового зла и слабость человека, начинает «бунт» против Бога тем, что возвращает Ему «билет» и стоит на распутье. Находясь в таком положении, человек особенно склонен к злой критике, и вся поэма «Великий Инквизитор» есть острая критика Церкви. Иван Карамазов полагает, что Церковь отказалась от идеала Христа, принизила идеал, приспособила его к слабости человека, к его порокам и себялюбию; вместо того чтобы воспитывать человека в свободной любви к абсолютному добру, она держит человека в слепом повиновении себе, а не Богу положив в свою основу «чудо, тайну и авторитет».

Иван Карамазов высказывает свою «поэму» как критику католической церкви или, вернее, не всей католической церкви, а извращения ее, осуществляемого некоторыми ее служителями. Он не замечает, что нападение его затрагивает всю Церковь, и католическую, и православную. Не замечает этого и сам гениальный творец легенды Достоевский. И католическая, и православная Церковь высоко ценят чудо, тайну и авторитет. И в той и в другой Церкви пастыри не требуют от пасомых ими слабых людей подвигов, заведомо превосходящих их силы, дают иногда надежду людям даже и на внешнее земное благополучие в случае следования указаниям Церкви и запугивают внешними адскими муками в случае неповиновения.

Можно ли защитить Церковь против нападений на нее, содержащихся в легенде «Великий Инквизитор»? Р. Гуардини в своей книге «Der Mensch und der Glaube» говорит, что, согласно распространенному толкованию легенды, «Достоевский защищает в ней дело Христа против наихудшего врага Его. Таким врагом является не простое неверие, а эkkлeзиализм, т. е. «превращение живой связи с Богом в систему гарантий спасения, формул и обрядов». «Благодатная сущность христианства заменяется техникою покорения души, а позади нее таится нечто еще более страшное, именно демоническая воля наложить руку на самого Бога. Выражение всего этого, согласно такому толкованию, есть католическая Церковь, которой противостоит религия свободы, духа, любви и живой христианской полноты сердца». Гуардини говорит, что он слишком высоко ценит Достоевского, чтобы поверить, что смысл легенды сводится только к старой борьбе между Византиею и Римом, даже если бы, приступая к творению ее, Достоевский и задавался такою

целью. Вложив легенду в уста Ивана Карамазова, Достоевский, как великий художник, совершил в легенде не только нападение на католическую Церковь, но и сделал ее выражением сущности души Ивана и его отношения к Богу <sup>1</sup>.

Легенда Ивана есть вызов, который защитники Церкви могут и должны принять. Можно поставить вопрос, говорит Гуардини: «Не прав ли в конечном итоге Великий Инквизитор в отношении к такому Христу? Не есть ли этот Христос действительно — еретик?» Христианская Церковь есть «по существу Церковь всех, а не только необыкновенных людей,— Церковь повседневной жизни, а не только героических минут. Как и сам человек, она из средней области возносится в высоту и спускается в глубину». «Христианство легенды не имеет в основе никакого отношения к этой средней области и таким образом становится нереальным». Христос, взятый Иваном в оторванной от жизни «чистоте», служит ему для самооправдания в его «бунте» против Бога и мирового порядка, при нежелании в то же время преобразования мира, при любви к миру именно в его несовершенном виде.

Что сказал бы Достоевский в ответ на толкование Гуардини? Сжальную критику легенды он дает сам устами Алеши, который сказал Ивану: «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того. И кто тебе поверит о свободе? Так ли, так ли надо ее понимать? То ли понятие в православии... Это Рим, да и Рим не весь, это неправда,— это худшие из католичества, инквизиторы, иезуиты!..» Достоевский не назвал бы Иисуса Христа легенды «еретиком». Он всею душою отстаивает христианство, как «религию свободы, духа, любви и живой христианской полноты сердца». Но вместе с Алешей он усомнился бы в том, правильное ли понятие свободы у Ивана, и мы знаем из его «Дневника», что не все католичество он считает искажением Церкви.

Иван изображает построение Церкви на «чуде, тайне и авторитете», как искажение подвига Христа. Но, без сомнения, православная церковь так же, как и католическая, строится не только на свободной любви ко Христу и воплощенному в Нем абсолютному добру; поскольку она есть социальное земное целое, она строится еще и на «чуде, тайне и авторитете». Что ответил бы Достоевский на это замечание, прямых сведений у нас нет. Но в главе о религиозной жизни Достоевского было показано, что по крайней мере в течение последних десяти лет он высоко ценил конкретную жизнь православной Церкви со всеми таинствами и обрядами; вместе со старцем Зосимою он ценил снисходительное и благостное отношение Церкви к слабому, грешному человеку; вместе с епископом Тихоном в «Исповеди» Ставрогина он, без сомнения, понимал, что для слабого человека попытка одним скачком прыгнуть в Абсолютное была бы делом не добрым, а «бесовским». Отсюда можно вывести, что Достоевский понимал ценность педагогических средств, применяемых

---

<sup>1</sup> Интересно, что гораздо раньше Достоевского в пародиях на католическую Церковь, написанных католическими монахами XIII в., высказывается мысль о папе римском, который, при появлении Христа у его престола, отдал бы приказ: «ejicite eum in tenebras exteriores» («выбросьте Его во тьму внешнюю»); см. об этом статью проф. Лапшина «Как сложилась легенда о Великом Инквизиторе», в сборнике «О Достоевском», т. I, под. ред. А. Бема, 1929, Прага.

Церковью для воспитания слабых людей, под условием, конечно, чтобы, не требуя скачка в Абсолютное, она постоянно имела перед глазами абсолютное добро Христа и Царства Божия, как маяк, указывающий цель пути.

Христос — всеобъемлющ и Церковь Христова также всеобъемлюща. Опираясь на учение и жизнь Христа, Церковь выработала в себе много обителей, в которых могут найти приют люди всех ступеней духовного развития. В ее лоне могут уместиться подвижники и мистики, живущие свободною любовью к Богу и Царству Божию, но ютятся в ней и слабые, грешные люди, для которых на первый план выдвигается «чудо, тайна и авторитет». Множество чудес совершал сам Иисус Христос. Чудеса эти, т. е. события, в которых обнаруживается вмешательство Высшей силы, Бога и членов Царства Божия, совершаются повсюду и во все времена. Осознают их преимущественно люди, проникнутые глубокою верою в Бога, так что у них не вера рождается от чуда, а осознание чуда возникает благодаря вере. Для людей, упорно отворачивающихся от Бога, чудес нет, потому что ум их всегда умеет найти доводы в пользу отрицания чуда. Но люди, нуждающиеся в благодатной помощи Божией, ухватываются за чудо и приходят к вере или укрепляются в ней; такая вера, рождающаяся от чуда, стоит на низкой ступени, но как начало пути к Богу она имеет цену и используется Церковью.

На тайны в существе Божиим и в решениях Его Промысла указывал сам Христос. Что же касается авторитета, Церковь в своем земном аспекте, как общество людей, объединенных определенным вероучением и культом, не может обойтись без авторитетных руководителей. Эта социальная сторона Церкви приспособлена к нуждам миллионов людей и необходимо содержит в себе ограничения и условности. Об условной стороне всех человеческих социальных единств пишет Бердяев: «Царь — символ, генерал — символ, папа, митрополит, епископ — символы, всякий иерархический чин — символ. В отличие от этого реальны святой, пророк, гениальный творец, социальный реформатор»<sup>1</sup>.

Вся эта педагогическая сторона Церкви, необходимая для того, чтобы постепенно и без надрыва вести миллионы людей в направлении к идеалу Божественного совершенства, часто подвергается искажениям в сторону «экклезиализма», и сам Гуардини говорит, что «любящие Церковь ясно видят мучительную истину», заключающуюся в указаниях на недостатки в земном осуществлении Церкви. Достоевский с молодых лет и до конца жизни видел их также и в православной Церкви, но понял, что бороться с ними нужно, оставаясь внутри Церкви, а не выходя из нее.

Надобно еще заметить, что религиозные экстастики, визионеры, люди, считающие себя носителями Духа Святого, становятся, вне умеряющего и отрезвляющего влияния Церкви, социально опасными в большей мере, чем ползающие по земле материалисты или позитивисты. Поэтому нужно особенно ценить земной социальный аспект Церкви как учреждение, необходимое и для тех, кто не дорос до идеальных основ ее, так и для тех, кто подвергается соблазну считать себя переросшим их.

<sup>1</sup> Бердяев. «Дух и реальность», стр. 59 \*.

# Глава восьмая

## РОССИЯ И РУССКИЙ НАРОД

### 1. ХАРАКТЕР РУССКОГО НАРОДА

В 1862 г. Достоевский, будучи в Лондоне, посетил Герцена. После этой встречи Герцен писал Огареву, что Достоевский «верит с энтузиазмом в русский народ» (XV т., 354). В «Дневнике Писателя» Достоевский незадолго до смерти писал: «Я за народ стою прежде всего, в его душу, в его великие силы, которых никто еще из нас не знает во всем объеме и величии их,— как в святыню верую» (1881). Россию, как государство, Достоевский любил уже в десятилетнем возрасте, будучи «воспитан на Карамзине» («Дн. Пис.», 1873, XVI). О русском народе и России он писал так много и разнообразно, что исчерпать здесь эту тему невозможно; она будет рассмотрена мною лишь настолько, насколько это необходимо для характеристики христианского мировоззрения Достоевского.

Согласно персоналистической метафизике, каждый народ есть личность высшего порядка, чем личное бытие каждого отдельного человека: лица, принадлежащие к составу народа, суть органы народа; конечно, они только отчасти живут интересами народа, как целого, отчасти же ведут свою самостоятельную жизнь. Личность народа, как и всякая личность, есть своеобразный, единственный в мире индивидуум. Индивидуальное своеобразие народа не может быть выражено в общих понятиях. Общие свойства, которые можно подметить у отдельных лиц, входящих в состав народа, выразимы, конечно, в общих понятиях, но они представляют собою уже нечто вторичное, производное, не составляющее самой индивидуальности народа. Правда, и через эти общие свойства сквозит индивидуальность народа, но она может быть уловлена в них только теми людьми, которые долго жили среди народа, знают и любят его.

Трудность характеристики народа станет понятною, между прочим, и потому, что основные общие свойства человечности присущи каждому народу, и притом так, что каждый народ, как целое, совмещает в себе пары противоположностей. Например, русскому народу присущи и религиозный мистицизм, и земной реализм. Русский религиозный мистицизм теоретически выражается, например, в наше время в пышном расцвете русской религиозно-философской литературы, а реализм — в не менее широком распространении материализма, позитивизма и т. п. направлений. В практической жизни для русского народа в высшей степени характерны, с одной стороны, например, странники «взыскующие града», вроде Макара Ивановича, но, с другой стороны, не менее характерны и деловые люди, создавшие, например, русскую текстильную промышленность или волжское пароходство. Сочетание таких противоположностей, как религиозный мистицизм и земной реализм, имеется, конечно, не только у русских, но и у французов, немцев, англичан; однако у каждого из народов и мистицизм, и реализм осуществляются по-своему, и вот это-то «по-своему» только приблизительно выразимо



в понятиях. Особенно интересно найти ту основу, из которой у народа вырастают пары противоположных свойств так, что органическая цельность народа не разрушается. Русский мистицизм, например, имеет характер *мистического реализма*; в русской гносеологии этой черте мистицизма соответствует такое направление, как *интуитивизм*; в метафизике — *конкретный* характер русских философских систем и любовь к *индивидуальному бытию*.

Достоевский любил русский народ индивидуально-личную любовью. Мы попытаемся установить, что он любил в русском народе и как он представлял себе его характер. Из сказанного об индивидуальности народа (да и вообще всякой личности) ясно, что сведения, которые удастся получить в общих понятиях, будут сравнительно поверхностные. К счастью, первая черта русского народа, о которой мы будем говорить, выражена Достоевским в живом конкретном образе.

В девятилетнем возрасте, живя летом с родителями в имении, Федя Достоевский отправился один в лес за грибами и забрался в чащу густого кустарника. «Ничего в жизни я так не любил, — рассказывает Достоевский, — как лес с его грибами и дикими ягодами, с его букашками и птичками, ежиками и белками, с его столь любимым мною сырым запахом перетлевших листьев. И теперь даже, когда я пишу это, мне так и слышался запах нашего деревенского березняка: впечатления остаются на всю жизнь. Вдруг, среди глубокой тишины, я ясно и отчетливо услышал крик: «Волк бежит!» Я вскрикнул и вне себя от испуга, крича в голос, выбежал на поляну, прямо на пашущего мужика.

Это был наш мужик Марей. Не знаю, есть ли такое имя, но его все звали Мареем, — мужик лет пятидесяти, плотный, довольно рослый, с сильною проседью в темно-русой окладистой бороде. Я знал его, но до того никогда почти не случалось мне заговорить с ним. Он даже остановил кобыленку, слышав крик мой, и когда я, разбежавшись, уцепился одной рукой за его соху, а другой за его рукав, то он разглядел мой испуг.

— Волк бежит! — прокричал я, задыхаясь.

Он вскинул голову и невольно огляделся кругом, на мгновение почти мне поверив.

— Где волк?

— Закричал... Кто-то кричал сейчас: «Волк бежит»... — пролепетал я.

— Что ты, что ты, какой волк, померещилось вишь: какому тут волку быть, — бормотал он, ободряя меня.

Но я весь трясся и еще крепче уцепился за его зипун и, должно быть, был очень бледен. Он смотрел на меня с беспокойною улыбкою, видимо боясь и тревожась за меня.

— Ишь ведь испужался, ай-ай! — качал он головой. — Полно, родный, ишь малец, ай!

Он протянул руку и вдруг погладил меня по щеке.

— Ну, полно же, ну, Христос с тобой, окстись.

Но я не крестился; углы губ моих вздрагивали и, кажется, это особенно его поразило. Он протянул тихонько свой толстый, с черным

погтем, запачканный в земле палец и тихонько дотронулся до вспрыгивающих моих губ.

— Ишь ведь, ай,— улыбнулся он мне какою-то материнскою и длинною улыбкою.— Господи, да что это, ишь ведь, ай, ай!

Я понял, наконец, что волка нет и что мне крик: «волк бежит» померещился.

— Ну, я пойду,— сказал я, вопросительно и робко смотря на него.

— Ну и ступай, а я те во след посмотрю. Уж я тебя волку не дам! — прибавил он, все так же матерински мне улыбаясь.— Ну, Христос с тобой, ну, ступай,— и он перекрестил меня рукой и сам перекрестился.

Я пошел, оглядываясь назад почти каждые десять шагов. Марей, пока я шел, все стоял с своей кобыленкой и смотрел мне вслед, каждый раз кивая мне головой, когда я оглядывался» («Дн. Пис.», 1876, февр.).

В этой картинке прекрасно изображена душевная мягкость русского человека, одинаково часто встречающаяся и у простолюдина, и во всех слоях общества. Говорят иногда, что у русского народа — женственная природа. Это неверно: русский народ, особенно великорусская ветвь его, народ, создавший в суровых исторических условиях великое государство, в высшей степени мужествен; но в нем особенно примечательно сочетание мужественной природы с женственною мягкостью.

Услужливость и заботливость русского простолюдина, вхождение его в чужие интересы изображены несколькими штрихами в «Бесах» в рассказе о «последнем странствовании Степана Трофимовича» и встрече его с Анисимом. Жалостливость русского человека, выражающаяся, например, в отношении к преступникам, как «несчастливым», общеизвестна. Достоевский высоко ценит то, что народ считает преступление виною, которая заслуживает наказания, тем не менее стремится облегчить участь наказанного человеческим отношением к нему. Ненавидеть грех, но жалеть грешника — таким должно быть правильное отношение ко всякой личности, согласно св. Августиному.

Доброту свою русский человек проявляет и на войне. Во время Севастопольской кампании раненых французов «уносили на перевязку прежде, чем своих русских» говоря: «Русского-то всякий подымет, а французик-то чужой, его наперед пожалеть надо». «Разве тут не Христос, и разве не Христов дух в этих простодушных и великодушных, шутливо сказанных словах» («Дн. Пис.», 1877, май — июнь). И во время Русско-турецкой войны 1877—1878 гг. солдат кормит измученного в бою и захваченного в плен турка: «человек тоже, хоть и не христианин». Корреспондент английской газеты, видя подобные случаи, выразился: «это армия джентльменов» (там же, июль — август). Особенно ценно то, что у русских нет злопамятности. «Русские люди,— говорит Достоевский,— долго и серьезно ненавидеть не умеют» (там же, 1876, февр.).

Но более всего, пожалуй, ценит Достоевский в русском народе смирение, отсутствие гордости и самодовольства. «Никогда, даже

в самые торжественные минуты его истории не имеет он гордого и торжествующего вида, а лишь умиленный до страдания вид; он воздыхает и относит славу свою к милости Господа» («Дн. Пис.», 1873).

Неудивительно, что народ, обладающий перечисленными свойствами, не особенно отстаивал свои права и завоевал политическую свободу только в 1905 г. Также и от крепостной зависимости русские крестьяне были освобождены позже, чем западноевропейские. Из этого, однако, вовсе не следует, будто русский народ имеет рабскую природу: внутренняя духовная свобода присуща русским людям, пожалуй, в большей степени, чем всем остальным европейцам, но о защите ее посредством внешних правовых форм они сравнительно мало заботились. Достоевский ссылается на великого знатока русского народа Пушкина, который говорил, что «русский человек *не раб* и никогда не был им, несмотря на многовековое рабство. Было рабство, но не было рабов (в целом, конечно, в общем, не в частных исключениях) — вот тезис Пушкина. Он даже по виду, по походке русского мужика заключал, что это не раб и не может быть рабом (хотя и состоит в рабстве)». «Он признал и высокое чувство собственного достоинства в народе нашем (опять-таки в целом, мимо всегдашних и неотразимых исключений), он предвидел то спокойное достоинство, с которым народ наш примет и освобождение свое от крепостного состояния». Достоевский ссылается также на другого великого русского поэта — Лермонтова, который в стихах своих часто «мрачен, капризен», но «чуть лишь он коснется народа, тут он светел и ясен. Он любит русского солдата, казака, он чтит народ!» («Дн. Пис.», 1877, дек.).

Великие русские писатели дали замечательные незабываемые образы скромных русских людей, строго исполняющих свой долг перед людьми и государством, проявляющих высокую человечность, в трудные минуты обнаруживающих спокойную храбрость без всякой рисовки. Таков у Пушкина комендант крепости капитан Миронов, таков штабс-капитан Максим Максимыч в «Герое нашего времени» Лермонтова, таков капитан Тушин в «Войне и мире» Льва Толстого. К этому типу русских людей приближается исправник Михаил Макарович в «Братьях Карамазовых». При аресте Дмитрия Карамазова он, нарушая интересы судебного следствия, два раза бурно выражал свое негодование сначала против Дмитрия, а потом, когда Грушенька закричала: «Это я, я, окаянная, виновата», он обрушился на нее: «Да, ты виновата, ты неистовая, ты развратная, ты главная виноватая». Но очень скоро, прислушиваясь к тону показаний Дмитрия, видя к тому же проявления горячей подлинной любви Дмитрия и Грушеньки друг к другу, он совершенно изменил свое поведение. Когда Грушенька, будучи не в силах сдержать себя, бросилась из соседней комнаты к Мите, ее увели, а Митю прокурор и следователь долго уговаривали, чтобы он успокоился, Михаил Макарович, сопровождавший Грушеньку, вернулся в комнату допроса и, с разрешения следователя, обратился к арестованному. «Дмитрий Федорович, слушай, батюшка,— начал, обращаясь к Мите, Михаил Макарович, и все взволнованное лицо его выражало горячее, отеческое, почти сострадание к несчастному,— я твою Аграфену Александровну отвел вниз сам и передал хозяйским дочерям, и с ней там теперь безотлучно

этот старичок Максимов, и я ее уговорил, слышь ты? уговорил и успокоил, внушил, что тебе надо же оправдаться, так чтоб она не мешала, чтоб не нагоняла на тебя тоски, не то ты можешь смутиться и на себя неправильно показать, понимаешь? Ну, одним словом, говорил, и она поняла. И так успокойся, пойми ты это. Я пред ней виноват, она христианская душа, да, господа, это кроткая душа и ни в чем неповинная. Так как же ей сказать, Дмитрий Федорович, будешь сидеть спокоен аль нет?» — «Добряк наговорил много лишнего, но горе Грушеньки, горе человеческое, проникло в его добрую душу, и даже слезы стояли на глазах его». В. Короленко, проведший значительную часть своей жизни в ссылке в разных местах Азиатской и Европейской России, сообщает в своей автобиографии «История моего современника» множество случаев такого доброго отношения жандармов, полицейских и т. п. к заключенным и ссыльным.

«При полном реализме найти в человеке человека,— говорит Достоевский в своих записных тетрадях,— это русская черта по преимуществу». Свое собственное художественное творчество он характеризует этою чертою и поясняет: «В этом смысле я, конечно, народен, ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного»<sup>1</sup>.

Синтез и завершение всех добрых свойств русского народа Достоевский находит в его христианском духе. «Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос»,— думает Достоевский («Дн. Пис.», 1873). Достоевский доказывает эту мысль так: русский народ своеобразно принял Христа в свое сердце, как идеального человеколюбца; он обладает поэтому истинным духовным просвещением, получая его в молитвах, в сказаниях о святых, в почитании великих подвижников. Его исторические идеалы — св. Сергий Радонежский, св. Феодосий Печерский, св. Тихон Задонский (1876, февр.). Признав святость высшею ценностью, стремясь к абсолютному добру, русский народ не возводит земные относительные ценности, например частную собственность, в ранг «священных» принципов.

Носителем высоких идеалов является, согласно Достоевскому, в его время главным образом простой народ; верхний образованный слой русского общества, оторвавшийся от почвы после петровской реформы, должен вернуться к народу и преклониться перед «правдою народною». В этом состоит «почвенничество» Достоевского. Не следует, однако, думать, будто Достоевский утверждает, что интеллигенция должна учиться у народа, а народ ничему не может научиться от интеллигенции. «Преклониться», говорит Достоевский, мы должны под одним лишь условием, и это *sine qua non* \*: чтобы народ и от нас принял многое из того, что мы принесли с собой. Не можем же мы совсем перед ним уничтожиться, и даже перед какой-бы то ни было правдой; наше пусть остается при нас, и мы не отдадим его ни за что на свете, даже в крайнем случае, и за счастье соединения с народом. В противном случае пусть уж мы оба погибнем врознь» (1876, февр.).

---

<sup>1</sup> Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. Достоевского, 1883, стр. 373.

Как могло случиться, что «народ-богоносец», народ «христианского духа» произвел самую свирепую и самую безбожную революцию? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим недостатки русского народа, восходя к той их основе, из которой вытекают и достоинства его. Увлеченный стремлением к абсолютному, русский человек сравнительно мало проявляет интереса к средней области земной культуры. «Или все, или ничего» — таков сознательный или безотчетный принцип поведения многих русских людей. В современной русской литературе особенно много писал об этом свойстве русского духа Бердяев. Русский человек может совершать великие подвиги во имя абсолютного идеала, но он может и глубоко пасть, если утратит его. Карсавин говорит, что если русский усомнится в абсолютном идеале, то он может дойти до крайнего скотоподобия или равнодушия ко всему; он способен перейти «от невероятной законопослушности до самого необузданного безграничного бунта»<sup>1</sup>.

Для большей ясности я попытаюсь изложить эту черту русского характера, опираясь на основы своего учения о строении личности. Всякая личность есть сверхвременное и сверхпространственное я, одаренное *сверхкачественною* творческою силою. Сотворенного Богом *определенного* эмпирического характера (гордости, смирения, доброты, злобности, трусости, храбрости и т. п.) ни одна личность не имеет. Всякое я свободно вырабатывает себе само свой эмпирический характер: выбирая или творя те или другие ценности и осуществляя их, личность создает определенный способ поведения, т. е. свой эмпирический характер. Она никогда не остается навеки связанною этим характером: как бы глубоко ни упрочился характер личности, основное свойство ее есть *сверхкачественная* творческая сила; поэтому всякое я стоит выше своего эмпирического характера, может перерабатывать его и заменять совершенно новым способом поведения<sup>2</sup>.

У западных европейцев, интересующихся больше, чем русские, среднею областью культуры, есть веками упроченная форма индивидуальной и общественной жизни; в связи с нею многие черты эмпирического характера отдельных лиц точно выработаны и глубоко укоренены уже с детства под влиянием воспитания и воздействия общественных нравов. Даже внешне — в чертах лица, в манерах, в одежде в большинстве случаев обнаруживается эта строгая выработанность жизни. Поэтому между творческою силою западного европейца и его поступками стоит его эмпирический характер, ограничивающий его проявление так, что он иногда становится рабом своего характера и ему нужны невероятные усилия, чтобы освободиться от своих привычек, традиций и т. п. Наоборот, русский человек в своем искании абсолютного и бесконечного обыкновенно не удовлетворяется надолго никакими определенными выработанными формами жизни. Поэтому у многих русских людей эмпирический характер недостаточно определен и не упрочен. Между творческою силою такого русского и его поступками не стоит, как ограничивающий и направляющий фактор, его эмпирический характер,

<sup>1</sup> Карсавин. «Восток, Запад и русская идея», Пгр., 1922.

<sup>2</sup> См. мою книгу «Свобода воли».

не помогает устраивать жизнь легко в привычных формах, но зато и не стесняет свободы. Даже внешне это выражается в расплывчатых чертах лица, в невыработанных манерах, в небрежности одежды.

О невыработанности русского характера Достоевский рассуждает много в различных своих произведениях. В романе «Идиот» князь Мышкин говорит: «У меня жеста приличного, чувства меры нет». Интересно, что и в самом себе Достоевский отмечает эту черту: «Формы, жеста не имею» (Письма, № 269, 8.V.1867).

Многие недостатки, но зато и многие достоинства русского человека объясняются невыработанностью характера и формы поведения. У русского человека, говорит Достоевский, «широкий всеоткрытый ум» («Дн. Пис.», 1876, февр. 1, 2). «Русские слишком богато и многосторонне одарены, чтобы скоро приискать себе приличную форму» («Игрок»). В самом деле, четкая форма появляется там, где началась специализация, где из многих возможностей избрана одна определенная и на ней сосредоточены все силы, так что в одной, сравнительно ограниченной области получается высокая степень развития, но при этом остальные способности отмирают, многосторонность молодости исчезает, наступает возмужалость и старость. Таковы западные европейцы; они — старики.

Наоборот, «мы, русские,— говорит Достоевский,— народ молодой; мы только что начинаем жить, хотя и прожили уже тысячу лет; но большому кораблю большое и плавание. Мы народ свежий, и у нас нет святынь *quand même*. Мы любим наши святыни, но потому лишь, что они в самом деле святы. Мы не потому только стоим за них, чтобы отстоять ими *L'Ordre*» («Дн. Пис.», 1876, февр.).

Несвязанность русского человека своим эмпирическим характером только тогда хороша, когда он стремится к абсолютному идеалу Божественного добра. Но если он почему-либо утратит этот идеал, он не найдет тогда в своей душе никаких привычек и форм, сдерживающих страсти и помогающих бороться с соблазнами зла. Он может тогда дойти до крайних степеней зверства, например, «наложив непомерно воз, сечет свою завязшую в грязи клячу кнутом по глазам» (1876, янв.); он может тогда проявить крайнее озорство, хулиганство; он может оказаться изменником и предателем, каких свет не видывал (вспомним Гришку Кутерьму в опере Римского-Корсакова «Град Китеж»). Вступив на этот путь, русский человек испытывает потребность, говорит Достоевский, «хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и — броситься в нее, как ошалелому, вниз головой».

В виде подтверждающего примера Достоевский рассказывает об одном деревенском парне, который «по гордости» взялся совершить поступок самый крайний по степени дерзости, и совершил его, именно — расстрелял Причастие. В момент выстрела он увидел перед собою «крест, а на нем Распятого» и упал без чувств. Через несколько лет муки раскаяния заставили его *ползком* добраться до «старца» в монастыре, чтобы исповедать свой грех (1873). Имея в виду подобные отвратительные проявления русского человека, Достоевский говорит: «Судите

русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает» (1876, февр.).

С невыработанностью эмпирического характера связана и русская широта, становящаяся предосудительною, когда человек оказывается способным созерцать сразу две бездны, принимать одновременно идеал содомский и идеал Мадонны. Говоря об этом, Димитрий Карамазов воскликнул: «Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». И в «Подростке» два раза идет речь об этой широте иных русских людей,— один раз в связи с характером «подростка», а другой раз в связи с поведением сестры его Анны Андреевны.

Юноша, руководившийся в детстве безотчетно усвоенными и инстинктивно выработанными религиозными и нравственными началами, если он духовно одарен, переживает период сознательной критики этих основ жизни. При этом он иногда испытывает кризис сомнения и даже временной утраты религии и традиционной нравственности; что касается религии, она утрачивается иногда уже до конца жизни. Особенно остро протекает такой кризис у множества русских молодых людей. «Русские мальчики,— говорит Достоевский устами Карамазова,— едва лишь познакомятся, тотчас начинают говорить о вековых вопросах», «есть ли Бог, есть ли бессмертие», а утратив веру в Бога, толкуют «о переделке всего человечества по новому штату»,— «так это все те же вопросы, только с другого конца».

Если народ духовно одарен, то и целый народ, переходя от инстинктивных основ своего национального бытия к осознанию их, может пережить период критического сомнения в них и даже отрицания. В Древней Греции во времена Сократа симптомом такого кризиса была деятельность софистов с их атеизмом, скептицизмом, этическим релятивизмом. Подобный кризис начал переживать русский народ, начиная с середины XIX века. Он выразился сначала в нигилизме, широко распространившемся в кругах образованных русских людей, особенно среди разночинцев. Спускаясь все ниже, этот кризис в XX веке охватил рабочих и часть крестьянства и нашел себе выражение в большевистской революции, самой разрушительной из всех, пережитых человечеством.

Отношение Достоевского к западничеству («либерализму») и славянофильству, к нигилизму и к революционному социализму, не обоснованному нравственно и религиозно, было и будет предметом многих специальных исследований. Здесь я скажу об этом предмете лишь несколько слов, насколько это необходимо для характеристики христианского миропонимания Достоевского.

Достоевский не был ни односторонним славянофилом, ни односторонним западником-либералом. «Обе партии,— писал он,— в отчуждении одна от другой, во вражде одна с другой, сами ставят себя и свою деятельность в ненормальное положение, тогда как в единении и в соглашении друг с другом могли бы, может быть, все возместить, все спасти, возбудить бесконечные силы и воззвать Россию к новой, здоровой, великой жизни, доселе еще невиданной» («Дн. Пис.», 1880). Но

о крайних западниках-либералах он писал язвительно и непримиримо. Ему ненавистно было в них отрицательное отношение к православию как форме религиозности будто бы реакционной, мешающей развитию русского народа. Не менее ненавистно ему было отрицание некоторыми либералами индивидуального своеобразия русского народа, уверенность их в том, что нет никакой «русской правды народной», что все своеобразное в русском народе есть пережиток варварства, и развитие русского народа должно свестись к усвоению западноевропейской науки с ее «просвещенным и гуманным атеизмом» и к пересадке на русскую почву западных политических форм. Отвечая Кавелину, Достоевский пишет в своих записных тетрадях: западничество есть «партия во всеоружии», готовая к бою против народа, и именно политическая. Она стала над народом, как опекающая интеллигенция, она отрицает народ, она, как вы, спрашивает, чем он замечателен, и, как вы, отрицает всякую характерную самостоятельную черту его, снисходительно утверждая, что эти черты у всех младенческих народов. Она стоит над вопросами народными: над земством так, как его хочет и признает народ; она мешает ему, желая управлять им по-чиновнически, она гнушается идеи органической духовной солидарности народа с царем»<sup>1</sup>.

Достоевский готов встретить западников «в восторге сердца», если они «признают хоть самостоятельность и личность русского духа, законность его бытия и человеколюбивое, всеединяющее его стремление» («Дн. Пис.», 1880, авг., 1).

В письме к Майкову из Женевы в 1868 г. Достоевский пишет, что «в русской либеральной печати все та же заскорузлая ненависть к России», «наш либерал не может не быть в то же самое время закоренелым врагом России и сознательным». Через два года в письме к тому же Майкову он рассказывает, что прочитал в передовой статье «Голос» признание: «Мы, дескать, радовались в Крымскую кампанию успехами оружия союзников и поражению наших». И действительно, русские люди в своем страстном желании видеть родину совершенною подчеркивают и преувеличивают все недостатки ее и в обличении их доходят до так называемого «самооплевания», явления, не замечаемого у других народов. Точно так же во время войны среди русских, вероятно, чаще, чем среди других народов, встречаются пораженцы, надеющиеся на исцеление своего государства от тех или других недостатков путем военной катастрофы.

Русский нигилизм и материалистический социализм идет гораздо дальше отрицания Церкви и ценности национального своеобразия. Отвергнув идею Божественного добра, русский социалист-атеист абсолютирует какую-нибудь относительную ценность, например коммунизм, и доходит до крайних степеней последовательности в отрицании и разрушении всех ценностей, которые кажутся ему несовместимыми с социализмом или сколько-нибудь замедляющими его осуществление. В прокламации «Молодая Россия», появившейся в 1862 г., дается совет для осуществления «социальной и демократической республики русской»

---

<sup>1</sup> Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского, 1883, стр. 372.



произвести революцию, не останавливаясь ни перед какими жестокостями: «Бей императорскую партию, не жалея, как не жалеет она нас теперь, бей на площадях, если эта подлая сволочь осмелится выйти на них, бей в домах, бей в тесных переулках городов, бей на широких улицах столиц, бей по деревням и селам. Помни, что тогда, кто будет не с нами, тот будет против нас, кто против, тот наш враг, а врагов следует истреблять всеми способами».

Мысль о необходимости истребить всех, кто по строю своей души не годится для преобразования общества на новых началах, высказывали в России не только жестокие революционеры, способные на любое преступление, но и люди мягкосердечные. В романе «Бесы» Липутин, представляя Степану Трофимовичу Кириллова, человека доброго, не способного мухи обидеть, говорит о его идеологии: они «до сущности вопроса или, так сказать, до нравственной его стороны совсем не прикасаются, и даже самую нравственность совсем отвергают, а держатся новейшего принципа всеобщего разрушения для добрых окончательных целей. Они уже больше чем сто миллионов голов требуют для водворения здравого рассудка в Европе, гораздо больше, чем на последнем конгрессе мира потребовали». Большевицкая революция эту программу и осуществила: всеобщее разрушение произведено ею в такой степени, что дать понятие о нем людям, не пережившим этого ужаса, невозможно, а количество отправленных на тот свет людей равняется не менее чем тридцати миллионам, если считать не только расстрелянных людей, но и смертность в концентрационных лагерях и гибель множества людей от голода в начале революции вследствие реквизиции хлеба, а потом вследствие стремительного разрушения индивидуальных крестьянских хозяйств и замены их колхозами.

Перечисленные недостатки русских людей исходят из того же источника, из которого вытекает и христианский дух его, именно из напряженного искания абсолютного \*. Замечательно, что такие лица, как Чернышевский, Добролюбов и самый яркий представитель нигилизма Писарев в молодости были глубоко религиозны. Писарев, например, будучи студентом, вступил в кружок религиозных мистиков, считавших своею обязанностью девственность на всю жизнь. Быть может, именно чрезмерность его религиозного горения была причиною утраты им веры спустя два года <sup>1</sup>.

## 2. МИССИЯ РУССКОГО НАРОДА

Зная глубокую религиозную основу русского духа, Достоевский, несмотря на все недостатки народа, верил в то, что русским предстоит осуществить великую миссию в Европе. «Сущность русского призвания» он видит «в разоблачении перед миром Русского Христа, миру неведомого, и которого начало заключается в нашем родном Православии» (к Страхову, 1869 г., № 325). Ввиду широты русского ума и характера Достоевский уверен, что христианский дух выразится в способности

---

<sup>1</sup> См. ст. И. Лапина «La phénoménologie de la conscience religieuse dans la littérature russe», Зап. научно-исследов. объедин., № 35, Прага, стр. 25—28.

выработать синтез всех противоположных идей и стремлений, разделяющих народы Европы, откуда получится не только теоретическое, но и практическое примирение всех разногласий.

Замечательно, что эта способность и страсть русского ума ко всеохватывающему синтезу отмечена задолго до Достоевского, как это указывает Б. Яковенко в своей «Истории русской философии», многими русскими писателями — кн. В. Ф. Одоевским, Белинским, И. В. Киреевским, Шевыревым<sup>1</sup>.

В 1861 г. в журнале «Время» Достоевский писал, что основное стремление русских людей есть «всеобщее духовное примирение». «Русская идея станет со временем синтезом всех тех идей, которые Европа так долго и с таким упорством вырабатывала в отдельных своих национальностях». Западные народы стремятся «отыскать общечеловеческий идеал у себя собственными силами и потому все вместе вредят сами себе и своему делу». «Идея общечеловечности все более и более стирается между ними. У каждого из них она получает другой вид, тускнеет, принимает в создании новую форму. Христианская связь, до сих пор их соединявшая, с каждым днем теряет свою силу». Наоборот, в русском характере «по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности». «Он со всеми уживается и во все вживается. Он сочувствует всему человеческому вне различия национальности, крови и почвы. Он находит и медленно допускает разумность во всем, в чем хоть сколько-нибудь есть общечеловеческого интереса». «Вот почему европейцы совершенно не понимают русских, и величайшую особенность в их характере называли безличностью» (там же, III). В величайшем русском поэте Пушкине всего совершеннее воплощен этот «русский идеал — всецелость, всепримиримость, всечеловечность» (там же, V). Именно русские, думает Достоевский, положат начало «всепримирению народов» и «обновлению людей на истинных началах Христовых» («Дн. Пис.», 1876, июнь). Восточный идеал, т. е. идеал русского православия, есть «сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение» («Дн. Пис.», 1877, май — июнь). Такой идеал есть применение формулированного Хомяковым принципа соборности не только к строю Церкви, но и к строю государственному, к строю экономическому и даже к международной организации человечества.

Речь о Пушкине, произнесенная Достоевским 8 июня 1880 г. в Москве, была верховным выражением его убеждения в том, что «сила духа русской народности» есть «стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и всечеловечности».

Что касается внутреннего строя русской общественности, Достоевский и здесь видел нечто вроде соборности, указывая на демократизм всех слоев русского общества. «Честность, бескорыстие, прямота и откровенность демократизма в большинстве русского общества не подвержены уже никакому сомнению», говорит Достоевский. В Европе

<sup>1</sup> Б. Яковенко. «Dejiny ruské filosofie», стр. 17\*.

«демократизм до сих пор и повсеместно заявил себя еще только снизу, еще только воюет, а побежденный (будто бы) верх до сих пор дает страшный отпор. Наш верх побежден не был, наш верх сам стал демократичен, или, вернее, народен». Поэтому у нас в России «временные невзгоды демоса непременно улучшатся под неустанным и беспрерывным влиянием впредь таких огромных начал (ибо иначе и назвать нельзя), как *всеобщее демократическое настроение и всеобщее согласие* на то всех русских людей, начиная с самого верху» («Дн. Пис.», 1876, май).

В главе «Религиозная жизнь Достоевского» мною поставлен вопрос, было ли для Достоевского православие самоценностью или только средством, необходимым для политической жизни России. Ответ там был дан следующий: любя русский народ, Достоевский стал внимательно всматриваться в то, что дорого русскому народу и в чем выражаются его достоинства; при этом ему открылась самоценность Русского Православия. Настоящая глава «Характер русского народа» должна служить окончательным подтверждением мысли, что разделение на цели и средства здесь не имеет смысла: любовь к русскому народу и любовь к Русскому Православию составляют в его душе органическое целое, две стороны которого друг друга поддерживают и взаимно обосновывают.

Ход русской истории как будто опровергает убеждение Достоевского в том, что христианский дух есть выражение сущности русского народа. Именно русский народ осуществил наиболее свирепую антихристианскую и принципиально атеистическую революцию. В ответ на это сомнение следует напомнить, что революция есть преходящее болезненное состояние общества. Великая французская революция, несмотря на жестокие преследования церкви, не уничтожила католичества во Франции. Согласно сведениям из России, сами большевики сознаются, что религиозность в русском народе до сих пор сильна. Можно надеяться, что Русское Православие после тяжелых испытаний не погибнет, а, наоборот, поднимется на еще более высокую ступень сознательности и духовной чистоты. Тогда исполнятся слова старца Зосимы, хотя и не так, как надеялся Достоевский: «Народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь».

### 3. РОССИЯ КАК ГОСУДАРСТВО

Россия как великая империя есть существо, большее, чем русский народ. Однако русский народ есть важнейший фактор Российской империи, и основные черты его духа в значительной степени определяют характер ее государственности. Поэтому мысли Достоевского о свойствах России как государства и о ее миссии тесно связаны с изложенными взглядами его на русский народ.

В главе «Перерождение убеждений» показано, что Достоевский был противником ограничения самодержавия: он опасался, что политической свободой воспользуются высшие слои общества, буржуазия и образованные люди, для того чтобы подчинить простой народ своим интересам и своим идеалам. «Наша конституция,— говорит Достоев-

ский,— есть взаимная любовь Монарха к народу и народа к Монарху» (к Майкову, № 302). Гражданские свободы, свободу совести, свободу мысли, свободу печати, как подробно рассказано уже об этом, Достоевский во все периоды своей жизни любил и отстаивал. Земское и городское самоуправление он ценил высоко и считал их соответствующими духу русского народа. В записных тетрадях, подготавливая роман «Бесы» и обдумывая образ Ставрогина (сначала под именем «князя»), Достоевский писал и, без сомнения, выражал при этом свою мысль: «Если реформа, самоуправление, то уж поставь ее ясно, твердо, не колеблясь и веря в силу нации»; «немецкое начало, администрация, хочет коренную русскую форму, т. е. самоуправление, к рукам прибрать». Далее одно из действующих лиц поясняет, имея в виду эти мысли «князя»: «любопытно, что он так глубоко мог понять сущность Руси, когда объяснял ее и воспламенял этим Шатова»<sup>1</sup>.

Находя в русском народе «всеобщее демократическое настроение», Достоевский, без сомнения, приветствовал бы и установление политической демократии в форме демократической монархии, если бы надеялся, что политическую свободу в России могут действительно использовать и низшие слои народа в духе своих идеалов. В последний год своей жизни, когда шли толки о созыве Земского собора, он рекомендовал спросить «серые зипуны» о их нуждах и даже говорил об ответственности министров перед Земским собором.

Место России в Европе и международная политика ее особенно интересовали Достоевского. Мысль, что нравственные принципы должны руководить только поведением частных лиц, но не государства, возмущала его. Осуждая поведение таких дипломатов, как Меттерних, Достоевский говорит: «Политика чести и бескорыстия есть не только высшая, но, может быть, и самая *выгодная* политика для великой нации; именно потому, что она великая» («Дн. Пис.», 1876, июль — авг.). Россия именно и ведет себя, как великая нация. «Россия,— говорит Достоевский,— никогда не умела производить настоящих своих собственных Меттернихов и Биконсфильдов, напротив, все время своей европейской жизни она жила не для себя, а для чужих, именно для общечеловеческих интересов». Бескорыстие ее часто напоминает рыцарскую природу Дон-Кихота. «В Европе кричат о «русских захватах, о русском коварстве», но единственно лишь чтобы напугать свою толпу, когда надо, а сами крикуны отнюдь тому не верят, да и никогда не верили. Напротив, их смущает теперь и страшит в образе России скорее нечто правдивое, нечто слишком уж бескорыстное, честное, гнушающееся и захватом и взяткой. Они предчувствуют, что подкупить ее невозможно и никакой политической выгодой не завлечь ее в корыстное или насильственное дело» (1877, февр.).

Недавно появилась брошюра проф. Спекторского «Принципы европейской политики России в XIX и XX веках»<sup>2</sup>. В ней проф. Спекторский, опираясь на множество фактов, доказывает, что Россия руководилась преимущественно политикою принципов, тогда как западные госу-

<sup>1</sup> Записные тетради Достоевского, 1935, стр. 297 и 317.

<sup>2</sup> Изд. Русской Матицы, Любляна, 1936.

дарства вели политику интересов. «Принципами европейской политики России было спасение погибающих, верность договорам и союзникам и солидарный мир» (13).

Могут возразить, что Россия при самодержавии вела бескорыстную политику не по воле народа, а по приказанию своих государей, например Александра I, Николая I, Александра II. Многими фактами можно доказать, что это не верно и что бескорыстная политика соответствовала духу самого русского народа. Так, после наводнения в Петербурге, 7 ноября 1824 г., в народе шли толки, что это бедствие есть возмездие за грех неоказания помощи единоверцам-грекам, восставшим против турецкого ига. Русско-турецкая война 1877—1878 гг., имевшая целью защиту православных славян, была поддержана сочувственным движением широких народных масс.

Петровскую реформу, несмотря на опасности и временные уклонения в сторону обезличения, Достоевский высоко ценит за то, что она освободила Россию от «замкнутости»; следствием ее «явилось расширение взгляда беспримерное» и такое приобщение к Европе, благодаря которому мы сознали «всемирное назначение наше, личность и роль нашу в человечестве, и не могли не сознать, что назначение и роль эта не похожи на таковые же у других народов, ибо там каждая народная личность живет единственно для себя и в себя, а мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения». Вступив в европейскую жизнь, Россия получает возможность «деятельного приложения нашей драгоценности, нашего православия, к всеслужению человечеству» («Дн. Пис.», 1876, июнь). Первым шагом на этом пути должно быть решение Восточного и Славянского вопросов, которые в понимании Достоевского весьма сближаются друг с другом. В самом деле, значение проливов для экономической жизни России и для обороны черноморского побережья известно Достоевскому, но не это интересует его. «Золотой Рог и Константинополь — все это будет наше,— говорит Достоевский,— но не для захвата и не для насилия». Требовать Константинополя от Европы Россия, думает Достоевский, имеет «нравственное право», «как предводительница Православия, как покровительница и охранительница его» («Дн. Пис.», 1876, июнь, дек.; 1877, март, 1).

Утвердившись в Константинополе и освободив болгар и сербов от турецкого ига, Россия, надеется Достоевский, положит начало «всеединению славян» «ради всеслужения человечеству» (1876, июнь). Он знает, что Западная Европа будет всеми силами противиться панславизму, опасаясь усиления России. Даже в самой России, в статье профессора Грановского, Достоевский нашел мысль, что внимание России к судьбе южных славян обусловлено не идеальными мотивами, а соображениями практической выгоды и стремлением к усилению. Борясь с этой мыслью Грановского \*, Достоевский мимоходом признается, что его он имел в виду, когда в образе Степана Трофимовича Верховенского обрисовал русского либерала, осмеивая его, но вместе с тем любя и уважая. В утешение людям, боящимся усиления России, Достоевский говорит, что для самой России дело освобождения славян будет источником «только возни и хлопот» (1876, июль — авг.). Он

предвидит, что «не будет у России, и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобожденными». Произойдет это «не по низкому неблагодарному будто бы характеру славян, совсем нет,— у них характер в этом смысле как у всех,— а потому, что *такие вещи* на свете иначе и происходить не могут». «Начнут они непременно с того, что внутри себя, если не прямо вслух, объявят себе и убедят себя в том, что России они не обязаны ни малейшею благодарностью, напротив, что от властолюбия России они едва спаслись при заключении мира вмешательством европейского концерта». «Они будут заискивать перед европейскими государствами», будут говорить, что «они племена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чистой славянской крови, гонитель и ненавистник европейской цивилизации». «Между собою эти земли будут вечно ссориться, вечно друг другу завидовать и друг против друга интриговать» (1877, ноябрь). Поэтому «без единящего огромного своего центра России — не бывать славянскому согласию, да и не сохраниться без России славянам, исчезнуть с лица земли вовсе,— как бы там ни мечтали люди сербской интеллигенции, или там разные цивилизованные по-европейски чехи...» (там же, февр.).

Несмотря на все эти печальные пророчества, Достоевский любит славян и считает долгом России бескорыстно бороться за свободу их. «В теперешней же войне,— говорит он,— освободив славянские земли, мы не приобретем из них себе ни клочка (как мечтает уже Австрия для себя), а, напротив, будем надзирать за их же взаимным согласием и оборонять их свободу и самостоятельность хотя бы от всей Европы» (апр.). Он надеется, что освобожденные славяне после вековой, может быть, розни поймут, наконец, бескорыстие России и образуют с нею федеративное государство, в котором каждый член получит «как можно более политической свободы». Достоевский мечтает, что «к такому союзу могли бы примкнуть наконец и когда-нибудь даже и не православные европейские славяне» (1876, июнь).

Говоря о всеславянской федерации, Достоевский, очевидно, имеет в виду труд Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Данилевский задается целью доказать, что объединенные славяне внесут в исторический процесс новый вид культуры и осуществят новый культурно-исторический тип, который придет на смену романо-германскому культурно-историческому типу. Однако отличие Достоевского от идей Данилевского очень велико. Согласно Данилевскому, культурно-исторические типы так своеобразны, что почти не способны влиять друг на друга, и выработать общечеловеческую единую культуру невозможно. Наоборот, Достоевский не сходит с почвы христианского универсализма. «Мы первые объявили миру»,— говорит он,— что не чрез подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические

особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, учась у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (1877, апр.).

Прекрасны мечты Достоевского о всеобщем братстве народов и мирном развитии культуры. Говоря о России, он постоянно подчеркивает ее бескорыстие и нежелание ее производить хищнические захваты чужих земель. Обстоятельные доказательства того, что Россия, создавая громадную империю, никогда не убивала никакой сложившейся национальной личности, он имел перед собою в книге Данилевского «Россия и Европа». К сожалению, однако, нельзя закрыть глаза на то, что славянский и русский мессианизм соблазнил Достоевского к утверждению, будто захват Константинополя Россией был бы нравственно оправдан. Он упускает из виду, что охрана Православия и защита экономических и стратегических интересов России может быть достигнута без отнятия Константинополя у турок, путем мирного соглашения с Турцией и другими государствами.

Скажу, кстати, мимоходом несколько слов об отношении Достоевского к войне. Христианство, как православие, так и католичество, считая войну злом, признает, однако, что есть другие виды зла, еще худшие, и потому допускает в борьбе с ними войну, например для спасения народа, погибающего от насилий хищника-завоевателя. И Достоевский держится этого мнения, но уж слишком увлекается положительными сторонами войны: он говорит, что «долгий мир всегда рождает жестокость, трусость и грубый, ожирелый эгоизм, а главное — умственный застой. В долгий мир жиреют лишь одни эксплуататоры народов». Накопив огромные богатства, эксплуататоры пресыщаются, начинают искать ненормальных наслаждений, рознь между богачами и бедняками усиливается, «теряется вера в братство людей». Из этого состояния общества возникают войны с корыстной целью, например из-за новых рынков; такие войны «развращают и даже губят народы». Наоборот, «война из-за великодушной цели, из-за освобождения угнетенных, ради бескорыстной и святой идеи лечит душу, прогоняет позорную трусость и лень», укрепляет «сознанием самопожертвования», сознанием исполненного долга и солидарности всей нации (1877, апр., см. также письмо № 353).

Горячая любовь к России не мешала Достоевскому видеть недостатки ее государственного и общественного строя. Так, в «Бесах» он дал меткую сатиру на самовластие губернатора, который, не выслушав выборных от рабочих, пришедших жаловаться на мошенничество управляющего фабрикою, принял их за бунтовщиков и высек нескольких из них. Великолепно изображена в романе также нелепость и незаконность мер, которые принимал для борьбы с революционерами не только губернатор, но и подчиненный ему чиновник. Всякий «административный восторг» (словечко Степана Трофимовича) был отвратителен Достоевскому. Под конец своей жизни он писал в своих тетрадях, что наше общество не консервативно, потому что «все у него отнято, до самой законной инициативы». «Все права русского чело-

века — отрицательные. Дайте ему что́ положительного и увидите, что он будет тоже консервативен». «Не консервативен он потому, что нечего охранять»<sup>1</sup>.

#### 4. ЕВРОПА, РОССИЯ И РУССКИЙ НАРОД

Достоевский возмущается тем, что западные европейцы не знают и не понимают России и русского народа, ненавидят Россию, боясь ее силы, считают русский народ варварским, лишенным гения.

Для нас, русских, наоборот, Западная Европа — «страна святых чудес». Эти слова славянофила Хомякова Достоевский повторяет много раз. Приведя их в статье о кончине Жорж Занд, Достоевский говорит: «У нас — русских, две родины: наша Русь и Европа, даже и в том случае, если мы называемся славянофилами» («Дн. Пис.», 1876, июнь). «Знаете ли вы, как дороги нам эти «чудеса» и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее и все великое и прекрасное, совершенное ими. Знаете ли, до каких слез и сжатий сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и *родной* нам страны?» (1877, июль — авг.). «Всякий европейский поэт, мыслитель, филантроп, кроме земли своей, из всего мира наиболее и наироднее бывает понят и принят всегда в России». Достоевский называет при этом Шекспира, Байрона, Вальтера Скотта, Диккенса. Что же касается Шиллера, он «в душу русскую всосался, клеймо в ней оставил, почти период в истории нашего развития обозначил. Это русское отношение к всемирной литературе есть явление, почти не повторявшееся в других народах в такой степени, во всю всемирную историю, и если это свойство есть действительно наша национальная русская особенность, — то какой обидчивый патриотизм, какой шовинизм был бы в праве сказать что-либо против этого явления и не захотел, напротив, заметить в нем прежде всего самого широкообещающего и самого пророческого факта в гаданиях о нашем будущем» (1876, июнь). И в самом деле, замечу я, эта «всеоткрытость» русского духа есть признак высокой одаренности, которая дала уже замечательный плод: в художественной литературе русской явились в XIX веке три первоклассных гения — Пушкин, Достоевский, Лев Толстой.

Образованный русский в большинстве случаев любит все великие творения духовной культуры, созданные Западной Европой; борьбу ее за усовершенствование государственного строя и достижение социальной справедливости он обыкновенно даже слишком идеализирует, усматривая в ней только возвышенные мотивы. Тем более горькое чувство вызывают в таком русском идеалисте подмеченные им при более близком знакомстве недостатки Европы. После первой поездки на Запад, совершенной в 1862 г., Достоевский писал в статье «Зимние заметки о летних впечатлениях», что его поражает «буржуазность» западных европейцев («накопить деньги, завести как можно больше вещей»); очень огорчен был он тем, что «свобода, равенство и братство» оказались весьма далекими от подлинного осуществления.

<sup>1</sup> Биография, письма и зам. из зап. кн. Ф. Достоевского, 1883, стр. 357.



После многолетнего пребывания за границею Достоевский еще более разочаровался в современной ему Европе. Его поразила «замкнутость» в себе западных народов: англичанин хочет быть только англичанином, француз — только французом (1876, июль — авг.; «Время», янв.). «Обособление» западных народов делает их в случае спора непримиримыми: «уступить друг другу не хотят ничего и скорее умрут, чем уступят» (1876, март). Поэтому русский, увлекшийся выставленным Западною Европою идеалом выработки общечеловеческой культуры и искренне принявший эту задачу к сердцу, стал более европейцем, чем европейцы. Эту мысль Достоевский прекрасно выразил в приведенных выше речах Версилова.

Достоевский любит говорить о всеоткрытости русского духа, о способности его перевоплощаться в дух других наций, о его любви к другим народам. Но сам он, могут задать вопрос, обладал ли этими свойствами? Почему он в своих романах выставляет иностранцев обыкновенно в очень непривлекательном виде? Вспомним, например, как зло изобразил он в «Братьях Карамазовых» поляков пана Муссяловича и пана Врублевского или в «Игроке» маркиза Де-Грие. Этой темы я коснусь лишь слегка. Множеством фактов из жизни и творчества Достоевского можно доказать, что Западная Европа для него действительно «страна святых чудес». Он понимал и любил все великие проявления духовной жизни Западной Европы. Но художественно изобразить значительную личность западного европейца в духе своего реализма он не мог вследствие недостатка опыта. Если бы он родился и жил в католической Франции, он мог бы, вместо старца Зосимы, дать образ святого вроде монсиньора Бьенвеню в романе В. Гюго «Les Misérables», произведении, которое Достоевский особенно любил и много раз перечитывал. Оставаясь в области хорошо знакомого, Достоевский вводит в свои романы иностранцев только на второстепенные роли, где можно ограничиться поверхностною обрисовкою. Он говорит и о добрых качествах их, например доктора Герценштубе в «Братьях Карамазовых», но чаще изображает отрицательные черты. Вспомним, однако, что и в художественном изображении русских людей Достоевский больше дает ярких картин зла, чем добра; поэтому нельзя говорить о несправедливом отношении его к иностранцам. О грандиозных проявлениях зла у русских героев Достоевского подробно было сказано в главе «Личность в художественном творчестве Достоевского». Что же касается второстепенных лиц, Достоевский часто пользуется ими, чтобы беспощадно и язвительно осмеять некоторые типичные недостатки русских людей. Вспомним, например, в «Идиоте» сцену появления у князя Мышкина компании нигилистов, требовавших, чтобы князь Мышкин отдал Бурдовскому часть наследства Павлищева. Великолепно также изображение бестолковщины, часто встречающейся в разных видах в русском обществе; в романе «Бесы», например, рассказано, как гости, собравшиеся у Виргинского, подняли вопрос, происходит ли у них простая беседа или заседание; они хотели решить этот вопрос голосованием, но несколько попыток голосования ни к чему не привели вследствие невнимательности одних участников собрания и непонятливости других.

## Глава девятая

### СОЦИАЛИЗМ

«Я никогда не мог понять мысли,— говорит Достоевский,— что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитие, а остальные девять десятых должны лишь послужить к тому материалом и средством, а сами оставаться во мраке. Я не хочу мыслить и жить иначе, как с верой, что все наши девяносто миллионов русских (или сколько их там народится) будут все когда-нибудь образованны, очеловечены и счастливы» («Дн. Пис.», 1876, янв.). В записных тетрадях Достоевского много раз повторяется заметка об этих несчастных девяти десятых человечества. С молодых лет и до конца жизни его волновала мысль о социальной справедливости, о необходимости обеспечить каждому человеку средства для развития духовной жизни, об охране достоинства человеческой личности, о защите от произвола.

В своих романах Достоевский много говорит о ранах, наносимых душе человека обидами вследствие социального и имущественного неравенства. В «Дневнике Писателя» он много пишет о жестокой силе капитала, об изнуренном нищетою и трудом пролетариате и т. п. Долинин говорит, что Достоевский «мечтает как истый толстовец о достижении гармонии на земле путем любви», а сам «классовую борьбу разжигает в каждой строчке своей, как только заговорит об угнетенных в прошлом и настоящем, на Западе и в России»<sup>1</sup>.

Самое влиятельное движение в XIX в. и до наших дней, надеющееся осуществить социальную справедливость в полной мере, есть социализм. Отношение Достоевского к социализму и будет предметом настоящей главы.

Достоевский сам был участником социалистического движения, как член кружка Петрашевского, едва не подвергнувшийся смертной казни и перенесший восьмилетнюю каторгу и ссылку. По мере того как Достоевский созревал духовно, в нем все более развивалась ненависть к тому виду социализма, который наиболее распространен со второй половины XIX века вплоть до наших дней, именно к революционному атеистическому социализму, опирающемуся на материалистическое миропонимание, не обоснованному нравственно и религиозно. Для Достоевского верховною ценностью была индивидуальная человеческая личность и свободное духовное развитие ее. А материалистический социализм сосредоточивает свое внимание на материальных благах, не ценит индивидуальной личности и не дорожит свободой духовной жизни. Об отрицательном отношении Достоевского к этим чертам материалистического социализма было уже много сказано в предыдущих главах. Теперь остается дополнить сказанное немногими штрихами.

Духовный строй буржуа и социалиста-материалиста, согласно Достоевскому, однороден: и тот, и другой ценит выше всего материальные

<sup>1</sup> Долинин. К истории создания «Братьев Карамазовых», стр. 33. В сборнике «Ф. М. Достоевский». Под ред. Долинина. Акад. Наук СССР. Литерат. архив, 1935.

блага. «Нынешний социализм,— пишет Достоевский,— в Европе, да и у нас, везде устраняет Христа и хлопочет прежде всего о хлебе, призывает науку и утверждает, что причиною всех бедствий человеческих одно — нищета, борьба за существование, «среда заела». Эти социалисты, по моему примечанию, в ожидании будущего устройства общества без личной ответственности покамест страшно любят деньги и ценят их даже чрезмерно, но именно по идее, которую им придают» (замечательное письмо к В. А. Алексееву о трех искушениях Христа диаволом, 7.VI 1876, № 550).

Прежде была в социализме нравственная постановка вопроса: «Были фурьеристы и кабетисты, были споры и дебаты об разных весьма тонких вещах. Но теперь предводители пролетариата все это до времени устранили» и борьба руководится лозунгом: *Ote toi de là que je m'y mette* (убирайся, а я на твое место). Любые средства считаются при этом дозволенными: коноводы материалистического социализма говорят, что «не считают их, буржуазию, способными стать братьями народу, а потому-то и идут на них просто силой, из братства их исключают вовсе: «братство-де образуется потом, из пролетариев, а вы — вы сто миллионов обреченных к истреблению голов, и только. С вами покончено, для счастья человечества». Другие из коноводов прямо уже говорят, что братства никакого им и не надо, что христианство бредни и что будущее человечество устроится на основаниях научных» («Дн. Пис.», 1877, февр.).

Если нравственные основы построения общества отвергнуты, то и социальное единство окажется неосуществимым. «Чем соедините вы людей,— спрашивает Достоевский, отвечая Градовскому на его статью, содержащую критику Пушкинской речи,— для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной?» Эту первоначальную великую идею Достоевский тотчас же и указывает: все нравственные принципы, говорит он, «основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе всё, все стремления, все жажды, а, стало быть, из него же исходят и все ваши гражданские идеалы. Попробуйте-ка соединить людей в гражданское общество с одной только целью «спасти животишки». Ничего не получите кроме нравственной формулы: *Chacun pour soi et Dieu pour tous*. С такой формулой никакое гражданское учреждение долго не проживет» (1880, авг.). Наоборот, в краткой формуле Достоевского заключается вся сущность христианского миропонимания. Христианский идеал личного абсолютного самосовершенствования ведет к Царству Божию, в котором каждый член любит Бога больше себя и всех сотворенных Богом лиц, как себя. Поведение бывает правильным лишь настолько, насколько оно сознательно или инстинктивно руководится такою любовью, с которою тесно связана также и любовь к неличным абсолютным ценностям — к истине, к красоте. Не только личные индивидуальные отношения, но также и социальные связи, всякая социальная иерархия, всякое социальное подчинение и командование, добросовестно исполняемое, в конечном итоге должны восходить к идеалу абсолютного добра, с Богом во главе. Наивно, но правильно

высказал эту мысль седой капитан, воскликнувший, слушая рассуждения атеистов: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан!» («Бесы»). В русской философской литературе мысль о религиозной основе социальной жизни особенно хорошо выработана в «Оправдании добра» Вл. Соловьева и в книге С. Франка «Духовные основы общества» \*.

Социалисты-атеисты, отвергнув идею бескорыстного нравственного долга, считая единственным мотивом поведения человека стремление к своей пользе и самосохранению, требуют в то же время, чтобы гражданин будущего общества отказался «от права собственности, от семейства и от свободы»; «устроить так человека можно только страшным насилием и поставив над ним страшное шпионство и непрерывный контроль самой деспотической власти» («Дн. Пис.», 1877, февр.). В обществе, лишенном духовного идеала, люди таковы, что «дай им хлеб, и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу» («Письма», № 550). «Никогда не сумеют они разделиться между собою», — говорит Великий Инквизитор, и самые хлеба, добытые ими, будут в руках их обращаться в камни.

Замысел построить общество без нравственного обоснования, опираясь только на науку и на мнимо научные аксиомы вроде «борьбы за существование», Достоевский сравнивает с построением Вавилонской башни; пытаясь устроить нечто вроде муравейника, люди не создадут богатств, наоборот, они придут к такому разорению, которое закончится антропофагией (1877, ноябрь). В «Бесах» Шигалев выработал программу муравейного строя. «Выходя из безграничной свободы, я заключаю, — говорит он, — безграничным деспотизмом». Петр Верховенский рассказывает, что «у него каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносить». «Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное, равенство». Шигалевщина казалась шаржем, созданным ненавистью Достоевского к атеистическому социализму. Теперь, однако, приходится признать, что большевистская революция осуществила шигалевщину и даже, пожалуй, перещегооляла ее. В большевистском социализме шпионство доведено до того, что зачастую родители и дети не доверяют друг другу. Большевистская деспотия более многосторонняя и придирчивая, чем деспотия какого-нибудь негритянского царька. Клевета и убийства применяются в самых широких размерах. В большевистском строе нет ни малейшей свободы совести (для учителя нет даже свободы молчания о религиозных вопросах), нет никакой свободы мысли, свободы печати, нет правовых гарантий, защищающих личность от произвола; эксплуатация трудящихся государством доведена до такой степени, о какой и не снилось капиталисту в буржуазном строе.

Достоевский настойчиво повторяет, что революционный атеистический социализм приведет к такому разрушению, которое вызовет антропофагию. Это пророчество его исполнилось буквально: в СССР по крайней мере два раза были периоды людоедства, в 1920—1921 гг. вследствие голода, вызванного «военным коммунизмом», и в 1933 г. вследствие голода, вызванного стремительным переходом от единоличного сельского хозяйства к колхозам. Потрясающую картину случаев

людоедства можно найти в художественной советской литературе, например в рассказе В. Иванова «Полая Арапия»<sup>1</sup>.

Достоевский ясно представлял себе, какими путями наверное нельзя прийти к установлению социальной справедливости, но положительного определенного идеала общественного строя он и сам не разработал, и от других мыслителей не усвоил. В 1849 г. на допросе Достоевский показывал, что социалистические «системы», также и система Фурье, его не удовлетворяют, но при этом он заявил, что считает идеи социализма, при условии мирного осуществления их, «святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества»<sup>2</sup>. Такое убеждение Достоевский, по-видимому, сохранил до конца дней своих. Это ясно видно из его статьи по поводу кончины Жорж Занд, в 1876 г. Достоевский с глубоким чувством, проникновенно говорит о социализме Жорж Занд, стремящемся обеспечить духовную свободу личности и обоснованном на нравственных началах, «а не на муравьиной необходимости» (1876, июнь). Но в эту пору своей жизни Достоевский требовал, чтобы общественный строй определенно опирался на заветы Христа. Он писал В. А. Алексееву в июне 1876 г.: «Христос знал, что одним хлебом не оживишь человека. Если при том не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты» (№ 550).

Достоевский, по-видимому, был сторонником своего рода «христианского социализма», но об экономической и правовой структуре его он не говорит ничего определенного. Есть у него только одно мистически-экономическое положение, сообщенное им от имени какого-то своего собеседника «парадоксалиста» и, очевидно, одобряемое им. «Родиться и *всходить* нация, в огромном большинстве своем, должна на земле, на почве, на которой хлеб и деревья растут». «В земле, в почве есть нечто сакраментальное. Если хотите переродить человечество к лучшему, почти что из зверей поделайте людей, то наделите их землею — и достигнете цели. По крайней мере у нас земля и община». Говоря о Франции, парадоксалист конкретно поясняет свою мысль: «По-моему, работай на фабрике: фабрика тоже дело законное и родится всегда подле возделанной уже земли: в том ее и закон. Но пусть каждый фабричный работник знает, что у него где-то там есть сад, под золотым солнцем и виноградниками, собственный или, вернее, общинный сад, и что в том саду живет и его жена, славная баба, — не с мостовой, — которая любит его и ждет; с женою — его дети, которые играют в лошадки и все знают своего отца». «Вот он туда и будет заработанные деньги носить, а не пропивать в кабаке с самкой, найденной на мостовой». «Пусть он знает, по крайней мере, что там его дети с землей растут, с деревьями, с перепелками, которых ловят,

<sup>1</sup> В альманахе «Пчелы», изд. «Эпоха», Петербург, Берлин, 1923.

<sup>2</sup> Н. Бельчиков. Показания Ф. М. Достоевского по делу петрашевцев. «Кр. Архив», XLV, 1931, стр. 132.

учатся в школе, а школа в поле, и что сам он, наработавшись на своем веку, все-таки придет туда отдохнуть, а потом и умереть». Основы для развития такого строя он находил в России. У русского фабричного рабочего сохраняется еще связь с деревней, и у русского крестьянства есть сельская община» («Дн. Пис.», 1876, июль — авг.).

Любовь к сельской общине у русских народников была, как известно, связана с мечтою, что привычка к общинному землевладению облегчит для русского народа осуществление социализма. Мечта эта вряд ли была основательная, потому что земля в сельской общине делилась на участки, которые обрабатывались каждою семьею индивидуально. В настоящее время при большевистском режиме переход от индивидуального труда семьи над отведенным ей в пользование участком земли к коллективному труду колхозников на общих полях колхоза совершается крайне болезненно.

Кроме мыслей о связи каждого человека с землею, у Достоевского есть много соображений о справедливом общественном строе, но все они касаются лишь нравственных и религиозных условий возникновения и сохранения такого строя, а о самой структуре его не дают сведений.

На Западе, говорит Достоевский в своих «Зимних заметках о летних впечатлениях», провозглашены свобода, равенство и братство как принципы, на которых должна строиться жизнь. Но там, где властвует буржуазия, свобода есть у того, кто имеет миллион: он делает, что ему угодно; а у кого нет миллиона, с тем делают что угодно. Такую критику свободы в буржуазном строе высказывают на разные лады марксисты и особенно большевики. И Достоевский признает, что в капиталистическом строе свобода, предоставляемая гражданину законом, остается без возможности реализации ее у тех слоев населения, которые не имеют материальных средств, чтобы воспользоваться ею.

Равенство, о котором заботятся люди в современном обществе, Достоевский характеризует как завистливое: оно состоит в желании унижить того, у кого есть духовное превосходство («Дн. Пис.», 1877, февр.). Что же касается братства, вместо него Достоевский находит повсюду лишь борьбу за свою равноценность, тогда как подлинное братство существует там, где я жертвую собою для общества, а общество само отдает все права человеку («Зимн. зам.»). Такое подлинное братство существует там, где достигнута прежде всего *внутренняя свобода* путем преодоления своей воли и благородное равенство, свободное от зависти к чужим духовным дарам. В обществе, руководящемся такими принципами, нет необходимости пожертвовать свое имущество на общую пользу, тем более, что отказ даже и всех богатых людей от собственности был бы «лишь каплею в море» и не уничтожил бы нищеты. Надо «делать то, что велит сердце». Если сердце «велит отдать имение — отдайте», но не надо при этом «переряживания» в зипуны, не надо «опрощения»; «лучше мужика вознести до вашей осложненности». «Обязательна и важна лишь *решимость ваша* делать все ради деятельной любви». «Надобно заботиться больше о свете, о науке и об усилении любви. Тогда богатство будет расти в самом деле, и богатство настоящее». Такое решение социального вопроса Достоевский называет

русским («Дн. Пис.», 1877, фвр.): оно основано на христианском идеале жизни, а дух русского народа, выработавшего русское православие, Достоевский считает христианским по преимуществу.

Познакомившись в Пушкинской речи Достоевского с подобными мыслями его об условиях решения социального вопроса, проф. Градовский написал критическую статью, в которой говорит, что у Достоевского есть «мощная проповедь *личной* нравственности, но нет и намека на идеалы *общественные*». Иными словами, Градовский понял Достоевского как сторонника мысли, что нужно только «личное совершенствование в духе христианской любви», а формы общественного строя безразличны, потому что добрые, любвеобильные люди наполнят всякую форму добрым содержанием. Такая односторонняя социальная философия существует. В этой области есть два противоположных учения. Согласно одному, все недостатки человека, пороки, преступления, обусловлены несовершенством социального строя; стоит усовершенствовать общественный строй — и поведение человека станет добрым. Согласно другому учению, наоборот, правильное поведение и в индивидуальных, и в общественных отношениях зависит только от личной нравственности, а формы общественного порядка безразличны. Достоевский резко отвергал первую из этих односторонностей, и Градовский полагает, что он является представителем противоположного ей, тоже одностороннего учения. Вл. Соловьев назвал эту односторонность «отвлеченным субъективизмом в нравственности». В «Оправдании добра» он ясно и убедительно доказывает (в гл. XII), что субъективного добра не достаточно и что в дополнение к нему необходимо «собирающее воплощение» добра, состоящее в усовершенствовании общественного строя, так что человеческое общество становится «организованною нравственностью». Государство никогда не состоит из одних только добрых людей, и потому необходимо организовать такой общественный строй, который содействовал бы ограничению зла и осуществлению добра.

Достоевский, как и Пушкин, поражает не только силою своего художественного творчества, но и силою своего ума. Поэтому трудно допустить, чтобы он впал в такую грубую односторонность, как «отвлеченный субъективизм». И в самом деле, он возмутился критикою Градовского и написал ему в «Дневнике Писателя» ответ, в котором старался доказать, что он свободен от приписанной ему односторонности. Тем не менее и в наше время Достоевского нередко истолковывают как сторонника «отвлеченного субъективизма». Разберемся подробно в этом вопросе.

Отвечая Градовскому, Достоевский говорит ясно, что религиозно-нравственные идеи и связанное с ними личное совершенствование служат исходным пунктом для искания соответствующей им *организации* общества: благодаря им люди начинают искать, «как бы им так устроиться, чтобы сохранить полученную драгоценность, не потеряв из нее ничего, как бы отыскать такую *гражданскую* формулу совместного жития, которая именно помогла бы им выдвинуть на весь мир в самой полной ее славе ту нравственную драгоценность, которую они получили». Если же духовный идеал какой-либо национальности начинает

«расшатываться и ослабевать», вместе с этим падает «и весь ее гражданский устав» (1880, авг.). Мало того, даже и при существовании хорошо организованных общественных форм нравственно негодные люди ухитряются в отдельных случаях найти способы обходить законы, искажать дух общественных форм, из чего, конечно, не следует, будто эти формы вовсе не имеют значения. Достоевский решается поэтому сказать, что личное совершенствование есть не «начало только всему», «но и продолжение всего и исход» (там же). Как ни соблазнительно истолковывать эти слова в духе «отвлеченного субъективизма», нужно помнить, что они помещены в ответе Градовскому, где Достоевский снимает с себя упрек в односторонности и этими словами только хочет выразить мысль, что «общественные и гражданские идеалы» связаны «органически с идеалами нравственными», что нельзя их разделить на «две половинки», оторванные друг от друга (там же).

Необходимость определенного идеала справедливой общественной организации Достоевский, следовательно, не отрицал. Без сомнения, он его имел или, вернее, искал. В каком направлении? По-видимому, как и в молодости, в направлении социализма, но не революционного и не атеистического, а христианского. Как уже сказано, он надеется, подобно народникам, что совершенный строй разовьется из русской сельской общины. Он считает необходимым, чтобы каждый рабочий, особенно жена его и дети, сохраняли связь с землею, имели сад, личный или «общинный». Дорожа особенно свободой, он уверен, что общественные идеалы, которые выработает Россия, исходя «из Христа и личного самосовершенствования», будут «либеральнее» европейских (там же).

Достоевский считает возможным сохранение и в будущем строе права частной собственности, по-видимому, даже на землю и средства производства. Скажут, пожалуй: какой же это социализм? В ответ я напомню, что существуют попытки выработать идеал социалистического строя, в котором право частной собственности на средства производства было бы сохранено, но подвергнуто таким правовым ограничениям, благодаря которым хозяйство служило бы не целям личного обогащения, а нуждам общества и государства. Укажу, например, на труд проф. С. Гессена «Проблема правового социализма» («Совр. Записки», 1924—1928). Вряд ли следует сохранять слово «социализм» для обозначения такого сложного общественного строя, сочетающего в себе ценные, осуществимые стороны социалистического идеала с ценными сторонами индивидуального хозяйствования. Однако не будем спорить о словах. Важно лишь то, что творческие усилия многих государств, Соединенных Штатов, Великобритании, идут в направлении выработки такого сложного общественного строя.

Присматриваясь к тому, как труден этот процесс выработки нового строя и каких специальных знаний, теоретических и практических, он требует, мы вполне понимаем, почему у Достоевского нет определенного учения о нем. Как религиозный мыслитель и моралист, он уверенно говорил о религиозно-нравственных условиях справедливого строя, но, как человек выдающегося ума, он отлично понимал, что выработать конкретное учение о новом экономическом строе



и его правовых формах — дело специалистов политико-экономов и практических общественных деятелей. К тому же в его время конкретизация этих проблем была и преждевременна. Лишь спустя пятьдесят лет после его смерти, благодаря чрезвычайному расцвету техники и рационализации производства, все уменьшающей численность необходимых для физического труда рабочих, выработка нового экономического строя стала действительно необходимою.

Мы рассмотрели в этой книге важнейшие художественные творения Достоевского и познакомились с мыслями его о главных вопросах миропонимания. Везде мы нашли у него в основе Христа и две заповеди Его, составляющие сущность христианства, — любовь к Богу больше, чем к себе, и любовь к ближним, как к себе. Поэтому миропонимание его подлинно можно назвать христианским.



# ЦЕННОСТЬ И БЫТИЕ

Бог и Царство Божие  
как основа ценностей



## ВВЕДЕНИЕ

Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка. Всякое малейшее изменение, вносимое в мир каким бы то ни было деятелем, имеет ценностную сторону и предпринимается не иначе как на основе каких-либо ценностных моментов и ради них. Все сущее или могущее быть и вообще как-либо принадлежать к составу мира таково, что оно не только есть, но еще и содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия: обо всем можно сказать, что оно хорошо или дурно, что должно или не должно, следует или не следует, чтобы оно было, что оно существует по праву или против права (не в юридическом смысле этого слова).

Вездесущие ценностного момента есть условие, не облегчающее, а, наоборот, чрезвычайно затрудняющее опознание его и выработку отвлеченного понятия ценности. Встречая в опыте ценностный момент в неразрывной связи с бытием, трудно отделить одну сторону от другой так, чтобы мыслить в одних понятиях чисто бытийственную сторону, очищенную в абстракции от ценностного момента, а в других понятиях один лишь чисто ценностный момент. Мало того, возможно, что задача опознания этих двух сторон мира может быть осуществлена даже и в абстракции не путем мысленного разделения их, как можно отделить, например, мысленно цвет от протяженности, а лишь при условии мышления о бытии под особым углом зрения, открывающим некоторый аспект его, понятный лишь на основе своеобразного сочетания разнородных сторон мира.

Если эта догадка верна, то заранее можно предвидеть, что философские теории в громадном большинстве случаев упрощают проблему и вырабатывают понятие ценности, учитывающее лишь один какой-либо элемент или даже имеющее в виду не саму ценность, а какие-либо предваряющие ее условия или вытекающие из нее следствия. Поэтому теорий ценности должно быть много, они должны быть очень разнообразны и нередко даже отчасти противоположны друг другу. Так оно и есть в действительности. Подтвердим свою мысль примером нескольких разнородных, распространенных и влиятельных учений.

Очень распространены *психологистические* теории, субъективирующие ценность и отвергающие существование абсолютных ценностей. Ярким примером последовательного *психологизма, субъективизма*

и *релятивизма* в аксиологии (в учении о ценности) может служить теория *Эренфельса*. Согласно Эренфельсу, ценность объекта есть желаемость (*Begehrbarkeit*) его субъектом; что же касается возможности возникновения желания, она существует в том случае, если как можно более наглядное, живое, полное представление о бытии объекта обуславливает состояние *удовольствия*, более высоко лежащее на шкале (удовольствие — неудовольствие), чем представление о небытии объекта <sup>1</sup>. Желаемость и относительная приятность, таким образом, законосообразно связаны. Это и есть ценность объекта.

Очень близок к Эренфельсу *Крейбиг*, утверждающий, что ценность есть значение, которое имеет для субъекта содержание ощущения или мысли благодаря связанным с ним непосредственно или ассоциационно чувствам, действительным или хотя бы-существующим в виде расположения; чувства эти связаны с содействием психической деятельности или угнетением ее <sup>2</sup>. Из этого определения вытекает отрицание абсолютных ценностей, признание относительности ценностей, а также утверждение субъективности их. Впрочем, Крейбиг допускает термин «объективная ценность», если придать ему следующее значение: ценность объекта согласно истинному суждению *идеальной личности*, все эмпирически возможные реакции чувства которой совершаются при полном знании свойств объекта.

Интересна история развития мысли *Мейнонга*, этого тонкого и осторожного аналитика, который начал с построения психологистической, субъективистической теории ценностей («*Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*», 1894), а через двадцать пять лет, после появления в немецкой литературе талантливых трудов, стоящих на стороне антипсихологизма, объективизма и абсолютизма в учении о ценности, занял в своем последнем труде («*Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*», 1923), как он сам заявляет, «примирительное положение» между враждующими лагерями. Уже в своем первом труде Мейнонг показывает, возражая Эренфельсу, что нельзя выводить ценность из желаемости, потому что отношение между этими двумя моментами обратное: желание основано на чувстве ценности, а не наоборот (стр. 15). Точно так же нельзя ценность сводить на полезность, так как полезность зависит от ценности: полезно то, что является причиной ценного факта (13). Нельзя ссылаться на труд, на жертвы и затраты как на первичный источник ценности, потому что труд, жертвы и затраты направляются на то, что уже ценно, а не впервые создают ценность (*Zur Grundl.*, 25 сс.). Нельзя, наконец, сводить ценность на удовлетворение потребности, т. е. устранение неудовольствия вследствие несуществования какого-либо предмета, потому что ценно многое такое, отсутствие чего не связано с чувством неудовольствия. Если расширить понятие потребности или, вернее, заменить его понятием *интереса*, то связь между интересом и ценностью, говорит Мейнонг, окажется всегда наличною, однако пользы для исследования отсюда не получится, так как это два почти равнозначущих слова (*Zur Gr.*, 19).

<sup>1</sup> *Chr. v. Ehrenfels. System der Werttheorie*, 2 тт. 1897, см. 1 т., стр. 65.

<sup>2</sup> *I. C. Kreibig. Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*. Wien, 1902, стр. 12.

Отвергая перечисленные учения, Мейнонг, однако, находит, что все они содержат в себе момент, действительно входящий в понятие ценности, именно — отношение к субъекту. Всякий предмет может быть ценным, говорит Мейнонг, и притом, оставаясь тождественным, он может вызывать различные переживания ценности у разных субъектов и даже у одного и того же субъекта: отсюда следует, что дело не в предмете, а в нашем отношении к нему <sup>1</sup>.

Какое же это наше отношение? Единственное общее, что можно найти в самых различных случаях ценности, говорит Мейнонг, есть переживание субъектом чувства ценности или, вернее, возможность такого переживания: «Предмет ценен, поскольку он имеет способность служить фактическим основанием для чувства ценности у лица нормального и достаточно ориентированного» (Untersuch., 25). Чувство ценности, прибавляет он, есть единственное феноменальное, т. е. доступное опыту в ценности (стр. 30).

Отсюда Мейнонг приходит к выводу, что ценность *относительна* в двух смыслах — во-первых, поскольку она есть способность и, во-вторых, поскольку необходим субъект, в котором осуществляется переживание чувства ценности. Попытки найти *абсолютную ценность* предмета он объясняет как искание в предмете, вызывающем чувство ценности, того свойства, которое, будучи имманентно предмету, принадлежит ему и тогда, когда нет субъекта. Однако, говорит он, это понятие ценности не совпадает с общепринятым: в обычном смысле ценность приписывается предмету постольку, поскольку есть *кто-нибудь, для кого* ценность есть ценность (стр. 29 с.).

Определение ценности, данное Мейнонгом и приведенное мною выше, изумляет своею опустошенностью; в конце концов, оно сводится, согласно указанию самого Мейнонга, к следующему: ценно то, что я ценю (стр. 14 с.). Если понять эту теорию как утверждение, что свойство предмета, вызывающее в субъекте чувство ценности, *только тем и ценно*, что оно вызывает *чувство ценности*, то учение Мейнонга окажется крайним и весьма обедненным психологизмом. Никто, конечно, не сомневается в том, что чувства ценности ценны, но еще более очевидно, что эти чувства суть *симптом* еще более значительной и более основной *ценности* самого того содержания бытия, которое такие чувства пробуждает.

Стоит только в определении Мейнонга «предмет ценен, поскольку он имеет способность служить фактическим основанием для чувства ценности у лица нормального и достаточно ориентированного», поставить ударение на слове *способность*, вспомнив к тому же замечание Мейнонга, что чувство ценности есть единственное феноменальное, т. е. *доступное опыту* в ценности, и мы получим право понимать всю эту теорию как агностицизм, подчеркивающий чувство ценности только потому, что более глубокое содержание этого аспекта мира не дано в опыте; гонясь за осязательным фактом, Мейнонг не проникает в темную глубину объективной ценности. В дальнейшем развитии своей теории он дает только намек на основное значение ценности, говоря, что первичный

---

<sup>1</sup> *Meinong. Psych. eth. Untersuch.*, стр. 14; *Zur Grundleg.*, стр. 33.

источник чувства ценности есть зло или благо сущего (55). Дальнейшая разработка этой мысли должна обнаружить, что чувство ценности есть только симптом ценности и может привести к теории объективности или, по крайней мере, к теории субъект-объективности ценности. Эренфельс, страстно борющийся против перенесения ценности в объект, почувствовал эту возможность в рассуждениях Мейнонга и потому настаивает на устранении слов «способность (Fähigkeit) объекта» из данного им определения<sup>1</sup>.

Спустя двадцать пять лет Мейнонг написал книгу «Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie», в которой «личные ценности (persönliche Werte), т. е. ценности для кого-нибудь, служат уже только исходным пунктом исследования. Говоря даже об этих ценностях, он называет свое положение в споре между субъективистами и объективистами примирительным и дает следующее определение: «Личная ценность есть пригодность (Eignung) объекта служить благодаря своему свойству и положению предметом переживаний ценности» (143) или, иными словами, это есть значение его бытия для субъекта (Seinsbedeutung für ein Subject, стр. 145). Кроме того, теперь он признает, что наряду с личными ценностями существуют еще ценности *неличные* (unpersönliche), например истина, красота, нравственное добро (145). Чтобы признать их ценностями, не требуется переживание чувства ценности. Это ценности абсолютные, хотя, конечно, и здесь к абсолютной ценности присоединяется еще и относительная: можно говорить не только о «неличной ценности данного О», но еще и о «правомерном значении этого О» для такого-то субъекта (163). Абсолютная неличная ценность «по справедливости (berechtigterweise) должна бы быть ценностью для всякого субъекта» (165).

Очень близка к Мейнонгу в этой последней стадии его развития теория Гейде, последователя Ремке. Согласно Гейде, «ценность есть особое отношение, именно «приуроченность» (Zugeordnetheit), существующая между объектом ценности и чувством ценности (особым состоянием субъекта ценности); при этом, так как ценность есть отношение, то члены отношения, объект или субъект ценности и состояние субъекта имеются в виду просто лишь как данное (т. е. независимо от того, действительны ли они)»<sup>2</sup>.

Из определения видно, что наличность ценности предполагает сочетание субъекта и объекта, однако свойства объекта суть не ценность, а только основание ценности, также и чувство ценности, переживаемое субъектом, не есть ценность; строго и определенно Гейде отстаивает мысль, что ценность есть отношение объекта к состоянию субъекта (стр. 106). Подчеркнув это как бы стояние ценности «между» объектом и субъектом, Гейде показывает, что его теория не есть ни субъективизм, ни объективизм, что она не впадает в релятивизм и психологизм. Хотя ценность, говорит Гейде, есть отношение, одним из членов которого должен быть субъект, все же она не субъективна, она не есть психическое переживание субъекта, она есть отношение (стр. 50, 63, 76, 83). Мало

<sup>1</sup> Ehrenfels, 1 т., стр. 65.

<sup>2</sup> I. E. Heyde. Wert, 1926, стр. 153.

того, связь с субъектом не мешает некоторым ценностям быть *абсолютными*: есть ценности, не зависящие от частных особенностей субъекта (Subjectbesonderheit), они — абсолютны.

В резкой противоположности к Гейде стоит учение *Шелера*: ценности, например «приятный, милый, восхитительный, благородный» и т. п., суть не отношения, а своеобразные *качества*, образующие особое царство предметов с особыми отношениями и рангами<sup>1</sup>: их нельзя получить или умозаключить из признаков и свойств, которые сами не принадлежат к области ценностей (стр. 9). Носители качеств, познаваемых посредством *теоретических* функций интеллекта, суть *вещи* (Ding), а носители ценностных качеств суть *блага* (Güter); благо есть «подобное вещи единство ценностных качеств» (dinghafte Einheit von Wertqualitäten, стр. 15). Блага и вещи суть данности, одинаково первоначальные: нельзя утверждать, что благо есть основа вещи (как это делают, например, Мах или Бергсон) или что вещь есть основа блага (16).

Самостоятельную содержательность ценностей Шелер выясняет подчеркиванием того, что они могут быть даны в сознании отдельно от своих носителей: как чувственное качество, например красный цвет, может быть воспринято без вещи, которой оно принадлежит, так ценности, например «благородный, жуткий, грозный», вступают иногда в сознание отдельно от тех благ, которые служат носителями их, и раньше даже, чем восприняты сами эти блага (12). Ребенок, например, воспринимает «доброту» или «злобу» в наклоненном над его колыбельной лице, не разбирая еще самих лиц.

Восприятие ценностей осуществляется не посредством теоретических, а посредством *эмоциональных* интенциональных функций, посредством деятельностей чувства (Fühlen). Анализируя эти переживания, Шелер различает в них, как и в теоретических деятельностях, интенциональную функцию и содержание или «явление» (Erscheinung в смысле, подобном тому, какой придал этому термину Штумпф в своем трактате «Erscheinung und Funktionen» \*\*): в функции чувства (Fühlen) мне «является» ценность, подобно тому как в функции представления мне является предмет, вещь. Здесь нужно различать «чувствование чего-либо» (Fühlen von Etwas) и само состояние, служащее содержанием чувствования (Gefühlsgegenstand); например, чувствование боли и самую боль, которую я «переношу», или «терплю», или «страдаю», или «смакую» (263). Это свое учение о том, что ценности постигаются посредством чувства как особой направленной на них функции, Шелер называет «эмоциональным интуитивизмом».

Из всего сказанного ясно, что Шелер решительный защитник *объективности* ценностей. Необходим, правда, особый вид сознания, посредством которого ценности могут быть *найдены* (272). Но *существование* многих ценностей вовсе не связано с психофизической организацией человека и даже вообще не предполагает «я» или субъекта: ценности существуют во всей природе (273 с.). Утверждая объективность ценностей, Шелер отстаивает также существование *абсолютных ценностей*.

<sup>1</sup> M. Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, стр. 248, 10 \*.

Н. Гартман в весьма существенных пунктах согласен с Шелером. Ценности, говорит он, суть не законы, а содержательно-материальные, объективные образования<sup>1</sup>. Они *идеальны* (принадлежат к *an sich seiende ideale Sphäre* \*, стр. 96), их бытие не имеет «существования» (Existenz), но материя их доступна реализации (107, 136). Ценности-сущности (Wesenheiten), они представляют собою специфическое качество вещей, отношений, лиц. Они такие сущности, благодаря которым все, что им причастно, ценно. Доступны они не мысли, а видению, «Schau», эмоциональному, интуитивному (108 с.). Однако знание о них, как и всякое другое знание, имеет теоретический характер (135). Отстаивая объективность ценностей, Н. Гартман, как и Шелер, утверждает также существование абсолютных ценностей.

Укажу еще на определение ценности, данное Г. Д. Гурвичем в его «Fichtes System der konkreten Ethik» (1924). Оно существенно отличается от всех предыдущих учений тем, что ставит ценность в связь с высшим пределом бытия. «Ценность,— говорит Гурвич,— есть априорный момент количественно-качественной положительной бесконечности, которая через среду определяющего и антиципирующего ее идеала находится в вечном переходе в качественно положительную бесконечность» (278). Этот априорный идеальный момент может проникать собою также и эмпирически реальное (274).

Приведенных учений достаточно, чтобы смутить лицо, неопытное в философских исследованиях. Если люди, высокоталантливые, вдумчивые, отдавшие всю свою жизнь решению философских проблем, приходят к такому разброду мнений, то, по-видимому, истина скрыта в недостижимой человеческому уму глубине. Одни выводят ценностный аспект мира из индивидуально-психических переживаний, другие из *непсихических* факторов; одни считают ценности *субъективными*, другие — *объективными*; одни утверждают *относительность* всех ценностей, другие настаивают на существовании также и *абсолютных* ценностей; одни говорят, что ценность есть *отношение*, другие — что ценность есть *качество*; одни считают ценности *идеальными*, другие — *реальными*, третьи — не идеальными, но и не реальными (например, Гейде). Не будем, однако, отчаиваться: как ни различны эти теории, каждая из них учитывает какую-либо сторону ценности, и задача нашего исследования будет состоять в том, чтобы найти место каждого элемента ценности в полной теории, которая не только ответила бы на вопрос, что такое ценность, но еще и объяснила бы, как возможно такое множество столь разнородных теорий. Спиноза правильно указывает на то, что *veritas norma sui et falsi est* \*\*.

Начнем с психологизма в учении о ценности.

---

<sup>1</sup> N. Hartmann. Ethik, 1926, стр. 106.



# Глава первая

## КРИТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ, ПОДГОТОВЛЯЮЩИЕ ИДЕАЛ-РЕАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТИ

### 1. ПСИХОЛОГИЗМ. УЧЕНИЕ ГЕЙДЕ

*Психологизм* в теории ценностей есть учение, утверждающее, что всякий предмет, даже и предмет внешнего мира, имеет ценность лишь постольку, поскольку он вызывает в душевной жизни субъекта некоторые *индивидуально-психические переживания*, именно, согласно одним теориям, чувство удовольствия (или неудовольствия), согласно другим — желание, согласно третьим — чувство ценности.

Начнем с учения, утверждающего, что удовольствие есть единственная самоценность (*Selbstwert, Eigenwert*), т. е. первоначальная основная ценность. В этике с древних времен и до наших пор широким распространением пользуется учение о том, что удовольствие есть единственный мотив и конечная цель всех поступков человека. Согласно этому учению, все *объективное* содержание наших стремлений, желаний, хотений, осуществляемое нашими поступками, есть *только средство* для того, чтобы достигнуть *подлинной цели*, именно переживания *удовольствия*. Этот гедонизм и родственные ему направления в этике (эвдемонизм, утилитаризм) есть вместе с тем и гедонистическая теория ценности. Милль, например, обосновывая это учение, рассуждает так: «Ценное само по себе есть желательное само по себе»; «...таково только удовольствие и отсутствие страданий»<sup>1</sup>. Итак, согласно Миллю, только удовольствие и отсутствие страданий есть самоценность. Все другие ценности *производны* отсюда, именно служат средством для этой ценности<sup>2</sup>.

Для критики гедонистической теории ценности возьмем несколько примеров волевого акта и подвергнем их анализу с целью усмотреть их эйдетическую структуру (осуществить *Wesensschau*, «видение сущности» волевого акта, по терминологии школы *Гуссерля*). Положим, охотник целится в летящую птицу, стреляет в нее, и она падает на землю; или, положим, отец объясняет своему любимому ребенку, что такое солнечное затмение, и по оживленному, осмысленному личику ребенка видит, что объяснение понято им. Согласно гедонистической теории, объективное содержание поступка (меткий выстрел, понимание ребенка) есть только средство, а подлинная цель есть субъективное чувство удовольствия действующего лица; средство есть подчиненный цели, сам по себе не ценный элемент поступка, вроде того, как если я подставляю лестницу, чтобы сорвать яблоко, это средство, подставление лестницы, само по себе не имеет цены и, может быть, даже переживается мною как тягостное и скучное.

<sup>1</sup> Милль. Утилитаризм, рус. перев., стр. 17 \*.

<sup>2</sup> В дальнейшем часто придется различать первоначальные ценности и вторичные; условимся обозначать первые термином *самоценность*, а вторые — *служебная ценность* (*Dienstwert*, по В. Штерну).

Обратимся к фактам и путем живого наблюдения их отдадим себе отчет, что есть подлинная цель и что ценно для действующего лица. Правда ли, что меткий выстрел, понимание ребенка суть только средства для *моего* удовольствия? В душе наблюдателя, сосредоточенного на чистом составе сознания без теоретической предвзятости, обусловленной ложными предпосылками, самая постановка такого вопроса производит неприятное впечатление какого-то извращения. Слишком очевидно, что объективное содержание поступка и есть сама ценная цель, а вовсе не средство. Оживленное, осмысленное личико ребенка, это воплощенное духовно-телесное понимание, достигнутое им, — есть ценная цель, то, *на чем* сосредоточивается мой интерес, а о *своем* удовольствии, о чувстве *своего* удовлетворения от достижения этой цели я вовсе не забочусь и не сосредоточиваюсь на нем, не живу в нем. Если я совершаю ряд быстро следующих друг за другом действий, например в игре в теннис, я не успеваю изживать свои чувства удовольствия от ловких ударов и отражений и не забочусь об этом: интереснее продолжать игру, чем «удовлетворяться». Если бы волшебным путем было вычерпано объективное содержание поступков, а чувство удовлетворения сохранилось бы и затянулось, какая это была бы скука и пустота! Мы были бы крайне неудовлетворены своим чувством удовлетворения и стали бы настойчиво искать другого содержания жизнедеятельности.

Объективное содержание стремления (содержание это в одних случаях принадлежит к составу внешнего мира, например меткий выстрел, а в других — к составу внутренней жизни деятеля, например обучение английскому языку) явным образом есть подлинная цель, то, что привлекает и ценится, а чувство удовлетворения есть только показатель, симптом достижения цели, самоочевидная заключительная стадия волевого акта: *стремясь к чему-либо, мы хотим, чтобы стремление было достигнуто, добиваемся удачи, которая выражается чувством удовлетворения, а не неудачи, которая отмечается чувством неудовлетворения; но удача есть обладание объективным содержанием, а не чувством удачи. Такое строение волевого акта есть его сущность (Wesen), эйдос. Закон, выражающий это строение, устанавливается не путем индукции, а путем анализа хотя бы одного случая волевого акта и интуиции идеальной законосообразной структуры его сущности*<sup>1</sup>.

Таким образом, учение о гедонистической (эвдемонистической и т. п.) мотивации заключает в себе неоспоримую истину, но истина эта бедна, она сводится почти к тавтологии и содержит в себе не то, что утверждает гедонизм: стремление к чему бы то ни было есть, конечно, вместе с тем и стремление к успешному осуществлению задачи, симптом успеха есть чувство удовлетворения, но оно именно только симптом достижения цели, а не сама цель. Спенсер, обсуждая теории, утверждающие, что цель поступка есть не чувство удовлетворения, а объективное содержание поступка, говорит, что эти теории приняли *средство за*

<sup>1</sup> Согласно Шелеру и Н. Гартману, такое усмотрение есть знание а priori. Согласно системе логики, развитой в моей книге «Логика» (гл. «Непосредственное оправдание суждений», § 73—78 \*), это есть случай интуиции, *непосредственно устанавливающий общее положение.*

*цель*; на деле эти теории правильны, а Спенсер совершил ошибку, так сказать, с противоположного конца: он принял *симптом* достижения цели за *цель*. Ошибка эта подобна тому, как если бы кто-либо, наблюдая упражнение солдат в стрельбе и видя махание флажком, показывающее, что стрелок попал в мишень, принял бы за цель этих деятельностей не меткость выстрела, а махание флажком.

Конечно, чувство удовольствия при осуществлении цели есть тоже положительная ценность: переживание его повышает ценность достижения объективного содержания, но все же ценность его есть нечто второстепенное, дополнительное к ценности самого успеха.

Изложенное учение о значении удовольствия высказывают многие философы, выражая его иногда почти одними и теми же словами. Так, например, *Вл. Соловьев* развивает его в «Оправдании добра» (162—164, 2 изд.) и в «Критике отвлеченных начал», *Ф. Паульсен* в своей «System der Ethik» (I, 241), *Мюнстерберг* в «Philosophie der Werte» (67 с.)<sup>1</sup> \*.

*G. E. Moore* в своих «Principia ethica» \*\* напоминает о диалоге Платона «Филеб», где убедительно доказано, что удовольствие есть не единственное благо: в самом деле, Платон устанавливает, что удовольствие без памяти, например умозаключений о будущем, не есть благо; удовольствие, рассуждает он, желательно, но сознание удовольствия еще более желательно, следовательно, удовольствие не есть единственное благо. Далее, таким же методом Платон устанавливает, что и сознание удовольствия не есть единственное благо, так как, например, переживание удовольствия в обществе других лиц выше удовольствия в одиночестве.

*Moore* производит очень тонкие наблюдения над сочетанием ценности удовольствия и страдания с другими ценностями. Приятная созерцаемая красота, указывает он, есть более высокая ценность, чем изолированная приятность красоты; мы не согласились бы на жизнь, наполненную чувством удовольствия без объективного содержания удовольствия. Беспредметное возрастание интенсивности удовольствия не есть большое благо; но возрастание страдания, даже и беспредметное, есть большое зло. Наоборот, удовольствие в сочетании с объективным содержанием значительно повышает положительную ценность целого, тогда как страдание, прибавленное к объективно-отрицательному содержанию, увеличивает отрицательный характер целого не более как на собственную величину. Если чувство удовольствия направляется на отвратительное, безобразное содержание, то отсюда получается целое, представляющее собою большее зло, чем безобразное содержание само по себе, и возрастание удовольствия в данном случае есть увеличение зла. И обратно, прибавка страдания иногда не увеличивает, а уменьшает отрицательную ценность целого; например, если к отвратительному деянию присоединяется страдание наказания, то отрицательная ценность становится меньшею, чем если бы это деяние осталось безнаказанным<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. также мою книгу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», гл. VI \*\*\*.

<sup>2</sup> Principia ethica, 1 изд., стр. 94, 213.

Все, что сказано о чувстве удовольствия, завершающем поступок, может быть повторено в несколько измененном виде также и о чувстве удовольствия, предваряющем поступок и входящем в состав представления цели: это чувство не есть цель поступка, и не оно впервые созидает ценность объективного содержания стремления, оно есть только субъективный способ переживания объективной ценности, знак ее. То же самое следует сказать и о чувстве ценности, которое, как это правильно указал Мейнонг, следует отличать от чувства удовольствия, причиняемого предметом. Чувства ценности суть субъективные одежды, в которые облакаются объективные ценности, вступая в наше сознание.

Теория Мейнонга, высказанная в первом его исследовании, если понять ее как учение, что свойство предмета, координированное с чувством ценности, только потому и ценно, что связано с этим чувством, не состоятельна: она принимает субъективный симптом ценности за самую ценность. Кроме чувства удовольствия (страдания) и чувства ценности есть много других чувств, имеющих характер субъективного переживания положительных и отрицательных объективных ценностей: таковы, например, чувство доверия, торжественной величавости, невозмутимого покоя и т. п. или чувство жуткости, суетливого беспокойства, мрачной угрюмости и т. п. Каждое из этих чувств само имеет ценность, но, сверх того, оно есть симптом глубже лежащей ценности самого предмета чувств.

Чувства суть одежды, в которых объективные ценности появляются в сознании. Что же касается желаний, они суть *следствия* ценности: стремление, влечение, хотение, желание обусловлено ценностью предмета, а не есть источник ее, как это неправильно утверждает Эренфельс<sup>1</sup>. В таком же отношении к ценности стоит и долженствование: в самом составе ценности долженствования нет, оно есть, согласно указанию Мюнстерберга, лишь *возможное следствие* ценности в тех случаях, когда в нашем поведении предстоит выбор между несколькими сталкивающимися ценностями<sup>2</sup>. Точно так же Гейде, возражая против теории Риккерта, согласно которой ценность есть значимость (*Geltung*), указывает на то, что значимость вовсе не характерна для ценности вообще, так как, подобно долженствованию, она существует лишь там, где есть *заданная* ценность, например не исполненное еще нравственное требование<sup>3</sup>.

Все упомянутые в этой главе теории ценности, кроме теории Риккерта, психологистичны. Все они считают решение проблемы ценности задачей психологии, и все они совершают ошибку, аналогичную той, которая так часто встречается в гносеологии при решении проблемы истины. Истинное знание может быть достигнуто познающим субъектом не иначе как при помощи индивидуально-психических субъективных актов внимания, различения, представливания, припоминания,

<sup>1</sup> См. соображения против теории Эренфельса и против выведения ценности из потребностей у Мейнонга в «Psych.-eth. Untersuchungen», стр. 15 и 70 и его же «Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie», стр. 37—42; см. также Heyde «Wert», стр. 109; см. о потребностях и ценности: M. Scheler «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», стр. 364.

<sup>2</sup> Münsterberg. Philosophie der Werte, стр. 51—57.

<sup>3</sup> Heyde. Wert, 71 сс.

обсуждения и т. п. и притом не иначе как в связи с неинтеллектуальными функциями воли и чувства. Исследование всех этих психических актов, участвующих в открытии истины, есть *психология знания*, но эта психология вовсе не дает ответа на вопрос о свойствах самой истины: изучением самой истины, в особенности строения ее, занимаются *гносеология* и *логика*, науки, исследующие не субъективную психическую сторону сознания, а объективную сторону его. Они не имеют ничего общего с психологиею, потому что, например, логическая структура суждения или умозаключения есть нечто, *toto genere* \*, отличное от психических актов, переживаний и т. п. Смешение гносеологических и логических проблем и предметов исследования с психологическими есть величайшее заблуждение. Современная философия тяжким трудом в течение полувековой работы множества выдающихся умов достигла ясного разграничения этих областей. Поэтому, встречаясь с аналогичною ошибкою в теории ценностей, можно уже не тратить слишком много времени и труда на опровержение психологистических теорий ценностей. Психология *ценения и воли* есть наука о психических процессах, связанных с ценностями, но еще не наука о самих ценностях.

Как и в исследовании гносеологических и логических проблем, особенно четко отграничиться от впадения в психологизм могут сторонники интуитивизма (например, Шелер, последователи Ремке, а также автор этой книги). В самом деле, сторонники интуитивизма утверждают, что в сознании, кроме индивидуально-психических переживаний субъекта, могут наличествовать любые отрезки внешнего мира и любые виды бытия — материальное бытие, чужое психическое бытие, идеальное бытие и т. п. При таком понимании строения сознания естественно искать ценности не в субъективном чувстве, вызываемом ею, а глубже, именно идя в направлении к предмету чувства. Так и поступил Гейде: для него ценность не находится ни в субъекте, ни в объекте, она есть *отношение* между субъектом и объектом или, вернее, тем свойством объекта, которое служит одним из членов этого отношения: «ценность», говорит он, «основывается на соотнесенных с субъектом (абсолютных) свойствах объекта, но состоит не в них, а в отношении приуроченности объекта к особому состоянию субъекта» (стр. 172), именно к чувству удовольствия и органическим ощущениям (*Innenempfindungen*), из которых слагается чувство ценности. Отсюда следует, что если бы чувства ценности не было, то никакой предмет не имел бы ценности, т. е. не стоял бы к субъекту в том отношении, которое есть ценность, по Гейде. Иными словами, теория Гейде по существу ничем не отличается от первоначальной теории Мейнонга и, не будучи психологистической, подпадает, однако, такой же критике, как и психологизм, только выраженной несколько иначе. В самом деле, все строение ценного бытия Гейде изображает так же, как Мейнонг обрисовывает личные ценности; все отличие и вся оригинальность Гейде состоит лишь в том, что, рассматривая трехчленное целое «объект — отношение — чувство ценности в субъекте», он обозначил термином «ценность» средний член этого целого, отношение, и выработал соответствующее понятие ценности, весьма последовательно разработав его и показав, что оно, выведя ценность из субъекта и объекта, освобождает от крайностей как субъективизма, так и объективизма. Тем

не менее возражение, поставленное против теории Мейнонга, остается в силе и против Гейде, только с следующим отличием: Мейнонг принял симптом ценности (чувство ценности) за ценность, а Гейде принял за ценность *отношение* ценного бытия к симптому ценности.

Как видно будет из дальнейшего, я вовсе не отвергаю, что ценность возможна лишь там, где есть отношение к субъекту или, лучше сказать, к личности, но это отношение гораздо более глубокое, более существенно пронизывающее всю структуру личности и вообще мира, чем отношение к *чувству ценности*.

Далее, как бы далеко мы ни шли за Гейде, соглашаясь, что понятие ценности теснейшим образом связано с понятием *отношения* (в действительности, примыкая к Штерну, я полагаю, что понятие ценности связано с понятием *значения*, *Bedeutung*, и отношение входит сюда лишь постольку, поскольку всякое значение содержит в себе отношение), все же нельзя признать истинным основное утверждение Гейде, что «ценность *есть* отношение». Иллюстрируя свое учение примером прекрасной вазы, вызывающей в наблюдателе чувство ценности, Гейде рассуждает так: перед нами сложный отрезок мира — ценный объект (*Wertobject*), прекрасная ваза, — субъект, переживающий чувство ценности, — отношение между объектом и субъектом. Какой из этих элементов целого есть ценность? Только *отношение* объекта к субъекту, именно приуроченность к чувству ценности, отвечает Гейде. Что же касается ценного объекта, он не есть ценность, он только содержит в себе *основание* ценности (*Wertgrund*), т. е. качества или вообще особенности, благодаря которым он связан с чувством ценности субъекта. Правда, мы говорим нередко «ваза (красивая) *есть* ценность», но это лишь неточное выражение мысли «ваза *имеет* ценность», т. е. является источником вышеуказанного отношения к субъекту.

Далее Гейде указывает на то, что есть два типа относительных понятий: одни, как, например, положение, сходство, обозначают отношение (*etwas, das Beziehung ist*), другие, как, например, отец, учитель, обозначают нечто содержащее в себе отношение (*etwas, das Beziehung hat*). Ценность, согласно его теории, принадлежит к первому типу, она *есть* отношение, а ценный объект принадлежит ко второму типу, — он стоит в отношении. Таким образом, по Гейде, ценность *не содержит*; о содержании можно сказать, что оно ценно, однако лишь в том смысле, что оно имеет отношение, называемое ценностью. Эта дематериализация ценности сомнительна; она может быть произведена только при таком вынесении ценности из объекта наружу, какое производит Гейде, утверждая, что ценный объект имеет ценность благодаря отношению к тому, что для него чуждо и внешне, именно благодаря отношению к чувству, переживаемому субъектом. В дальнейшем, когда мы заменим гейдевское отношение понятием значения (и притом не только для чувства ценности), окажется, что само бытийственное содержание есть в известном смысле также и ценность. При таком понимании ценность до некоторой степени материализуется, *онтологизируется*; понятие ценности становится аналогичным если не понятию «отец» (или учитель и т. п.), то понятию отцовства, истолкованному некоторым особым образом. В самом деле, словом «отцовство» можно

обозначить два различных понятия: во-первых, понятие *отношения* между лицом А и его ребенком В, во-вторых, само *онтологическое содержание* лица А, включающее в себя отношение к В. Понятие ценности мы мыслим подобно этому второму понятию отцовства. Мыслимое так, оно представляет собою особую категорию, неподводимую ни под какие другие категории и потому неопределимую обычным способом, т. е. через указание ближайшего рода и видовой признак. В этом косвенное указание правильности избранного нами пути, тогда как учение Гейде несомненно заключает в себе ошибку. В самом деле, Гейде в начале своего труда соглашается с тем, что ценность, как нечто элементарное, первичное, не определима обычным способом, но может быть определена через указание ее отношения к другим элементам мира (стр. 31 сс.), а кончает свое исследование тем, что дает определение ценности через ближайший род и видовой признак, именно подводит понятие ценности под понятие отношения. Позже, когда я попытаюсь дать определение понятия ценности, окажется, что оно не разложимо на род и видовой признак.

## 2. УЧЕНИЕ ШЕЛЛЕРА

Соображения об онтологичности и материальности ценности наводят на мысль, не следует ли без всяких оговорок присоединиться к утверждению Шелера, что ценность есть не отношение, а качество, что она вполне объективна. Конечно, по Шелеру, она есть качество в весьма своеобразном значении этого слова: это качество не *вещи* (как, напр., голубость есть качество неба), а качество *блага* (Gut). «Благо есть вещьобразное единство ценностных качеств». Примером таких ценностных качеств может служить то, что выражается словами «приятный, восхитительный, нежный, милый, благородный, чистый, возвышенный, добрый, злой, робкий» и т. п. Ценностные качества суть особое *царство предметов*, которые наглядно (*anschaulich*) даны или могут быть сведены на особую данность; их нельзя, говорит Шелер, получить или умозаключить из признаков и свойств, которые сами не принадлежат к области ценностей: как голубые вещи — голубы, и нельзя голубость сводить на что-либо иное, так добрые поступки — добры<sup>1</sup>. До такой степени ценность, по Шелеру, есть особая данность, что восприятие ценности осуществляется иногда раньше восприятия носителя ее (12).

Описанные Шелером содержательные «материальные» данности, без сомнения, суть ценности, однако нельзя принять его теорию, по которой ценности суть царство качеств такого рода, так что остаток, получающийся после вычитания таких качеств, не есть ценность. Во-первых, если бы ценности были всего лишь такими содержаниями, как качество «восхитительный», «нежный» и т. п., то не было бы оснований подчеркивать их идеальность, между тем Шелер утверждает идеальность их; и, в самом деле, исследовательский такт говорит всякому лицу, опытному

<sup>1</sup> *M. Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, стр. 15, 9 с. Буквально так же говорит Moore о добре, как самоценности: good — простое, неопределимое качество, good is good — так же, как желтое желто. *Princ. eth.*, 1 изд., стр. 6—9.

в рассмотрении подобных проблем, что ценность есть нечто идеальное или, по крайней мере, включает в себя идеальный момент как нечто существенное. Во-вторых, представим себе в фантазии, что мы живем в царстве «восхитительности, нежности, возвышенности» и т. п. без самого того, что восхитительно, нежно, возвышенно и т. п.; такие оторванные ценности обесценивались бы и даже стали бы отвратительными тенями; из этого следует, что качества, указанные Шелером, суть дополнительные, симптоматические ценности к ценности носителей их, так что сами эти носители тоже суть ценности, и притом основные. И действительно, буквально любое содержание бытия есть положительная или отрицательная ценность не в каком-либо своем отдельном качестве, а насквозь всем своим бытийственным содержанием. Например, восхитительный чистый голубой цвет спектра есть ценность не только в своей восхитительности, но и в самой своей голубости. Это наблюдение наводит на мысль, что само бытие, само *esse* есть не только бытие, но и ценность. Такие учения действительно высказываются, и притом мыслителями, занимающими первостепенное положение в истории философии.

Бл. Августин, основываясь на том, что всякое бытие сотворено Богом и существует не иначе как произволением Божиим, утверждает следующее положение: «Все, что есть, поскольку оно есть, есть добро» («*in quantum est quidquid est, bonum est. De vera religione*», гл. XI, 21). В добротность бытия зло может быть внесено путем порчи; при этом добро в предмете уменьшается, но оно не может быть вычерпано до конца ни в чем сущем, так как тогда само существование прекратилось бы <sup>1</sup>.

Согласно Дионисию Ареопагиту (Псевдо-Дионисию), бытие возможно не иначе как на основании причастия добротности в какой-либо степени (см., например, «О божественных именах», IV, 4) Альберт Великий и Фома Аквинский утверждают, что термины *ens* и *bonum* \* относятся к одному и тому же, только в разных отношениях <sup>2</sup>.

Согласно Эриугене, который ссылается в этом вопросе на Дионисия Ареопагита, все, что есть, постольку есть, постольку причастно добротности («*in quantum participant bonitatem*», *De divisione naturae*, кн. III, 3).

В новой философии Спиноза с резкой определенностью отождествляет бытие и совершенство. Согласно его учению, понятия «реальность» и «совершенство» совпадают («*perrealitatem et perfectionem idem intelligo*». *Этика*, ч. II, опред. VI). В письме к И. Гудде (*Hudde*) он говорит, что «совершенство заключается в бытии, а несовершенство — в недостатке бытия» <sup>3</sup>.

Я рассмотрю это учение в той форме, как оно развито в переписке Лейбница с профессором математики Арнольдом Экгардом (*Eckhard*).

<sup>1</sup> *Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt. Confess.*, кн. VII, гл. XII, 8; *De natura boni contra Manichaeus*, кн. I, гл. XVII.

<sup>2</sup> *Albertus Magnus, Summa theologica*, p. I, tr. VI, qu. XXVIII; Фома Аквинский: «бытие, поскольку оно — бытие, существует *in actu* \*\*, но всякая актуальность есть «*perfectio quaedam*»; «*perfectum vero habet rationem appetibilis, et boni*» \*\*\*. *Summa theologica*, p. I, qu. V, art. III; p. I, qu. XLIX, art. III.

<sup>3</sup> «*Perfectionem in τψ esse et imperfectionem in privatione τοϋ esse consistere*» *Epistola XXXVI, Opera*, т. IV, изд. С. Gebhardt.



### 3. СПОР ЛЕЙБНИЦА И АРНОЛЬДА ЭКГАРДА О ПОНЯТИИ ЦЕННОСТИ

Обмен мнений между Лейбницем и Экгардом начался 5 апреля 1677 г. беседою о понятии совершенства, причем обнаружилось разногласие их по этому вопросу. Далее завязалась переписка, которая закончилась признанием Лейбница, что многие его возражения исчезают. Окончательное мнение Лейбница в ней не высказано, но учение Экгарда выражено вполне отчетливо, и оно-то и будет рассмотрено мною главным образом<sup>1</sup>.

Экгард утверждает, что совершенство (*perfectio*) есть всякая реальность; *ens* (сущее бытие) и *perfectio* различаются *sole ratione* \*; различие *ens* и *perfectum* есть только *distinctio rationis* \*\*; иными словами, бытие и совершенство есть одно и то же, рассматриваемое только разумом с разных точек зрения. Лейбниц возражает на это, что в таком случае даже и боль была бы совершенством; по его мнению, совершенство есть не *esse*, а *bene esse*, т. е. не просто бытие, а положительно ценное бытие. Он поясняет, что *bene esse* есть «количество или степень реальности или сущности» (*quantitas seu grandus realitatis, seu essentiae*, стр. 255). В такой формулировке эта мысль Лейбница, конечно, не состоятельна: *степень* реальности может быть положительно ценностью лишь в том случае, если сама реальность вообще есть положительная ценность. Поэтому в дальнейшем течении спора Экгард легко приводит Лейбница к сближению с собою. Он развивает далее свое отождествление бытия и совершенства, указывая на то, что различие между этими понятиями заключается лишь в следующем: как *ens*, так и *perfectum* есть то, что полагает нечто в вещи; но, мысля что-либо как *ens*, я имею в виду полагание безотносительно к его противоположности, т. е. небытию; то же самое *ens* я мыслю как *perfectum*, если рассматриваю его в отношении к небытию и предпочитаю его небытию (228). Отсюда следует, что сравнительная степень «лучше», «совершеннее» применима там, где больше реальности, а превосходная степень «наилучшее», «наисовершенное» — то, что содержит в себе всю реальность (229).

Лейбниц подхватывает эту мысль, говоря, что в этом метафизическом смысле и в страдающем человеке действительно больше совершенства, чем в не страдающем и не радующемся, а тупом или безразличном (230). Экгард развивает детально эту мысль, говоря, что страдание содержит в себе ощущение (*sensus*), которое, за исключением своей «остроты» или «горечи», имеет положительное *содержание* и, следовательно, в этом своем аспекте есть совершенство. Но, кроме того, страдание содержит в себе присутствие вещи, которой мы *не желаем*, или *отсутствие* вещи желаемой; этот *отрицательный* момент есть несовершенство, недостаток потенции в нашей воле (232). Беседа осталась незаконченною; в последнем письме Лейбниц бросает замечание, что ценно не просто существование, а ощущение его (234), т. е., сказали бы мы в наше время, *сознаваемое существование*.

<sup>1</sup> Собр. философ. соч. Лейбница, изд. Gerhardt'a, т. 1, стр. 214—218, 221 с.; 225—234, 266.

Общий итог беседы тот, что всякое бытийственное содержание есть положительная ценность в сравнении с небытием. Однако нельзя говорить о совершенном тождестве бытия и ценности, потому что бытие как ценность рассматривается в ином соотношении, чем просто бытие. Мало того, различие между бытием и положительной ценностью еще более отчетливо обнаружится, если перейти от рассмотрения изолированного, отвлеченного содержания бытия к тому же содержанию, взятому в сложной конкретной системе бытия. В самом деле, всякое абстрактно взятое содержание бытия А есть положительная ценность, поскольку оно есть удаление от небытия или, с другой стороны, приближение своею содержательностью к всереальности, т. е. к абсолютной полноте бытия. Но возьмем то же самое содержание бытия не изолированно, не абстрактно, а в системе; к такому рассмотрению его мы обязаны приступить, потому что всякое бытие в действительности существует не иначе как в системе мира. Взятое в составе мира бытие А может оказаться ведущим к уничтожению других видов бытия и понижению бытийственного содержания системы мира; в таком случае А вносит в мир приближение к небытию, удаление от полноты бытия. Если положительная ценность есть бытие в его значении для удаления от небытия и приближения к полноте бытия, то рассматриваемое А есть не положительная, а отрицательная ценность. Таким образом, Лейбниц прав: нужно различать *bene esse* и *male esse* \*.

#### 4. ЦЕННОСТЬ И АБСОЛЮТНАЯ ПОЛНОТА БЫТИЯ

В дальнейшем, говоря о совершенстве, т. е. положительной ценности, мы будем брать бытие не в его отношении к небытию, а в отношении к абсолютной полноте бытия. В самом деле, совершенное небытие есть только *задача* для мысли, идеально ставимый предел: совершенное небытие не может быть дано, возможно только большее или меньшее приближение к совершенному уничтожению.

Есть и другое, еще более существенное соображение, побуждающее рассматривать бытие в его соотношении с абсолютной полнотой. В религиозном опыте абсолютная полнота бытия дана как Бог. Следовательно, высказанное нами учение о совершенстве можно формулировать так: положительная ценность есть бытие в его значении для приближения к Богу и к Божественной полноте бытия <sup>1</sup>. Из этой формулировки ясно, что рассмотрение бытия в его соотношении с высшим пределом дает абсолютно очевидную истину о ценностях и служит основанием для более разнообразных и более многозначительных выводов, чем в соотношении с небытием.

В самом деле, приобщение к абсолютной полноте бытия, хотя бы самое отдаленное, видение Божественного бытия как бы «через зеркало в гадании» сопутствуется безусловно очевидным усмотрением, что Бог есть абсолютное совершенство: бытие Его содержит в себе абсолютное самооправдание, безусловное право на предпочтение всему; Бог есть то,

---

<sup>1</sup> О Боге и отношении Его к миру см. мои книги: «Мир как органическое целое» и «Свобода воли» \*\*.

чему безусловно стоит быть. Симптом абсолютного характера этой ценности есть «радость о Господе», предельное удовлетворение от одного сознания, что столь прекрасное, столь добротное есть, хотя бы мне и не дано было принадлежать к Царству Его. Из бесчисленного множества примеров этого религиозного опыта приведем одно из видений германского мистика Сузо: однажды в день св. Агнессы, находясь в состоянии чрезвычайной удрученности, он увидел и услышал нечто невыразимое никаким языком: это было «нечто без формы и вида, но заключало в себе радостную прелесть всех форм и всех видов»; «это была источающаяся из вечной жизни сладость в покойно пребывающем ощущении»; «если это — не Царство Небесное, то что же назвать этим словом; никакое страдание, выразимое словом, не заслуживает этой радости, предназначенной для вечного обладания»<sup>1</sup>.

Прямо противоположный опыт приближения к абсолютному уничтожению и крайней степени страдания пережит в сновидении о. П. Флоренским: «У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во всё существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины возвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой»... В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется: из мистического небытия попал в обычное житейское бытие. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота. Теперь, вот прошло уже почти четыре года, но я содрогаюсь при слове о *смерти второй*, о тьме внешней и об извержении из Царства. И теперь всем существом трепещу, когда читаю: «Да убо не един пребуду *кроме Тебе* живодавца дыхания моего, живота моего, радования моего, спасения моего», т. е. не во тьме кромешной, вне Жизни, Дыхания и Радости. И теперь с тоскою и волнением внимаю слову Псалмопевца: «Не отвержи мене от лица Твоего и Духа Твоего святаго не отыми от мене»<sup>2</sup>.

Сопоставление противоположных полюсов Божественной полноты бытия и адской близости к полному уничтожению обнаруживает с особенною яркостью сущность положительной и отрицательной ценности: Абсолютная полнота Божественного бытия есть абсолютное совершенство, заслуживающее безусловного одобрения, — нечто такое, что не только есть, но чему стоит быть. Это само Добро не в нравственном только, а во всеобъемлющем смысле этого слова, начало, которое Платон назвал τὸ ἀγαθόν \*. Оно стоит «по ту сторону бытия» не потому, что Оно не бытийственно, а потому, что в Нем нет деления бытия

<sup>1</sup> Н. Seuses. Deutsche Schriften. 1 B., стр. 9 с., изд. E. Diederichs. 1922.

<sup>2</sup> П. Флоренский. «Столп и утверждение истины», стр. 205 с.

и ценности: Оно есть бытие, как сам Сущий смысл, Сущая Значительность<sup>1</sup>. Искать иного определения добра, кроме указания на Само Добро, нельзя, потому что Добро первично, Оно есть абсолютная положительная ценность, самоценность. Всякое самое маленькое производное добро становится таковым *через причастие Самому Добру*; дальнейшее исследование ценностей и будет состоять в рассмотрении разных моментов, способов и средств причастия мира Ему. Все, что причастно в какой бы то ни было мере Добру, т. е. Богу как абсолютной полноте бытия, содержит в себе оправдание своего бытия, заслуженность его, и симптоматически эта положительная ценность выражается, в зависимости от разнообразия видов этого приобщения, в бесконечно разнообразных положительных чувствах — в чувстве удовольствия, восхищения, возвышенности, покоя, доверия, надежды и т. п., предвосхищающих полноту блаженства Божественного бытия. Наоборот, все, что препятствует осуществлению абсолютной полноты бытия, не заслуживает того, чтобы быть; симптоматически такая отрицательная ценность выражается в отрицательных чувствах страдания, отвращения, низменности, пошлости, жуткости, беспокойства, покинутости и т. п., предвосхищающих безмерные мучения адского распада бытия.

Кроме Божественной полноты бытия как самого Добра и мыслимых в зависимости от Него положительных и отрицательных ценностей, можно попытаться представить себе и такую систему бытия, в которой ничто не имело бы никакой ценности — ни положительной, ни отрицательной. Такое воображаемое безразличное бытие мы подвергнем теперь специальному исследованию: рассмотрение его откроет нам существенные условия возможности ценности вообще, а вместе с тем углубит понимание природы ценности. Производя это исследование, мы отдадим себе отчет также в том, может ли действительно существовать бытие, лишенное ценности, или оно есть только построенный в фантазии субъективный замысел, продукт умственного эксперимента. Если бытие, лишенное ценности, не может существовать, то это будет значить, что условия бытийственности и условия ценности или совпадают, или необходимо связаны друг с другом так, что бытие может быть только добротным или недобротным, но не может быть индифферентным.

## Глава вторая

### УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ЦЕННОСТИ

#### 1. ДЛЯ СЕБЯ БЫТИЕ СУБСТАНЦИАЛЬНОГО ДЕЯТЕЛЯ

Представим себе мир, в котором все сущее было бы лишено для себя бытия и бытия для другого, т. е. такой мир, в котором не было бы *самопереживания и переживания другого*, в котором невозможно было

---

<sup>1</sup> W. Stern определяет всякую самоценность (Selbstwert) как «in sich ruhende Bedeutung, der in sich Erfüllung suchende und findende Sinn» (в себе покоящееся значение; смысл — ищущий исполнения и находящий его в себе самом. Wertphilosophie, 1924, стр. 43) \*. Он прибавляет, что здесь приходится прибегать к несовершенным описаниям, чтобы дать знать о том, что собственно «уже невыразимо».

бы *сознание*. Так, представим себе мир, состоящий из атомов Демокрита без возникновения в нем живых, чувствующих и сознательных существ; в таком мире нет ничего, кроме твердых комков, которые перемещаются в пространстве, случайно сталкиваются друг с другом и отскакивают друг от друга; скорость и направление их движения при этом меняются, но все эти перемены происходят слепо, без смысла, без цели. О таком бытии пришлось бы сказать, что оно существует не для себя и не для кого бы то ни было; оно не имеет значения ни для себя, ни для кого бы то ни было. Вместе с тем, очевидно, оно не имеет также *никакой ценности*.

Поставим теперь вопрос, может ли существовать такой мир, в котором ничто сущее не живет для себя и не переживает чужого бытия, в котором ничто не имеет значения для себя и для других. Такой мир, как это мы и находим в множественности атомов Демокрита, лишен той своеобразной формы *цельности*, в силу которой стороны целого, аспекты его, элементы не замкнуты в занимаемом ими месте пространства и отрезка времени, не замкнуты вообще в своем содержании как отдельности, но *трансцендируют* за пределы своего места, времени и содержания так, что способны существовать для себя и для другого в виде самопереживания и переживания другими существами. Он содержит в себе только ограниченные, определенные, т. е. подчиненные закону тождества, противоречия и исключенного третьего, содержания бытия, которые сами по себе не способны выйти за пределы самих себя; рассматривая их самих по себе, нельзя понять не только такое их трансцендирование за пределы себя, как самопереживание и переживание другими существами, но даже и такое, как вообще вступление их в любые *отношения* друг к другу — отношения близости, далекости, прежде, после, тождества, сходства, противоположности, причинности и т. п. Между тем вне этих отношений, особенно таких, как тождество и противоположность, сами эти ограниченные, определенные содержания по самому своему смыслу существовать не могут. Отсюда следует, что они не самостоятельны; они предполагают какое-то более глубокое бытие, которое *обосновывает* их, как определенные согласно отношениям тождества и противоположности, *осуществляет* их *сообразно* форме времени и пространства со всеми их взаимоотношениями. Причина определенных содержаний и отношений между ними, стоящая выше их, может быть мыслима, во избежание regressus in infinitum \*, только как начало *сверхвременное, сверхпространственное и сверхлогическое*, т. е. неподчиненное формально-логическим определениям (металогическое). Это начало есть бытие идеальное и притом *конкретно-идеальное*; оно есть творческий источник *реального бытия*, т. е. событий, имеющих временное и пространственно-временное существование <sup>1</sup>.

Сами по себе события занимают лишь определенный отрезок времени и место в пространстве; трансцендировать за пределы данного места и времени они могут (напр., движение такой-то массы, чувство опасения

---

<sup>1</sup> Словом *идеальное* бытие мы обозначаем все то, что не имеет формы пространства и времени; словом «конкретно-идеальное» мы обозначаем такое идеальное бытие, которое творчески обосновывает события, процессы, т. е. реальное бытие.

и т. п.) лишь постольку, поскольку они так тесно спаяны с конкретно-идеальным бытием, что составляют с ним одно целое и, существуя в нем не изолированно, находятся в *отношении* друг к другу и имеют значение друг для друга. Это возможно лишь в том случае, если конкретно-идеальное бытие *творит* реальные процессы как *свои проявления*; оно есть не только причина событий, но и обладатель, носитель их.

Конкретно-идеальное бытие как творческий источник и носитель своих проявлений может быть обозначено термином *субстанция*, или *субъект*; для большей наглядности и конкретности я буду обозначать его термином *субстанциальный деятель*.

Хорошо известный каждому из нас путем непосредственного наблюдения пример субстанциального деятеля-субъекта, творящего реальное бытие, есть наше «я». Каждое мое чувство, хотение и поступок принадлежит к сфере *реального*, т. е. временного бытия, и потому резко отличается от моего «я», сверхвременного и сверхпространственного, т. е. *конкретно-идеального*; в самом деле, мои чувства возникают и исчезают, они имеют определенное течение во времени; отталкивания, производимые мною, имеют, кроме временной, еще и определенную пространственную форму; но само мое «я», источник этих событий, не имеет никакой пространственной формы, оно не линейное, не плоскостное, не кубическое и т. п.; точно так же мое «я» не имеет никакой временной формы, оно не течет во времени, как чувства или хотения, оно не возникает и не исчезает, оно сверхвременно *есть*; оно — глубинное *бытие*, а чувства, хотения, поступки суть только *бывания*. Тем не менее чувства, хотения, поступки теснейшим образом связаны с «я», они суть его проявления, *его переживания*: когда «я» творит их, они не просто существуют, а существуют для «я», как то, в чем «я» живет и в чем «я» обладает *длясебябытием*. Самопереживание «я» в своих проявлениях есть нечто более простое, чем сознание, в котором посредством акта внимания выделены и противопоставлены субъект и объект; оно может быть названо *предсознанием*, так как оно есть условие возможности сознания, поскольку в нем уже содержатся важнейшие элементы строения сознания, именно наличность «я» и его проявлений с характером *имманентности* «я» *всем своим проявлениям*, а потому с характером трансцендирования всякого проявления за пределы своей ограниченности, с характером имманентности их всех друг в друге и с характером их значения для «я».

Строение бытия, состоящее в том, что «я» имманентно всем своим проявлениям и они существуют *для* него, есть не только предсознание, на почве которого далее может развиваться сознание и чисто *теоретическая* деятельность познания; оно есть, кроме того, и *предчувство*. В самом деле, каждый элемент бытия есть вместе с тем и ценность, поскольку он имеет значение для приближения к полноте бытия или удаления от нее; вступая в состав жизни субъекта вместе с этим своим ценностным аспектом, он существует для субъекта как нечто *удовлетворяющее* или *неудовлетворяющее* его. В развитой сознательной жизни субъекта эта сторона проявлений его выражается в более или менее сложных и разнообразных *чувствах*, положительных или отрицательных, а на низших ступенях жизни — в элементарном переживании

приятия или неприятия, которое мы назвали словом *предчувство*, так как оно, в силу своей простоты, стоит ниже сознательного чувства приятности или неприятности. Такие элементарные досознательные переживания можно назвать *психоидными* в отличие от сознательных *психических* состояний.

Итак, существование проявлений для субъекта, названное нами его переживаниями, есть не просто теоретическое, но и *практическое* бытие для него, выражающееся в чувствах или, по крайней мере, в аналогах чувства <sup>1</sup>.

В описанном строении реального бытия, творимого субстанциальным деятелем, заключаются важнейшие условия ценности как *значения* бытия: спаянность событий *отношениями*, *трансцендирование* их за пределы своей ограниченности, существование их для деятеля-субъекта, как *его* проявлений и переживаний, вследствие чего можно говорить о *длясебябытии субъекта в них*.

## 2. ИММАНЕНТНОСТЬ ВСЕГО ВСЕМУ

Надобно, однако, тотчас же отдать себе отчет в том, что в мире есть не один, а множество субстанциальных деятелей, каждый со своею особенною сферою проявлений и переживаний: это положение устанавливается непосредственным наблюдением, показывающим, что различные события суть проявления различных деятелей; например, если я внимательно слушаю пение артиста и поддерживаю тяжелую тетрадь с нотами для него, я непосредственно усматриваю, что внимание есть мое проявление, пение — проявление артиста, а давление на мою руку исходит от тетради.

Косвенным подтверждением наличия многих субстанциальных деятелей служит то обстоятельство, что многие проявления направлены *друг против друга*, имеют характер *противоборства и взаимостеснения*, например таковы проявления ненависти между людьми, таковы явления материального взаимоотталкивания в пространстве и т. п.

Проявления различных субстанциальных деятелей не обособлены друг от друга: реальное бытие, творимое деятелем, соотнесено не только с остальными проявлениями того же деятеля, но и со всеми проявлениями других субстанциальных деятелей, образуя единый космос. Общие рамки этого космоса суть пространство, время, число и т. п. формы, сообразно которым каждый деятель осуществляет свои проявления. Принципы этих форм, составляющие предмет исследования логики и математики, суть невременные и непространственные, следовательно, *идеальные* начала. От конкретно-идеальных начал, т. е. от субстанциальных деятелей, они отличаются своею ограничекою определенностью, пассивностью и несамостоятельностью. В самом деле, оформлять собы-

---

<sup>1</sup> В книге С. Франка «*Душа человека*» \* прекрасно обрисован момент переживания, но он рассматривается в ней как признак *душевности*, т. е. принадлежности к области психического. Отличие моего взгляда состоит в том, что я отношу к области психического и психоидного лишь такие проявления «я», которые оформлены одним лишь временем, т. е. не имеют пространственного оформления.

тия эти начала могут не сами по себе, а лишь постольку, поскольку субстанциальные деятели творят свои проявления *сообразно* этим началам; поэтому их можно назвать *отвлеченно-идеальными* началами. Они *численно тождественны* для всех субстанциальных деятелей, следовательно, деятели не обособлены друг от друга по своему бытию: каждый деятель обладает самостоятельной творческой силой действия, но все они вместе, как носители одних и тех же отвлеченно-идеальных принципов, спаяны воедино. Эту спаянность их можно назвать *единосущием*.

Спаянность деятелей нашего царства бытия глубоко отличается от того конкретного единства, которое мыслится в христианском догмате единосущия трех лиц Пресвятой Троицы, любовно усваивающих все конкретное содержание друг друга и потому живущих *единодушно*: найденное нами в мире единосущие создает лишь *отвлеченные формы единства*, общие рамки космоса, в которые может быть вмещено и единосущие любви, и враждебное противоборство, и союзы, эгоистически рассчитанные на общей выгоде; поэтому оно может быть названо *отвлеченным единосущием*<sup>1</sup>.

Благодаря спаянности субстанциальных деятелей друг с другом в форме отвлеченного единосущия, проявления каждого деятеля соотношены не только друг с другом, но и с проявлениями всех других деятелей. Мало того, они так координированы, что существуют не только для того деятеля, который творит их как свое переживание, но и для всех остальных деятелей: в мире *все имманентно всему*.

Трансцендирование каждого деятеля за пределы себя, охватывающее всех других деятелей и их проявления, не есть еще сознание внешнего мира, но оно есть важное условие для развития такого сознания и потому может быть названо *предсознанием* (см. также выше стр. 269). Благодаря этому строению бытия, на высших ступенях развития жизни возможно возникновение сознания и знания, в теоретической деятельности возможна *интуиция*, т. е. акт непосредственного созерцания и опознания чужого бытия, а в практической жизни, в жизни чувства и воли возможна *симпатия и любовь*, т. е. принятие к сердцу чужих переживаний в подлиннике и борьба за них, как если бы они были нашими собственными (но отсюда также возникает возможность и той глубокой антипатии и ненависти, которые направляются непосредственно против самых корней жизни другого существа). На низших ступенях это практическое отношение выражается в элементарном психоидном приятии или неприятии чужого бытия, которое можно назвать *предчувством*.

### 3. БОГ И ЦАРСТВО БОЖИЕ

Мир, состоящий из деятелей, самостоятельных, поскольку они творят свои *проявления* в пространстве и времени, но связанных отвлеченным единосущием, обуславливающим единую *форму* (пространство,

---

<sup>1</sup> О значении понятия единосущия для метафизики мирового бытия см. «Столп и утверждение истины» отца П. Флоренского. Различение двух видов единосущия и применение понятия их для учения о строении космоса см. в моей книге «Мир как органическое целое».



время и т. п.), не может сам быть причиной себя; он предполагает единый творческий источник своего происхождения, благодаря которому деятели суть члены единой системы отношений. Этот источник мира может быть мыслим только как начало Сверхсистемное, Сверхмировое, несоизмеримое с миром. В самом деле, если бы Оно было связано с миром хотя бы только отношением частичного тождества и противоречия, Оно было бы членом системы, и опять поднялся бы вопрос о более высоком начале, обуславливающем эту систему <sup>1</sup>.

В религиозном опыте Сверхмировое начало дано как Живой Личный Бог. Отсюда, однако, не получается противоречия между мышлением и религиозным опытом: начало, несоизмеримое с миром, конечно, должно быть *Сверхличным*, но это не мешает ему, особенно в отношении к миру, принимать также и характер *личного* бытия. Отличие от мирового бытия остается безусловным: мировое личное бытие не может стать выше своей личной формы, оно *есть* личность; наоборот, Сверхмировое начало *обладает* личным бытием, не исчерпываясь им; поэтому, если в Откровении оно изображается как Три Лица, наше мышление может примириться и с этим утверждением, не пытаясь, конечно, доказывать его, но стараясь только осознать его в идее Сверхличного начала, которому доступно и Личное бытие.

Сверхфилософская идея Троичной Личности жизни в абсолютной полноте Божественного бытия имеет первостепенное значение для всех основных философских проблем, также и для проблемы ценности. В самом деле, жизнь Пресвятой Троицы, жизнь Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого есть «единство без слияния, различие без розни» как это выразил *Н. Ф. Федоров* <sup>2</sup>. Индивидуальное своеобразие каждого из этих трех Лиц есть источник взаимного обогащения Их, а не стеснения и обеднения, потому что в Их общении вполне реализовано *конкретное единосушие*: Три Лица Св. Троицы на основе совершенной взаимной любви, полного взаимоприятия и взаимоотдачи осуществляют завершенное единодушие, создающее богатство и полноту общей жизни. Состав и содержание этой Божественной жизни есть прообраз всех сторон добра в нашем земном бытии. Богословы опознают это глубокое жизненное значение Троичности путем холодного философского размышления, а святые люди непосредственно переживают животворящий смысл догмата в своем религиозном опыте. Св. Сергий Радонежский построил на месте будущей обители первую церковь, посвятив ее Пресвятому Имени Живоначальной Троицы, как образ *единства в любви*, дабы, взирая на этот образ, люди побеждали в себе ненавистное разделение мира. Троичность как Любовь и как выражение *соборности* Абсолютного субъекта была предметом непосредственного созерцания святого <sup>3</sup>.

*Отвлеченное единосушие* субстанциальных деятелей есть основа возможности *свободного* осуществления ими *конкретного единосушия*. Благодаря отвлеченному единосушию все имманентно всему: все проявле-

<sup>1</sup> См. мою книгу «Мир как органическое целое», гл. V.

<sup>2</sup> *Н. Федоров*. Философия общего дела, 2-е изд. Харбин, 1929 \*.

<sup>3</sup> См. о. С. *Булгаков*. «Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию». «Путь», 1926, № 5.

ния каждого субстанциального деятеля имеют значение не только для него, но и для всех других деятелей; все, что есть в мире, дополняет сферу жизни каждого существа, обогащает или умаляет ее, содействует или противодействует ей. Все, что вступает в сферу жизни субъекта, принимается им не безучастно, а вызывает с его стороны реакцию чувства или, по крайней мере, аналога чувства в форме приятия или неприятия. Творческая активность субстанциального деятеля, осуществляющаяся на основе найденного строения бытия, имеет *осмысленный целестремительный* характер: будучи сверхвременным, деятель способен предвосхищать ценное будущее как возможность проникнуться к нему чувством и сознательным хотением или, по крайней мере, психоидным стремлением и, сообразно стремлению, совершать действия в настоящем ради будущего на основе прошлого опыта («исторический базис реакции», согласно терминологии Дриша).

Желание и целестремительная активность могут быть направлены не иначе как на реализацию предвосхищаемой положительной ценности. Если это ценность относительная, производная, служебная, то стремление к ней обусловлено в конечном итоге более глубоким влечением, последним и основным стремлением к абсолютной самоценности. Такая предельная самоценность, в которой совмещаются все положительные ценности и где *нет разделения на ценность и бытие*, есть абсолютная полнота бытия; симптом ее есть чувство совершенного удовлетворения, блаженство. Подлинною конечною целью всякой деятельности всякого существа служит эта абсолютная полнота бытия. Но она дана в Боге и есть Бог; следовательно, всякое существо стремится к участию в *Божественной полноте бытия и к обожению*.

Учение о стремлении мира к Богу как абсолютно ценному началу очень распространено в философии. Согласно *Аристотелю*, мир в целом с любовью стремится к Богу как своей конечной цели (см., напр., *Метаф.* XII (Л) 7, 1072). *Дионисий Ареопагит* (Псевдо-Дионисий) утверждает, что все стремится к Сверхсущему, которое есть основа совершенства всякого существа («О божественных именах», I, 6, 7); такое же учение развивает и св. *Максим Исповедник* (напр., *De Ambiguis*, III гл., XXXVII гл.). *Бл. Августин* говорит: «Res igitur, quibus fruendum est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea» \* (*De Doctrina Christiana*, кн. I, гл. V, 5); под словом *frui* он понимает: «amore alicui rei inhaerere propter seipsam» («прилежать к какой-либо вещи из любви ради нее самой»). Там же, гл. IV, 4). *Альберт Великий*, ссылаясь на Аристотеля и Дионисия Ареопагита, говорит, что Бог есть «конечная цель, желаемая всеми», «божественное добро есть цель всех»; даже камень «стремится быть единым; в единстве его частей заключается сохранение его; и это единение есть тень первого хранящего начала, которое само по себе есть хранящее и единящее»; все частные случаи добра производны из основного; таким образом, *ближайшие* цели различны, но *конечная* цель едина (*Summa theologiae*, р. I, tr. XIII, qu. 55, memb. 3). Согласно учению св. *Фомы Аквинского*, Бог есть конечная цель человека и всех разумных существ; что же касается неразумных существ, Он их конечная цель, лишь поскольку они «причастны какому-либо сходству с Богом» (*similitudo*, но

не *imago Dei* \*. *Summa theologica*, р. II, отд. I, qu. I, art. VIII). Иоанн Скотт *Эриугена* видит завершение истории в том, что «вся тварь соединится с Творцом и будет в Нем и с Ним единою» без гибели или смешения сущностей и субстанций (*De divisione naturæ*, кн. V, 20).

В новой философии можно найти множество примеров подобных учений. Упомяну лишь *Вл. Соловьева*, который в своем «Оправдании добра» намечает учение об основных этапах эволюции как ступенях обретения средств для восхождения к Царству Божию (глава IX, 4) <sup>1</sup>.

Что касается человека, учение о том, что подлинная конечная цель есть *обожение* (*θεωσις*), признано едва ли не всеми Отцами Церкви, касавшимися этого вопроса, особенно восточными.

#### 4. ЛЮБОВЬ И СВОБОДА

Деятель, находящийся в отношении противоборства к другим деятелям, проявляющий стремления по самому существу своему несогласимые со стремлениями других деятелей, т. е. эгоистически исключительные, осуществляет содержания бытия, весьма объединенные, так как принужден опираться только на свою изолированную творческую силу. Вместо абсолютной полноты получается чрезвычайная скудость бытия. Крайняя степень этой скудости, известная современной науке, есть бытие изолированного электрона. Выход из состояния обособления и объединения может быть достигнут, поскольку два или несколько субстанциальных деятелей усваивают хотя бы некоторые стремления друг друга, прекращают хотя бы в некоторых отношениях противоборство друг против друга и сочетают свои силы для совместной деятельности. Единство и цельность ее мыслимы лишь при условии, что несколько деятелей усваивают более сложное и содержательное стремление деятеля, превзошедшего их своею творческою изобретательностью, вступают с ним в союз на более или менее продолжительное время, превращаясь как бы в органы для выполнения той или другой стороны совместной деятельности. Примером таких союзов может служить объединение электронов и протонов, дающее атом, далее — молекула, одноклеточный организм, многоклеточный организм, общество и т. п., наконец, вселенная как целое. Каждая следующая ступень единства обнаруживает, благодаря сочетанию сил, более высокую, сложную и разнообразную активность, чем предыдущие. На основе отвлеченного единосущия здесь осуществляются все более высокие ступени конкретного единосущия.

Высшая ступень конкретного единосущия достигается путем единения с Богом и в Боге со всем миром; это единение может быть совершенным не иначе как на основе *любви к Богу и всем существам* мира, так как только любовь есть совершенное приятие чужого бытия. Деятели, проникнутые совершенною любовью к Богу и всему миру, образуют Царство Божие, в котором они достигают абсолютной полноты бытия и предельного совершенства.

<sup>1</sup> См. мою статью «Учение Вл. Соловьева об эволюции» (*Жур. Рус. Нар. Унив. в Праге*, 1931).

Любовь возможна только как *свободное* проявление деятеля. Всякое принудительное приятие чужого бытия возникает из расчета или из страха или вообще в силу какого-либо эгоистического стремления и потому может быть только *частичным*, так как всякое эгоистическое проявление есть бытие частичное, не объемлющее всей полноты бытия.

Итак, вместе с любовью и *свобода есть необходимое условие абсолютной полноты бытия* и предельного совершенства. Только свободное существо может быть совершенным.

Отсюда возникает существенный для онтологии вопрос, обладают ли субстанциальные деятели свободой. Эта труднейшая философская проблема требует особого исследования. Оно произведено мною в книге «Свобода воли»; в ней я доказываю свободу субстанциального деятеля, развивая *динамистическое понятие причинности*, согласно которому возникновение всякого события есть *творческий акт* деятеля, не вынуждаемый никакими внешними условиями: все, что находится и происходит вне деятеля, может быть только *поводом* для проявления его творческой активности, но не может быть причиной, производящею перемену в нем. Что же касается самого деятеля, все *качественные определенности*, присущие ему, например свойства характера его, суть нечто *производное* из его собственной деятельности: над ними стоит *сверхкачественная творческая сила* деятеля, создающая качественно определенные события; таким образом, деятель *детерминирует* события, но не *детерминируется* ими.

Свобода деятелей как существенное условие возможности любви, а следовательно, и совершенства божественной полноты бытия есть вместе с тем и условие возможности зла в мире. Основное первое избрание пути жизни субстанциальными деятелями состоит в том, что, стремясь к абсолютной полноте бытия, некоторые из них проявляют бескорыстную любовь к этому совершенству в Боге и, став членами Царства Божия, приобщаются к полноте бытия Его путем деятельности, согласной с Ним и всеми членами Царства Его; они удостоиваются обожения. Наоборот, другие деятели задаются целью достигнуть абсолютной полноты бытия вполне или отчасти вне Бога, путем деятельности по своему плану и самочинному избранию. На этом пути осуществляются различные, крайне разнообразные ступени отпадения от Бога и эгоистической исключительности.

Отыскивая условия возможности ценностей, мы пришли к некоторым существенным положениям метафизической системы, развитой в моей книге «Мир как органическое целое», где я обозначаю Царство Божие, или царство любви, также термином «Царство Духа», а область существ, находящихся в состоянии отпадения от Бога, царством вражды, или психо-материального бытия. Придерживаясь динамистической теории материи, я отстаиваю в этой книге мысль, что материальные процессы *отталкивания*, создающие *непроницаемые объемы*, возникают на основе психических и психоидных стремлений, содержащих в себе хотя бы отчасти *эгоистический* момент. Таким образом, непроницаемая (относительно) материя есть следствие *отпадения от Бога* и от царства совершенной любви. Члены Царства Божия, далекие от каких бы то ни

было проявлений эгоизма, не совершают действий *отталкивания* и, следовательно, не обладают непроницаемыми телами; их *преобразенные духоносные* тела состоят из таких лишь пространственных эстетических содержаний, как свет, звук, тепло, аромат и т. п., которые взаимопроницаемы. В этом Царстве поэтому осуществляется не только совершенное *единодушие*, но и совершенное *общение тел*<sup>1</sup>.

Словами «дух» и «духовный» я обозначаю здесь все те идеальные основы мира, конкретные и отвлеченные, которые служат условием возможности Царства Божия, а также все те не оформленные пространственно процессы, которые не содержат в себе никакой эгоистической исключительности и потому, даже и создавая пространственную духоносную телесность, образуют единство, обладающее в высшей степени органическую цельностью. В Царстве Духа 1) каждая часть существует для целого, 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое в некотором особом аспекте его.

Это строение Царства Божия необходимо приводить к понятию *индивидуального бытия* как важнейшего условия и вместе с тем существенного момента совершенства; к рассмотрению его мы и приступим теперь.

## 5. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ БЫТИЕ

Индивидуально то, что обладает неповторимым в мире своеобразием по бытию и ценности; индивидуальное *единственно и незаменимо*<sup>2</sup>.

Следует различать два вида индивидуального: *индивидуальное событие* и индивидуальное существо, или индивидуум. Первое принадлежит к области реального, второе — к области идеального бытия. В понятие индивидуума, кроме признаков единственности и незаменимости, входит еще признак неделимости. При этом имеется в виду не относительная неделимость (напр., которую имеет в виду Риккерт, говоря, что бриллиант Кохинор может быть, конечно, раздроблен на множество частей, однако тогда уже не будет того исключительного по своей ценности индивидуума, который носит имя собственное Кохинор), а *неделимость абсолютная*: она принадлежит тому бытию, которое никакими силами и средствами не может быть раздроблено. Такая абсолютная неразложимость мыслится, например, в понятии монады Лейбница или атома Демокрита.

<sup>1</sup> См. мою статью «О воскресении во плоти». «Путь», 1931. Учение о том, что непроницаемая телесность есть следствие отпадения от Бога, в различных видоизменениях довольно часто встречается в философии. Напр., оно развито *Оригеном*, *Эриугеною* (*De divisione naturae*, кн. II, 9), в новой философии — *Ренувье*, *Вл. Соловьевым* («Чтения о богочеловечестве», ч. IX). В форме психологистического и субъективистического учения о материи, именно в виде утверждения, что материя есть лишь иллюзорное представление, обусловленное нашим эгоизмом, это учение высказывается в *Christian Science* \*, в русской литературе — в философии *П. П. Николаева* «Исследование нашего сознания» \*\*.

<sup>2</sup> Ценностная сторона индивидуального, именно его незаменимость, выдвинута Риккертом; см. также соображения о ней у Г. Д. Гурвича в его «*Fichte's System der konkreten Ethik*».

Выставленные положения содержат в себе пока лишь *условное* определение (в традиционной логике такое определение называется номинальным) индивидуального: в нем имеется в виду не найденный, а предположенный предмет. Теперь надо перейти к вопросу, можно ли превратить это определение в *категорическое* (в реальное), т. е. установить, что в мире действительно существуют предметы, подходящие под это определение<sup>1</sup>.

Решение этого вопроса мы попытаемся получить здесь, исходя из понятия ценности, хотя он, как основной, может быть решен также и всевозможными другими путями. Ценности существуют не иначе как в соотношении с абсолютной полнотой бытия, о которой установлено уже, что она есть абсолютная самоценность, содержащая в себе совпадение бытия и ценности. Абсолютная полнота бытия есть нечто единственное и не заменимое никакою другою ценностью, т. е. индивидуальное. Нужно только отдать себе отчет, принадлежит ли это индивидуальное начало к составу бытия только как возможность, или оно есть уже осуществленная действительность.

Ценности мирового бытия так же, как и само мировое бытие, существуют не иначе как на основе Сверхмирового начала, а это Начало, поскольку Оно есть Бог, есть абсолютная полнота бытия. Итак, по крайней мере, одно индивидуальное начало, именно Бог, существует не только как возможность, но и как действительность.

Согласно христианскому Откровению, эта абсолютная полнота бытия есть не одно, а три индивидуальных начала: Бог-Отец, Бог-Сын (Логос) и Бог-Дух Святой. Отсюда вовсе не получаются три экземпляра абсолютной полноты бытия: три индивидуальных начала мыслятся в христианском догмате проникнутыми друг к другу совершенною любовью и, следовательно, участвующими сполна в жизни друг друга, так что абсолютная полнота бытия их есть нечто единое и единственное. В категориях мирового порядка она не может быть выражена адекватно: слова «бытие», «индивидуальный» и т. п. употребляются в применении к ней в несобственном смысле, лишь по аналогии. Формы пространства и времени также не необходимы для этой сферы: Божественная полнота бытия есть полнота и без действий во времени.

В составе мира субстанциальные деятели, носители сверхкачественной творческой силы, сами по себе не составляют абсолютной полноты бытия: содержательное существование достигается ими не иначе как путем творческой деятельности *во времени*, т. е. путем осуществления реального окачественного бытия. Эта деятельность не может сводиться только к акту созерцания, направленного на Бога как чужое бытие, и на проявления других деятелей как чужое бытие. Такое приобщение деятеля к чужой жизни извне, путем одного лишь созерцания, не было бы в нем самопереживанием абсолютной полноты бытия как *его* бытия. Достигнуть этой цели можно не иначе как путем собственного содержательного творчества, но не изолированного, а сочетающего творческую силу деятеля с силою Господа Бога и всех других деятелей,

---

<sup>1</sup> О номинальных (условных) и реальных (категорических) определениях см. мою «Логикку», § 51.

поскольку они идут по пути совершенного единения с Богом, т. е. любви к Богу. Такое творчество многих деятелей, основанное на любовном приятии бытия друг друга, есть *соборное* созидание единого целого; в нем осуществляется полнота бытия как самопереживание каждого из участников созидания целого; это не есть второй экземпляр абсолютной полноты бытия, стоящий рядом с полнотою бытия Бога: это есть полнота Божественного бытия с деятельным соборным участием в ней тварей Божиих.

Отпадение множества деятелей от Бога не ведет к умалению полноты бытия Царства Божия: там, где в основе лежит Божественная бесконечность жизни, присоединение или обособление отдельных единиц не создает увеличения или умаления. Это присоединение или отделение есть бесконечное приобретение или бесконечная утрата для тварного деятеля, но не для Бога и Царства Божия.

Полнота бытия в Царстве Божиим не есть сверхвременный покой. Наоборот, члены этого Царства проявляют высшую степень творческой деятельности, созидающей все новые и новые бесконечно сложные содержания бытия, однако без забвения уже сотворенных ими абсолютно ценных творений, при потенциальном наличествовании будущего в настоящем. Благодаря этой имманентности прошлого и будущего в настоящем полнота бытия в Царстве Божиим не терпит ущерба от временной формы реального аспекта ее <sup>1</sup>.

Всякий творческий акт в Царстве Божиим вносит в состав его новое бесконечно сложное индивидуальное содержание, т. е. представляет собою нечто неповторимо своеобразное и в пределах мирового бытия незаменимо ценное. В самом деле, всякое проявление деятеля имеет здесь характер активного соучастия в соборном творчестве всех остальных деятелей, что возможно не иначе как путем привнесения *нового* своеобразного действия, так соотношенного со всеми остальными содержаниями, чтобы образовать с ними единое целое. Повторения того, что уже совершено или совершается, не имели бы смысла ни для других, ни для самого деятеля в Царстве Духа, где есть полное взаимопроникновение деятельностей и нет забвения; повторения имели бы смысл только при большей или меньшей изолированности деятелей, т. е. в Царстве психоматериального бытия. Таким образом, реальные процессы могут быть только сполна индивидуальными в Царстве Духа: находясь в гармоническом соотношении со всеми остальными событиями, каждый из них имеет своеобразное назначение и значение в целом, незаменимое другими событиями мира. Согласно определению Франка, «индивидуальное или единственное есть всецело или совершенно определенное именно в том смысле, что оно определено (в противоположность логической, т. е. общей, определенности) не одной лишь вневременной стороной всеединства, а конкретным всеединством во всей его целостности» <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> О целесообразности забвения, т. е. частичной смерти в царстве психоматериального бытия, о невозможности забвения в Царстве Божиим, где всякий акт есть воплощение абсолютной ценности, и о своеобразном типе времени в Царстве Божиим см. мою книгу «Мир как органическое целое», гл. VI.

<sup>2</sup> С. Франк. Предмет знания, стр. 415 \*.

Все действия членов Царства Божия индивидуальны, следовательно, и сами деятели этого Царства суть *индивидуумы*: каждый из них имеет благодаря своей деятельности единственное значение для целого; при этом каждый из них, будучи сверхвременным и сверхпространственным, абсолютно неделим.

Индивидуальный характер придают субстанциальному деятелю не только его действия, но и его идеальная сущность. В самом деле, всякое действие во времени и пространстве есть реализация соответствующей идеи <sup>1</sup>. Таким образом, индивидуальное участие деятеля в соборном творчестве Царства Божия выражено в индивидуальной идее его; она определяет место деятеля в Царстве Божием, то назначение его в мире, исполнение которого сопровождается обожением его. Следовательно, такая индивидуальная идея есть «образ Божий», присущий индивидууму. Как индивидуальный аспект соборного единения индивидуума со всеми остальными независимыми от него индивидуумами, она может быть только первоначальной «мыслью» Творца о творимом им индивидууме. Свобода деятельности индивидуума не нарушается этой идеей его сущности: индивидуальная идея есть не природная, а нормативная сущность деятеля: он может свободно принять ее к руководству и осуществлению, но может и отвергнуть реализацию ее <sup>2</sup>.

Деятель, отпавший от Царства Божия, не утрачивает своей индивидуальной идеи и формальной свободы: он остается возможным членом Царства Божия. Таким образом, весь мир состоит из индивидуальных субстанциальных деятелей. Остается только определить, каковы действия их в психо-материальном царстве бытия, имеют ли они индивидуальный характер.

В нашем царстве бытия многие действия повторяются многократно с удручающим однообразием; они содержат в себе момент не только положительной, но и отрицательной ценности и заместимы друг другом в своей обедненной положительной ценности. Если здесь и можно говорить об индивидуальном характере действия, все же это окажется такой вид единичного, который глубоко отличается от индивидуальности действий в Царстве Божием: в большинстве процессов психо-материального бытия выступает на первый план содержание, не индивидуальное, многократно повторимое и заместимое. И не удивительно. Деятели психо-материального царства осуществляют стремления, более или менее эгоистически исключительные, пребывая в отношении изолированности и противоборства к громадному большинству других деятелей; их действия вовсе не представляют собою бесконечно содержательный аспект соборной полноты бытия; будучи соотнесены лишь с некоторыми содержаниями других деятелей, обособленными от целого, абстрагированными, они сами имеют обедненный, упрощенный характер. В этом смысле даже и конкретное событие психо-материального царства есть *абстракция* в сравнении с полнотой бытия Царства Божия. Вследствие своего эгоистического характера и противоборства

---

<sup>1</sup> См. об идеальных основах реального бытия мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (вскоре будет напечатана) \*.

<sup>2</sup> См. мою книгу «Свобода воли», гл. VI, 4. «Свобода человека от своего характера».



среде такое действие не может и не должно быть предметом полного соучастия, т. е. совершенного переживания для других деятелей, находящихся вне союза деятелей (вне данного атома, молекулы, организма, общества и т. п.), совершивших его; но зато ввиду своей упрощенности (оторванности от вселенского целого) оно может быть повторено другими деятелями для себя и отчасти против других путем подражания или собственного изобретения. Таким образом, чем более индивидуальный деятель отходит от соборного сочетания сил и опирается только на свою собственную творческую силу, тем менее он способен реализовать свою незаменимую индивидуальность, проявить себя как своеобразное, творчески оригинальное существо. Чем больше замкнутость в себе, тем значительнее обеднение деятельности, *приближение к выразимости действия в сумме общих отвлеченных понятий*. Высшая известная нам степень обособленности, бытие изолированного электрона приводит к крайне элементарным действиям отталкивания и притяжения, повторяемым в однообразной форме множество раз. Вместо полноты получается бедность; вместо совершенной самостоятельности и свободы крайняя зависимость от внешних поводов для действия и упадок *положительной материальной свободы, т. е. творчества*<sup>1</sup>.

Выход из этого обнищания жизни достигается путем эволюции, состоящей в том, что деятели хотя бы частично прекращают противоборство между собою, вступая в союзы все более и более сложные; в этих союзах деятели низших ступеней развития усваивают стремления более высокоразвитого деятеля, сочетают свои силы для осуществления их под его руководством; они становятся органами единого более или менее сложного целого; так возникает атом, далее молекула, одноклеточный организм, многоклеточный организм, общество и т. д. Каждая следующая ступень есть изобретение нового более высокого типа бытия, дающего возможность более содержательной и разнообразной, более богатой творческими активностями жизни.

В царстве бытия, сравнительно бедном творческой изобретательностью, почти всякая такая новая форма жизни становится предметом *подражания*, делается более или менее распространенным *типом* жизни: бытие в форме кислорода, водорода, углерода и т. п., далее бытие в форме молекул воды, углекислоты и т. п.; далее бытие в форме определенных видов растений, животных и т. п.

Каждая новая ступень жизни в перечисленном ряду дает проявления, все менее исчерпываемые подведением их под общие понятия: в них все более выдвигается индивидуальный характер. Весь такой процесс эволюции может быть рассматриваем как постепенное возвращение деятелем способности осуществить свою индивидуальность, как *ступени индивидуализации* жизни. Однако не всякая линия эволюции имеет такой характер правильного восхождения к полноте бытия. Субстанциальные деятели создают новые формы жизни посредством *свободных* творческих актов; они могут вступить и на такие пути, которые ведут в тупики, или приводят к подмене качественного разнообразия только количественным богатством (таков, например, один из соблазнов паразитизма), или,

<sup>1</sup> См. о понятии положительной материальной свободы в отличие от свободы только формальной мою книгу «Свобода воли».

после ряда мнимых обогащений личной жизни, приводят к особенно тяжелым формам распада вследствие внутренних противоречий<sup>1</sup>.

Однако как бы ни была высока достигнутая степень индивидуализации, все же пока остается налицо какая-либо сторона распада, изоляции деятелей и их действий, вместе с нею сохраняется и возможность повторений существенных сторон действия. Поэтому все, что принадлежит к царству психоматериального бытия, может быть *классифицируемо*, подводимо под общие понятия, распределяемо по видам, родам, семействам. Только в Царстве Божием подведение под общие понятия утрачивает смысл, так как не выражает сущности аспектов его.

Повторения действия производятся не только различными деятелями, но и одним и тем же деятелем. Первый класс повторений обусловлен распадом соборного единства деятелей, а второй класс — распадом в жизни каждого отдельного деятеля.

В самом деле, действия, содержащие в себе хотя бы в малой мере момент эгоистической исключительности и, следовательно, пртивоборства другим деятелям, не дают полноты бытия; они односторонни и по своему содержанию, и по своей ценности; поэтому они приводят только отчасти к удовлетворению, но отчасти и к разочарованию. Восполнить их простым одновременным сочетанием их с другою противоположною односторонностью невозможно: будучи связаны с противоборством, односторонности эти находятся друг к другу не только в отношении *идеальной* противоположности, но и *реального* взаимоисключения. Мало того, даже и разнородные совместимые содержания, т. е. такие, которые находятся друг к другу лишь в отношении идеальной противоположности, а не реального взаимоисключения, часто не могут быть одновременно осуществлены деятелем вследствие ограниченности творческих сил его, поскольку он изолирован от других деятелей<sup>2</sup>. Поэтому, пережив одностороннее удовлетворение, деятель удаляет его в область прошлого путем забвения и перехода нередко к противоположной односторонности, например от энергичной жизни в обществе к сосредоточенному одиночеству. Затем он опять возвращается к первой деятельности и т. д. Не только отдельные поступки деятеля, но и целые системы жизни, типы, например, растений, животных, обществ, исторических эпох могут иметь характер таких односторонних противоположностей.

Периодически возвращаясь к прежним действиям, индивидуум в меру своей творческой изобретательности не просто повторяет их, а иногда и совершенствует в смысле достижения несколько большей полноты, но обыкновенно эти изменения незначительны, так что тип действия остается прежний. Значительный шаг вперед в смысле достижения полноты содержания обыкновенно требует устранения каких-нибудь видов эгоистической исключительности и перехода к новому типу жизни, к более высокой ступени ее.

Повторимые действия и типы жизни не заключают в себе полноты

---

<sup>1</sup> См. мои статьи «Что не может быть создано эволюцией?» («Совр. Зап.», 1927, XXXIII) и «О природе сатанинской» (по Достоевскому) в сборнике «Достоевский», 1 т., под ред. Долинина. Прг., 1922.

<sup>2</sup> См. о противоположности *идеальной*, дифференцирующей, и *реальной*, связанной с взаимоисключением, «Мир как органическое целое», гл. IV.

бытия и, следовательно, всегда содержат в себе кроме положительных также и отрицательные ценности. Поэтому предметом стремления, целью поступков служит не весь конкретный состав их, а только некоторые моменты их состава. Если совокупность этих ценных моментов составляет содержание общего понятия, под которое можно подвести данный предмет (действие, существо с таким-то типом жизни и т. п.), то с точки зрения данной цели один единичный предмет заместим другим предметом того же класса, одна булочка белого хлеба другою, один солдат при наведении понтонного моста другим, один профессор математики другим и т. п. В отношении к определенной, сравнительно бедной содержанием цели единичные предметы рассматриваются не как индивидуальное бытие, а как *экземпляры класса*, заместимые друг другом. Даже и сам себя индивидуум ценит иногда преимущественно на основании своих общих свойств. Так, бывают люди, которые даже и в личном частном общении предпочитают, чтобы их называли не по имени-отчеству, а путем указания титула, чина, должности. Ослабление реализации индивидуального личного бытия может дойти, вследствие, например, робости перед жизнью, до патологических размеров, до появления двойника, мнимо или реально вытесняющего человека из жизни<sup>1</sup>.

Можно ли говорить о заместимых друг другом единичных предметах, что они все же индивидуальны, если взять их сполна, как единичное конкретное целое? Падение этой капли дождя или, еще проще, движение этого электрона на протяжении одного сантиметра есть событие *единичное*, но подходит ли оно под понятие *индивидуального* события? Все содержание такого простого события действительно может быть выразимым в общем понятии и потому не заключает в себе ничего единственного, неповторимо своеобразного. Однако если прибавить к содержанию события его отношение к другим предметам, именно положение его во времени и в пространстве, а также принадлежность его такому-то или таким-то деятелям, которые, как уже сказано, даже и в состоянии падения суть индивидуумы, благодаря своей нормативной идее, то окажется, что всякое событие занимает единственное, неповторимое место во вселенной. Мало того, так как весь поток жизни во вселенной образует единое целое, то всякое событие в связи с обстановкою, в которой оно произошло (место события), имеет единственное значение, т. е. ничем не заменимую ценность для всего течения мировой жизни. Таким образом, всякое единичное конкретное событие, даже и в психоматериальном царстве, индивидуально. Однако существует глубокое различие между характером индивидуальности в Царстве Божием и в психоматериальном царстве. В Царстве Божием индивидуальный характер события определен изнутри всем его содержанием, имеющим мирообъемлющий характер, а в царстве психо-материального бытия индивидуальный характер события обусловлен в конечном итоге извне, его формою, именно положением в целом. Назовем первый вид

---

<sup>1</sup> См. Б. Вышеславцев. «Значение сердца в религии». «Путь», 1925, № 1. См. о проблеме двойника и связи ее с проблемами конкретной этики исследование Д. И. Чижевского «К проблеме двойника» в книге «О Достоевском», 1 т. Сборник статей под ред. А. Бема. Прага, 1929. См. также статью С. Гессена «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского» («Совр. Зап.», 1928).

индивидуального *абсолютно индивидуальным*, а второй — *относительно индивидуальным*. В составе первого нет никаких моментов отрицательной ценности; в составе второго всегда имеется сочетание положительных и отрицательных ценностей.

Глубокое отличие конкретного идеал-реализма от рационалистических систем заключается в изложенном учении *о принципе индивидуации*. Согласно рационалистическим системам высшие первичные основы бытия суть общие сущности, роды и виды; из видовой сущности индивидуумы получают как нечто производное, путем размножения ее благодаря иррациональному началу низшего порядка, например благодаря материи, приемлющей одну и ту же видовую сущность (видовую форму) многократно и реализующей ее в различных местах пространства и отрезках времени. Таким образом, индивидуальное низводится на степень экземпляров вида.

Наоборот, согласно конкретному идеал-реализму, перводанное бытие состоит из индивидуальных субстанциальных деятелей; каждому из них присуща индивидуальная нормативная идея Божия как перводанная мирообъемлющая *haecceitas* («этостность»). Только в состоянии отпадения от Бога и изоляции от других деятелей индивидуум утрачивает возможность выявить свою индивидуальность во всей полноте и низводит свою жизнь на степень реализации общих идей, временно превращая себя в экземпляр того или другого вида, рода и т. п.

Абсолютно индивидуальное творчество, своеобразное по содержанию, неповторимое и незаменимое никаким другим мировым бытием, есть осуществление *образа* Божия, присущего субстанциальному деятелю, созидание в нем *подобия* Божия, сопутствуемое обожением по благодати; это есть деятельное соучастие в абсолютной полноте бытия Бога и Царства Божия.

Достигается эта предельная ступень творчества на пути любви к Богу и ко всем тварям Его, а не эгоистической замкнутости в себе. Таким образом, *абсолютно индивидуальное бытие* есть не зло, а добро — *высшая положительная ценность*. Отожествление личного индивидуального своеобразия со злом, производимое, например, буддизмом, есть результат недоразумения, именно смешения *индивидуального своеобразия с эгоистической исключительностью*, замкнутостью в себе и противоборством чужому бытию. Во избежание этого смешения нужно точно отличать идеальную дифференцирующую противоположность и реальную противоположность<sup>1</sup>. Идеальная дифференцирующая противоположность, не осложненная реальной противоположностью, дает содержания бытия, совместимые друг с другом и взаимопроникающие друг друга, как различные тона аккорда; она есть условие совершенной полноты бытия.

## 6. ЛИЧНОСТЬ. ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ БЫТИЯ

Высшим условием возможности ценностей оказалось в составе мира бытие субстанциальных деятелей, из которых каждый есть индивидуум, наделенный своеобразною идеею Божиею как нормативною сущностью;

<sup>1</sup> См. мою книгу «Мир как органическое целое», гл. IV.

каждый деятель обладает сверхкачественною творческою силою, которую он может свободно употребить на осуществление своей нормативной идеи и, следовательно, удостоиться быть членом Царства Божия. Деятель, осознавший абсолютные ценности и долженствование осуществлять их в своем поведении, есть *личность*. Даже и в состоянии падения, даже и на ступени электрона, атома, молекулы субстанциальный деятель сохраняет все те данные, правильное использование которых может поднять его на ступень личного бытия; поэтому даже и в таком состоянии деятель есть если не личность, то все же *потенция личности*. В самом деле, даже и на низших ступенях бытия деятель есть индивидуальное существо, способное путем творческой целестремительной активности подниматься на все более высокие ступени вплоть до действительного личного бытия.

Таким образом, личность есть центральный онтологический элемент мира: основное бытие есть субстанциальный деятель, т. е. или потенция личности, или действительная личность. Все остальное, именно отвлеченные идеи и реальные процессы, существует или как принадлежность, или как нечто производное от активности потенциально-личных и действительно-личных деятелей. В самом деле, несубстанциальные единства, такие, например, как засохшая ветка растения, или такие, как машина, посуда и т. п., производны от деятельностей потенциально-личных и действительно-личных деятелей: мертвая ветка первоначально была органом живого растения, машина построена человеком. К тому же каждое такое несубстанциальное единство, даже машина, состоит из множества субстанциальных деятелей, молекул, атомов, которые суть потенциально-личное бытие.

Философская система, утверждающая основное и центральное положение личного бытия в составе мира, может быть названа *персонализмом*. Признание иерархических ступеней между субстанциальными деятелями, возникающих в процессе развития их, может быть обозначено термином *иерархический персонализм*. Такое учение можно назвать также *панвитализмом*, по крайней мере в том смысле, что всякое бытие оно считает живым бытием. Утверждая это, я называю словом «жизнь» целестремительную творческую активность, имеющую характер длясебябытия.

Величайший представитель персонализма в истории философии — *Лейбниц*. В философии XIX и XX вв. в числе персоналистов нужно упомянуть лейбницианцев, например Тейхмюллера, Бострема, Лопатина, Козлова, Аскольдова и др. Различные виды персонализма представлены в системах Ренувье, Лотце, Фехнера, Вундта, В. Штерна, английского философа Ф. Шиллера и мн. др.; очень распространен персонализм в американской философии, например, таково учение G. H. Howison, G. T. Ladd, W. P. Bowne, I. Royce и др.

Персонализм может быть обоснован различными способами. Здесь мы подошли к нему путем исследования условий ценности, именно таких ее условий, как длясебябытие: и значение всякого бытия для других существ. Но можно обосновать персонализм также и путем исследования основной онтологической проблемы — условий бытийственности вообще. Таким путем развит персонализм в моей книге «Мир как

органическое целое». В системах Лейбница, Ренувье, Тейхмюллера, Козлова, Аскольдова, Штерна можно найти основные метафизические умозрения, устанавливающие, что бытие в подлинном смысле слова принадлежит только личному или потенциально-личному субъекту; все же, что не есть субъект, существует на основе субъекта.

Таким образом, если Шелер говорит, что ценности могут существовать и без субъекта, так как они находятся всюду в природе, то мы согласимся с ним лишь в последней части его утверждения: да, ценности находятся в природе повсюду, однако из этого не следует, что они существуют без субъекта: в природе все пронизано субъективным бытием; всюду, где есть *что-нибудь*, непременно есть и *кто-нибудь*. Этот тезис о необходимости субъекта для всякого *что-нибудь* я утверждаю, конечно, не в смысле гносеологического идеализма, например не в смысле кантианской теории знания, а в смысле метафизического персонализма.

Можно еще общее выразить условия возможности ценности. Ценности возможны лишь в том случае, если основы бытия *идеальны* и притом *духовны*. В самом деле, к области духовно-идеального принадлежат все те идеальные элементы и стороны бытия, которые служат условием возможности Царства Божия: это, во-первых, сами субстанциальные деятели, поскольку они сверхвременны и сверхпространственны, во-вторых, отвлеченное единосущие их, все отвлеченно-идеальные формы единства космоса, координация деятелей и т. п. Эти духовные основы бытия обуславливают *идеальную*, т. е. непространственную и невременную, *взаимоимманентность* даже и таких сторон бытия, как реальные процессы, события, совершающиеся в разных местах пространства и в разные времена. Эта идеальная взаимоимманентность есть условие возможности смыслов, значений и целей: она состоит в том, что бытие А и В существуют друг для друга не посредством механического воздействия, толчка или давления, не посредством пространственной или временной смежности и последовательности, а посредством единства, независимого от пространственно-временных связей или разобщений и механических отношений. Она обуславливает идеальную направленность бытия А на бытие В, в силу которой А становится осмысленным, а В его смыслом. Такая связь, например, существует между интенционально-психическими и физиологическими процессами речи, с одной стороны, и теми предметами, которые речь имеет в виду, с другой стороны. Такая связь существует в целестремительном акте между движением, руководимым интенционально-психическим или психоидным процессом, и целью. Такая связь существует во всяком ценностном значении одного бытия для другого, несмотря на пространственное и временное разобщение их или принадлежность различным субстанциальным деятелям, например когда чистый голубой цвет светового луча или ария, исполненная Шаляпиным, не безразличны для меня, потому что, осуществляясь реально вне меня, они идеально наличествуют и в составе моей жизни, обогащая или обедняя ее.

# Глава третья

## ОСНОВНЫЕ СВОЙСТВА ЦЕННОСТИ

### 1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЦЕННОСТИ

Понятие производной ценности легко может быть определено: это бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия или удаления от нее. Вся трудность заключается в определении первичной сверхмировой абсолютной положительной ценности: это — Бог как само Добро, абсолютная полнота бытия, сама в себе имеющая смысл, оправдывающий ее, делающий ее предметом одобрения, дающий ей безусловное право на осуществление и предпочтение чему бы то ни было другому. В этом определении нет разложения на элементы, есть только указание на первичное начало и многословное, однако все же не полное перечисление следствий, вытекающих из него для ума и воли, в какой-либо мере приобщающихся к нему (оправданность, одобрение, признание права, предпочтение и т. п.).

Также и определение производной ценности не содержит в себе разложения на род и видовой признак, хотя грамматическая форма его по внешности такая же, как и в определении «квадрат есть прямоугольник с равными сторонами». Не следует обманываться этой видимостью. В определении квадрата понятие «прямоугольник» есть род, под который подходит квадрат как вид; поэтому высказывание, выделенное из состава определения «квадрат есть прямоугольник», выражает истину. Глубоко иную структуру имеет смысл нашего определения производной ценности: в нем «бытие» не есть род, под который подходит понятие ценности; это видно из того, что высказывание «ценность есть бытие» ложно. Внешнее сходство данного определения с определениями через род и видовой признак обусловлено дискурсивностью языка, большею, чем дискурсивность мысли. Недопустимость вырывания из данной мысли понятия «бытие» и превращения его в предикат для понятия «ценность» отмечена, однако, и в словесном выражении мысли посредством слова «в»: «бытие в его значении». Это сочетание слов показывает, что ценность есть органическое единство, включающее в себя, как элементы, бытие и значение, но, опираясь на эти элементы, она представляет собою новый аспект мира, отличный от своих элементов.

Переживание, входящее в состав ценности, всегда содержит в себе момент, данный в развитом сознании в чувстве и выразимый такими словами, как «приятный», «милый», «благородный», «нежный», «восхитительный», «возвышенный» или «неприятный», «пошлый», «грубый», «отвратительный» и т. п. Возражая Шелеру, мы уже говорили, что ценность не сводится только к этим моментам: это симптоматические моменты ценности, которые в то же время как переживаемая бытийственность и сами ценны.

Значение и смысл есть *идеальный* аспект ценности. Таким образом, всякая ценность или сполна идеальна, или, по крайней мере, включает в себе идеальный аспект. Если само ценное бытие есть бытие идеальное, то ценность сполна идеальна: так, например, субстанциальный деятель

как сверхвременный и сверхпространственный источник действий есть сполна идеальная ценность. Если ценное бытие есть бытие реальное, то соответствующая ценность идеально-реальна: такова, например, исполняемая певцом ария. Идея арии, идея храма, идея поступка и т. п. есть сполна идеальная ценность, могущая быть реализованною; исполняемая ария, построенный храм, совершаемый поступок есть ценность идеально-реальная.

В своем значении производные ценности вообще имеют два возможных направления — к осуществлению абсолютной полноты бытия и к удалению от нее, поэтому они полярно противоположны, могут быть положительными и отрицательными, первые суть добро, а вторые — зло в широком смысле слова (т. е. не в смысле только нравственного добра и зла).

Чтобы следить за дальнейшим изложением, необходимо иметь в виду, что теперь очень часто вместо длинного выражения «положительная ценность» я буду пользоваться словом *добро* и вместо «отрицательная ценность» — словом *зло*.

Согласно развиваемой мною онтологической теории ценностей, бытие не есть только носитель ценностей, оно само, будучи взято в его значительности, есть ценность, оно само есть добро и зло. Поэтому различение *Güter* (блага) и *Werte* (ценности), принятое в современной германской литературе, чтобы мыслить отдельно бытие как носителя ценности и самую ценность, не имеет существенного значения для развиваемых мною учений.

Полярность ценностей необходимо связана также и с полярностью симптоматического выражения их в чувстве, прежде всего в чувстве удовольствия и страдания. Точно так же полярна и реакция воли на ценности, выражающаяся во влечении или отвращении.

Возможное отношение ценности к чувству и воле не дает права строить психологическую теорию ценности: ценность есть условие определенных чувств и желаний, а не следствие их.

Необходимая связь ценностей с субъектом, именно то обстоятельство, что всякая ценность есть ценность для какого-нибудь субъекта, не дает права говорить, что ценности субъективны. Как познаваемость мира предполагает сознание, но из этого вовсе не следует, будто познаваемая истина сполна обусловлена сознанием, так и ценностный характер мира предполагает наличие субъектов, но из этого вовсе не следует, будто ценности сполна обусловлены бытием субъектов. Ценность есть нечто выходящее за пределы противоположности субъекта и объекта, так как обуславливается отношением субъекта к тому, что выше всякого субъектного бытия, именно к Абсолютной полноте бытия<sup>1</sup>.

Ценность всегда связана не только с субъектом, но именно с жизнью субъекта. В самом определении понятия производной ценности это можно указать, если выразить его так: ценность есть бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее. Словом «жизнь» здесь обозначается длясебясущая целестремительная

<sup>1</sup> См., между прочим, указание Гейде (*Wert*, стр. 50) на то, что связь с субъектом еще не превращает ценность в нечто субъективное.



активность субстанциального деятеля. Отсюда ясно, что такое понимание ценности *не есть биологизм*. Материально-телесная жизнь растительных и животных организмов есть только один из видов жизни вообще. Абсолютная жизнь Царства Божия требует возвышения над биологической материально-телесною жизнью и приобретения телесности *духоносной*.

## 2. АБСОЛЮТНЫЕ И ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ, ОБЪЕКТИВНЫЕ И СУБЪЕКТИВНЫЕ ЦЕННОСТИ

*Абсолютная* положительная ценность есть ценность, сама в себе безусловно оправданная, следовательно, имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта; не только сама по себе она всегда есть добро, но и следствия, необходимо вытекающие из нее, никогда не содержат в себе зла. Такое добро есть, например, Божественная абсолютная полнота бытия.

*Относительная* положительная ценность есть ценность, имеющая характер добра лишь в каком-либо отношении или для каких-нибудь определенных субъектов; в каком-либо другом отношении или для каких-либо других субъектов такая ценность сама по себе есть зло, или, по крайней мере, необходимо связана со злом. Такие ценности, в которых добро необходимо связано со злом, возможны только в психо-материальном царстве бытия, где деятели относительно изолированы друг от друга своею большею или меньшею эгоистическою замкнутостью в себе.

Словом *субъективность* ценности мы будем обозначать значение ее только для определенного субъекта; *общезначимость* ценности, т. е. значение ее для всякого субъекта, будем называть *объективностью*. Абсолютная ценность, как следует из определения ее, есть всегда вместе с тем *общезначимая, т. е. объективная, самоценность*.

Важнейшая задача аксиологии состоит в установлении существования абсолютных ценностей и преодолении *аксиологического релятивизма*, т. е. учения, утверждающего, что *все ценности относительны и субъективны*. На первый взгляд аксиологический релятивизм кажется прочно обоснованным наблюдением над действительностью. Куда мы ни обратим свой взор, всюду наталкиваемся на относительные ценности. Быстрый бег гончей собаки, преследующей зайца, добро для гончей и зло для зайца; в осажденной крепости, где гарнизон страдает от недостатка съестных припасов, съедание куска хлеба одним солдатом есть благо для него и бедствие для другого солдата; любовь Анны Карениной к Вронскому — счастье для Вронского и несчастье для мужа Карениной; преодоление Карфагена Римом — счастье для Рима и бедствие для Карфагена.

Утверждение относительности и субъективности всех ценностей возникает не только под влиянием наблюдений, подобных перечисленным, но еще и на почве обосновывающих его учений о строении мира, например как вывод из *неорганического* миропонимания. В самом деле, согласно неорганическому миропониманию, мир состоит только из обо-

собленных друг от друга элементов, замкнутых в себе по своему бытию и способных сочетаться во временные целостности на основе лишь внешних отношений пространственной смежности и внешних воздействий вроде толчка или давления. В таком мире нет никаких общих переживаний, невозможна интуиция как непосредственное видение чужого бытия, невозможны симпатия и любовь как непосредственное практическое приятие чужого бытия. Здесь *невозможно тождественное общее добро*, которому все могли бы быть одинаково и совместно причастны. Всякое благо в таком мире разрывается на куски, потребляется и истребляется одними существами каждым в себе и для себя в ущерб остальным; здесь *невозможна соборная жизнь* и соборное делание, невозможна и абсолютная полнота бытия.

В таком мире, мыслимом как агрегат замкнутых в себе обрывков бытия, нет ничего, что имело бы характер самооправданности и было бы общезначимой ценностью. Каждый замкнутый в себе субъект признает положительную ценность свою ограниченную жизнь или даже какое-либо отдельное проявление ее и все находимое в мире оценивает как положительное или отрицательное только в зависимости от его значения для этой его личной жизни или проявления ее. Но сама эта личная жизнь, взятая в ее неустранимой, согласно такому мировоззрению, ограниченности и самозамкнутости, лишена абсолютного достоинства; субъект сознает, что он выставляет ее как верховную ценность не в силу ее самооправданности, а только вследствие того *факта*, что она *его* жизнь, и потому он имеет основание признавать ее за верховную ценность *только для себя*; а всякий другой субъект признает за верховную ценность нечто иное, именно свою тоже самозамкнутую и ограниченную жизнь или какое-нибудь проявление ее. В таком мире действительно не было бы абсолютных и общезначимых ценностей; всякая ценность была бы *субъективной* и *относительной*, т. е. существовала бы лишь с точки зрения данного субъекта и лишь в отношении к нему.

При последовательном развитии такое неорганическое мировоззрение отвергает *идеальный аспект* мира; поэтому оно отрицает и мирообъемлющий *смысл*, и частичные смыслы как особый идеальный аспект мира; оно признает только наличие *фактов* (событий в пространстве и времени), субъективно приятных или неприятных. При таком строении мира нельзя было бы найти разумных основ для предпочтения одного пути поведения другому, нельзя было бы установить *нормы* поведения, о которых можно сказать, что они содержат в себе общезначимое внутреннее оправдание. Такое положение можно наглядно пояснить следующим воображаемым спором между каким-либо порочным человеком, например морфиноманом, и моралистом, стоящим на почве неорганического натуралистического миропонимания и неспособным поэтому обосновать превосходство правильного поведения.

*Морал.* Ваша пагубная страсть разрушает ваши умственные способности, и вы перестанете быть полезным членом общества.

*Морфин.* Общество есть сумма таких же особей, как и я, замкнутых каждый в сфере своих личных приятных или неприятных переживаний; я не усматриваю, почему я должен был бы пожертвовать своими приятными переживаниями в пользу другой особи или суммы особей.

*Морал.* Даже и с точки зрения, принимающей в расчет лишь ваши личные переживания, ваше поведение неправильно: вы расстроите свое здоровье и сократите свою жизнь.

*Морфин.* К чему мне обыденная жизнь здорового человека и скучное долголетие черепахи? Минута более полной жизни дороже десятилетий нормального прозябания.

В этом споре морфиноман с его сверхбиологическим идеалом полноты переживаний, хотя и ненормальных, но все же более значительных, чем обыденная жизнь, отстаивает более высокую ценность, чем те мещанские блага, какие последовательно может обещать *биологический натурализм*. Поэтому никакие доводы биологически-натуралистической морали не сдвинут его с его позиции.

К счастью, однако, неорганическое миропонимание, допускающее в мире только замкнутые в себе обрывки неисцелимо несовершенного бытия, мировоззрение, приводящее к аксиологическому релятивизму и субъективизму, ложно. В действительности есть Бог и Царство Бога как абсолютно достойное и оправданное бытие; и даже наше царство психоматериального бытия есть хотя и несовершенное, но все же органическое целое; всякое существо не замкнуто в себе; существует интуиция; возможны подлинная симпатия и любовь; возможен подвиг и подлинный героизм; каждое существо может подлинно и непосредственно приобщаться жизни как равных себе существ, так и существ высшего порядка, народа, человечества, вселенной; мало того, всякий деятель может стать участником Царства Божия с его соборным творчеством и абсолютною полнотою бытия, перед которою опьянение наркотиками есть жалкая скудость.

Каждый аспект Царства Божия запечатлен таким величием, достоинством и благородством, что, признав действительность его в Божественном мире и возможность его для себя, постыдно отвергнуть его. Единственный способ уклониться от норм, определяющих поведение, ведущее к этому Царству, состоит в том, чтобы найти софистические доводы в пользу того, будто наука доказала, что существуют незыблемые законы строения бытия, исключющие возможность такого Царства. В действительности, однако, содержание бытия не подчинено неотменимым законам: оно в высшей степени пластично, оно творится свободно самими субстанциальными деятелями, и никакая наука не доказала небытия Бога и невозможности Царства Божия <sup>1</sup>.

Свобода есть величайшее достоинство личных деятелей, необходимое для реализации абсолютных положительных ценностей, но таящее в себе также и возможность отрицательного пути. Свободно осуществляются в мире различные ступени любовного единодушия, но также и различные ступени обособления, противоборства и вражды. Существует соборное делание в Царстве Божиим, где осуществлено конкретное единосущие, совершенная органическая цельность и обожение, дающее абсолютную полноту бытия; с другой стороны, существует и психоматериальное царство существ с различными степенями надрыва органической цельности и умаления взаимоимманентности. Однако даже и на

---

<sup>1</sup> См. мою «Свободу воли», гл. VI, § 6.

крайних ступенях эгоистической замкнутости в себе сохраняется, по крайней мере, отвлеченное единосущие и некоторые остатки участия в общей жизни мира, а также возможность возродиться и удостоиться вступления в Царство Божие. Поэтому даже и для деятелей психоматериального царства абсолютные ценности существуют и составляют конечную цель их деятельности. Всякая попытка отрицания абсолютных ценностей ведет к самопротиворечию, так как абсолютная ценность Бога и Царства Божия есть основное необходимое условие и всех относительных ценностей и даже *самой бытийственности* вообще.

То обстоятельство, что абсолютная ценность всегда есть ценность, переживаемая каким-либо субъектом, нисколько не противоречит ее абсолютности, т. е. самооправданности. Понятие «абсолютный», когда оно имеет значение предиката или определения, приложимо к таким предметам, которые находятся в *системе отношений*. Так, например, утверждая абсолютное движение тела А, приближающегося к телу В, мы вовсе не отрицаем, что это движение совершается в отношении к телу В, мы отрицаем только те учения, согласно которым факт сближения двух тел, взятый в его конкретной полноте, с одинаковым правом может быть выражен как суждением «А движется к В», так и суждением «В движется к А».

### 3. ВСЕОБЪЕМЛЮЩИЕ И ЧАСТИЧНЫЕ АБСОЛЮТНЫЕ САМОЦЕННОСТИ

Бог есть само Добро во всеобъемлющем значении этого слова: Он есть сама Истина, сама Красота, Нравственное Добро, Жизнь и т. д. Таким образом, Бог, и именно каждое Лицо Пресвятой Троицы, есть Всеобъемлющая абсолютная самоценность. Полное взаимодействие Бога-Отца, Сына и Духа Святого в жизни друг друга дает право утверждать, что Всеобъемлющая абсолютная самоценность не делится на три части и существует не в трех экземплярах: Она едина в трех Лицах. Мало того, и всякий тварный член Царства Божия есть личность, достойная приобщиться к Божественной полноте бытия вследствие избранного ею пути добра и действительно получившая благодатно от Бога доступ к усвоению Его бесконечной жизни и деятельному участию в ней; это — личность, достигнувшая обожения по благодати и вместе с тем имеющая характер хотя и тварной, но все же всеобъемлющей абсолютной самоценности. Всякая такая личность есть тварный сын Божий.

Наконец, даже и всякий деятель психоматериального царства бытия, несмотря на свое состояние отпадения от Бога и пребывания в скудости относительно изолированного бытия, есть все же индивидуум, т. е. существо, наделенное единственною в своем роде нормативною идеею, согласно которой он есть возможный член Царства Божия; поэтому каждый субстанциальный деятель, каждая действительная и даже каждая потенциальная личность есть абсолютная самоценность, потенциально всеобъемлющая. Таким образом, все деятели, т. е. весь первоначальный мир, сотворенный Богом, состоит из существ, которые суть не средства для каких-нибудь целей и ценностей, а самоценности абсолютные, и притом даже потенциально всеобъемлющие; от собственных

усилий их зависит стать достойными благодатной помощи Божией для возведения абсолютной самооценности их из потенциально-всеобъемлющей на степень актуально всеобъемлющей, т. е. удостоиться обожения.

Только личность может быть актуально всеобъемлющею абсолютною самооценностью: только личность может обладать абсолютною полнотою бытия. Все остальные виды бытия, производные из бытия, личности, именно различные аспекты личности, деятельности личностей, продукты их деятельностей суть ценности *производные*, существующие не иначе как под условием всеобъемлющего абсолютного добра. Выше было дано следующее определение производных ценностей: это — бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия или удаления от нее.

Отсюда, по-видимому, следует, что всякое производное добро низводится на степень лишь средства. В таком случае пришлось бы думать, что, например, любовь человека к Богу или любовь человека к другим людям есть добро не само по себе, а только как средство достигнуть абсолютной полноты бытия. Также и красота, истина были бы добры не сами по себе, а лишь в качестве средств.

Осознание этого тезиса и точное понимание его необходимо связано с отвращением к его смыслу, и это чувство есть верный симптом ложности тезиса. В самом деле, любовь к какому бы то ни было существу, лишенная самооценности и низведенная на степень лишь средства, есть не подлинная любовь, а какая-то фальсификация любви, таящая в себе лицемерие или предательство. Ложность этого тезиса обнаруживается также и в том, что он делает непонятною добротность самого Абсолютного всеобъемлющего Добра: если любовь, красота, истина, несомненно наличные в Нем, суть только средства, то что же есть истинное добро в самом этом абсолютном Добре! К счастью, однако, наша мысль вовсе не обязана колебаться между двумя только членами альтернативы: всеобъемлющая абсолютная ценность и служебная ценность (ценность средства). Решение вопроса может быть найдено, если воспользоваться понятием *Strahlwert*, которое выработано В. Штерном; мы передадим его для целей нашей системы словом «частичная ценность». Чтобы установить это понятие, скажем несколько слов о значении его в системе Штерна.

Согласно Штерну, следует различать самооценности (*Selbstwerte*) и производные ценности (*abgeleitete Werte*); в свою очередь, эти последние суть или *Strahlwerte* (лучевые ценности или ценности излучения), или *Dienstwerte* (служебные ценности, средства). К понятию «лучевой ценности» Штерн приходит следующим образом. Согласно его персоналистической системе философии, только личности суть самооценности; но личность есть *unitas multiplex* (сложное единство, единство, состоящее из множества частей); личность есть целое, заключающее в себе множество моментов,— будь то реальные части, признаки, фазы существования, способы выражения, области действований; каждый момент причастен самооценности целого и становится, таким образом, носителем ценности, не будучи сам по себе самооценным. Самоценное целое излучает свою ценность на все принадлежащее ему: поэтому можно назвать такой вид

производной ценности словом *Strahlwert*<sup>1</sup>. К числу таких «лучевых ценностей» принадлежат, по Штерну, например, нравственность, религия, искусство, право, здоровье и т. п.: «это не первичные ценности, однако, с другой стороны, они не потому только ценны, что полезны «для чего-нибудь», — в них истекают и выражаются первичные ценности» (стр. 127).

Усваивая понятие «лучевой ценности», выработанное Штерном, нам придется, однако, подвергнуть его преобразованию соответственно развиваемой нами системе философии и вместе с тем изменить название, именно назвать то, что мы имеем в виду, в отличие от абсолютных всеобъемлющих самоценностей, словом абсолютные «частичные самоценности». Несмотря на свою производность, в смысле невозможности существовать без целого, они остаются *самоценностями*. В самом деле, во главу аксиологии нами поставлена всеобъемлющая полнота бытия как абсолютное совершенство. Та неопределимая доброта, оправданность в себе, которою насквозь пропитана полнота бытия, принадлежит, вследствие органической цельности ее, также и каждому моменту ее. Поэтому всякий необходимый аспект полноты бытия воспринимается и переживается как нечто такое, что само в себе есть добро, само в своем содержании оправданно, как долженствующее быть. Таковы любовь, истина, свобода, красота. Все эти аспекты Царства Божия с Господом Богом во главе запечатлены чертами, присущими Абсолютному Добру, такими, как несамозамкнутость, непричастность какому бы то ни было враждебному противоборству, совместимость, сообщаемость, бытие для себя и для всех, самоотдача.

Таким образом, в Боге и Царстве Божиим, а также в первоначальном мире есть только самоценности, нет ничего, что было бы лишь средством, все они абсолютны и объективны, т. е. общезначимы, так как здесь нет никакого изолированного, обособившегося бытия. Подразделения и соотношения между ними можно выразить в следующей таблице:

Абсолютные самоценности	{	Всеобъемлющие  Частичные	{	Первичные  Тварные	{	Актуально всеобъемлющие  Потенциально всеобъемлющие
-------------------------	---	--------------------------------	---	--------------------------	---	-----------------------------------------------------------

#### 4. ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

Относительны те ценности, которые в каком-либо отношении суть добро, а в другом зло, по крайней мере, потому что необходимо связаны со злом.

Такие двуликие ценности возможны лишь в психоматериальном царстве бытия, состоящем из деятелей, находящихся в состоянии отпадения от Бога и большей или меньшей обособленности друг от друга. Чтобы понять природу относительных ценностей и установить основные формы их, следует различить возможные виды отношения твари к Богу и к Царству Божию.

<sup>1</sup> *W. Stern. Wertphilosophie, 1924, стр. 44.*

Все существа стремятся к абсолютной полноте бытия. Для достижения этой цели могут быть избраны два прямо противоположных пути: один путь есть все превозмогающая любовь к Богу как изначальному Абсолютному Добру и любовь ко всем тварным деятелям как потенциально всебъемлющему добру, возникающее отсюда свободное подчинение Богу и свободное единодушие соборной деятельности всех тех существ, которые следуют Богу. Деятели, изначала руководящиеся в своем поведении этим идеалом, удостоиваются обожения и входят от века в состав Царства Божия, не подпадая необходимости вступить на путь эволюции, постепенно возводящей к высшей ступени добра. Другой путь, противоположный первому, есть гордое стремление самому стать Богом и достигнуть абсолютной полноты бытия путем покорения себе всех других существ. Это — идеал Сатаны; он ведет к соперничеству с Богом, встречает при попытках реализации неодолимые препятствия и, в случае нераскаянности, порождает жгучую ненависть к Богу и ко всякому подлинному добру. На этом пути возможно совершенствование в зле и все большее удаление от Бога и Царства Божия; это — *сатанинская эволюция*.

Возможно, однако, менее решительное отпадение от Бога и Царства Божия; стремление к абсолютной полноте бытия может быть связано с любовью к себе большею, чем к Богу и к другим существам, не в смысле горделивого желания поставить себя на место Бога, а в смысле предпочтительного интереса к себе в смысле сосредоточенности на своих переживаниях и невнимания к чужой жизни, отсутствия интереса к ней. Это — эгоизм, не сатанинский, а земной. Следствием является обособление деятелей друг от друга и представленность каждого из них самому себе вплоть до той скудости разрозненного бытия, какая известна современной науке, например, в состоянии отдельного оторванного электрона.

«Всякий-го теперь,— говорит старец Зосима (в «Братьях Карамазовых»),— стремится отделить лицо свое наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит изо всех его усилий, вместо полноты жизни, лишь полное самоубийство, ибо, вместо полноты, определения существа своего, впадают в совершенное уединение».

Бедность уединенной жизни, как уже сказано выше, может быть преодолена только путем эволюционного процесса, состоящего в том, что деятель постепенно научается хотя бы отчасти выходить из замкнутости в себе и вступать в союзы с другими деятелями, образуя с ними органически единые целые, в которых возможно достижение сообщая большей сложности и разнообразия жизни, чем в изолированном существовании. Однако повышение жизненной мощи и творческой активности, приобретаемое в таких органических единствах, используется в значительной мере эгоистически, именно для энергичной борьбы за существование против всех, кто находится вне данного единства: добро повышения жизни одних существ сопутствуется злом угнетения жизни других существ. Эта печальная относительность добра в эволюционном процессе полна смысла: нравственное зло отпадения от Бога, т. е. зло обособления деятелей, ведет за собою, как естественное следствие, всевозможные другие виды зла, страдания скудости бытия и взаимного

стеснения жизни для тех существ, которые очутились вне Царства Божия в царстве психоматериального бытия. Этот низший тип бытия возник вследствие неправильного, но *свободного* акта выбора; точно так же и осмысленное усовершенствование этого бытия и, наконец, выход из него путем достижения святости и приобщения к Царству Божию возможны, как это видно из учения о сущности Царства Божия, не иначе как посредством *свободного* искания правильного пути, посредством свободных творческих актов. Поэтому вся природная эволюция от деятеля, стоящего на ступени бытия электрона, вплоть до человека и далее должна быть понимаема как свободный творческий, а не законосообразно необходимый процесс. Все данные для возможности творческого процесса возрождения падших деятелей сохраняются, как показано было выше, даже и на низших ступенях природного бытия: наличность у каждого субстанциального деятеля сверхкачественной творческой силы, связь между деятелями в форме отвлеченного единосущия, способность к целестремительной творческой активности<sup>1</sup> и т. п.

Даже и те деятели, которые не обладают сознанием, сохраняют то отношение к себе и миру, которое мы назвали предсознанием, и потому эволюция их руководится стремлением вверх к абсолютной полноте бытия хотя бы в виде *инстинктивной* тенденции. Однако это движение к высшей жизни есть свободное творческое искание; поэтому эволюционирующие существа психоматериального царства вовсе не могут быть расположены в линейный ряд прогрессивного приближения к одной и той же цели. Во-первых, многие различные пути ведут даже и к одной и той же цели; во-вторых, возможны отклонения в сторону от пути вверх, заводящие в тупики, в которых дальнейшая эволюция неосуществима, так что выход из них достигается лишь путем скачка на новые пути развития; наконец, в-третьих, возможны и сатанинские соблазны, подпадение им ведет к срывам, к временному или окончательному отклонению на путь развития, не поднимающий к Богу, а ведущий прочь от Него. Как бы ни было, однако, разнообразны пути развития, мысленно можно наметить *идеальный тип эволюции*, осуществляющейся по линиям, ведущим, несмотря на различие конкретного содержания процесса, прямо вверх к порогу Царства Божия. Таковую эволюцию можно назвать *нормальной*: она руководится нормами, вытекающими из задачи возрастания в относительном добре вплоть до приобретения способности осознать абсолютные ценности, начать ставить их как цель поведения и дойти до предела психоматериального царства, до святости, удостоиваемой обожения, т. е. вступления в Царство Божие.

Каждый шаг нормальной эволюции есть освобождение от какой-либо стороны эгоистической замкнутости в себе, расширение жизни деятеля путем усвоения какой-либо группы чужих личных или вообще сверхличных интересов в свою жизнь так, как если бы они были его собственные интересы (такое усвоение Штерн называет «интроцепцией»), выработка способностей, необходимых для восхождения к всеобъемлющей жизни, например выработка психической деятельности

---

<sup>1</sup> См. выше; см. также мою статью «Что не может быть создано эволюцией?». «Совр. Зап.», 1927, вып. XXXIII.



из психоидной, приобретение новых форм восприятия (света, звука и т. п.), развитие сознания из данных предсознания, переход от инстинкта к сознательной воле, развитие способности интеллектуальной интуиции (разум) и т. п.

Каждое приобретение нормальной эволюции, всякая деятельность на пути ее есть положительная ценность, поскольку она есть бытие в его значении для восхождения к абсолютной полноте бытия. Всякое проявление жизни в этом нормальном процессе есть *не только средство* для восхождения, но и *самоценность для творящего и переживающего его субъекта*, момент субъективной полноты бытия. Количество таких самоценностей и разнообразие их очень велико у такого относительно высоко развитого деятеля, сравнительно далеко ушедшего по пути освобождения от эгоистической замкнутости в себе, как человеческое «я»: человек живет отчасти общею жизнью с множеством подчиненных ему низших деятелей, входящих в состав его тела; точно так же он живет отчасти общею жизнью с ближайшими высшими деятелями, которым он подчинен со своею семьею, со своим народом, с церковью и т. п. Множество деятельностей в каждой из этих областей имеют для субъекта характер самоценности; биологические функции здорового организма, например восприятие пищи при нормальном аппетите и усвоение ее, мускульная активность, отдых после нормального труда и т. п., и т. п.; деятельности, выводящие за пределы чисто биологических процессов, например приобретение собственности, распоряжение ею и устройство ее (постройка дома, разведение сада и т. п.); деятельности, входящие в поток жизни высшей иерархической единицы, например воспитание детей, общение с членами семьи, участие в политической борьбе, защита отечества и т. п.; все это — моменты субъективного творчества жизни. Каждая такая деятельность, а также и сами объективные содержания, создаваемые ими (здоровое тело, мастерски сработанный табурет, удачный фотографический снимок, физическая ловкость сына, достигаемая правильным физическим воспитанием, развитие политической партии и т. п.), могут быть самоценностями для человека. Но, с другой стороны, каждая из этих деятельностей и каждый предмет, создаваемый ими, могут быть также низведены на степень лишь средства; какой-нибудь аскет, например Игнатий Лойола, выработавший ряд правил, научающих, как довести восприятие пищи до минимума, не спускаясь, однако, до такого измождения плоти, когда духовная жизнь утрачивает свою свежесть и энергию<sup>1</sup>, допускает биологическую функцию питания лишь как необходимое средство для духовной деятельности, пока человеческое тело не преобразено. Мало того, каждая из перечисленных деятельностей и предметы их могут быть низведены на степень средства не только в отношении абсолютных ценностей, но и в отношении других тоже относительных ценностей: ремесленник может смотреть на свою профессиональную деятельность и на продукты ее (мебель, сапоги, платье) только как на средство заработка, не вкладывая бескорыстного интереса в свое дело. Точно так же учитель гимнастики может относиться к своему преподаванию и к физическому совершенствованию

<sup>1</sup> St. Ign. von Loyola. Das Exercitienbuch, 2 изд., Freib. i. Br., 1928, 1 т., стр. 245.

доверенных ему детей только как к средству получать жалованье и повышение по службе, в случае выдающегося успеха (вряд ли такому учителю можно вполне спокойно поручить детей). Мало того, соотношение деятельностей, предметов их и ценностей настолько сложно, что каждое из перечисленных действий и каждый предмет их может быть одновременно для одного и того же деятеля и самоценностью и вместе с тем средством для достижения какой-либо другой ценности.

Все перечисленные деятельности в царстве психоматериального бытия в той или иной степени требуют борьбы с существами, находящимися вне деятеля или того союза, в интересах которого он действует: питание требует насильственного расторжения целостности чужого растительного или животного организма; ремесленная деятельность человека сопровождается истреблением жизни растений и животных или насильственным вмешательством в течение процессов неорганической природы; всякое овладение психоматериальными благами в пользу своего народа ведет прямо или косвенно к нарушению интересов других народов и т. п. В той или иной степени все эти деятельности связаны с борьбой за существование, и даже внутри всякого союза согласие между его членами существует лишь в некоторых отношениях, а в других они находятся в борьбе друг с другом, таковы, например, некоторые болезни организма, конкуренция в торговле и промышленности, эксплуатация труда капиталом и т. п. Здесь нет любовного отношения ко всем существам, нет полной гармонии интересов, нет *соборного* делания; поэтому переживания одного деятеля или группы их не могут быть предметом полного активного соучастия всех остальных. Хотя бы эти переживания и предметы их были самоценностями для какого-либо индивидуума, они все же принадлежат к числу относительных, а не абсолютных ценностей. В самом деле: во-первых, они оправданы лишь с точки зрения психоматериального царства бытия, состоящего из существ, которые сами создали раздробление жизни на отдельные, относительно изолированные струи; во-вторых, поскольку условия или следствия их связаны с противоборством чужой жизни, они суть отрицательные ценности, добро в них связано со злом. Однако взятые сами по себе, в изоляции от этих своих условий и следствий, они суть проявления сохранения жизни и роста ее, подготавливающего осознание абсолютных ценностей и усвоение их. Как ступени возрастания солидарности и гармонии (если еще не любви), как ступени порядка и т. п. ценностей, которые можно назвать слабыми отражениями абсолютных ценностей Царства Божия, они доводят до порога этого Царства и пробуждают жажду отрешиться от дольного мира и удостоиться приобщения к миру горнему. В этом смысле, поскольку конечная цель всех существ есть абсолютная полнота бытия, которая может быть не иначе как соборною, проявления нормальной эволюции каждого существа суть положительные ценности также и с точки зрения всех остальных деятелей: это — ценности объективные, *общезначимые, хотя и относительные*. В самом деле, освобождаясь от субъективных пристрастий, искажающих оценки, всякий деятель принужден признать положительное значение здоровья всех других деятелей, благосостояния их, процветания их семьи, народа и т. п., хотя эти виды

добра психоматериального царства только относительно, т. е. связаны также и со злом. Вследствие этого общезначимость их иная, чем общезначимость абсолютных ценностей: совершенная любовь, красота, истина, нравственное добро суть *общезначимые самоценности*, тогда как *относительное добро общезначимо не как самоценность, а как нечто служебное*, как необходимый момент эволюции, подводящей к порогу выхода из зла; различные виды относительного добра могут иметь характер самоценности только для самих носителей их и тех приблизившихся к ним деятелей психоматериального царства, которые вместе с ними борются за сохранение жизни и повышение уровня ее. Таким образом, это *субъективные самоценности*.

## 5. ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

Отрицательную ценность, т. е. характер зла (в широком, а не этическом лишь значении), имеет все то, что служит препятствием к достижению абсолютной полноты бытия. Из этого, однако, не следует, будто зло, например, болезнь, эстетическое безобразие, ненависть, предательство и т. п., сами в себе безразличны и только постольку, поскольку *следствием* их является недостижение полноты бытия, они суть зло; как добро оправданно само в себе, так и зло есть нечто само в себе недостойное, заслуживающее осуждения; оно само в себе противоположно абсолютной полноте бытия как абсолютному добру.

Но в отличие от Абсолютного Добра зло не первично и не самостоятельно. Во-первых, оно существует только в тварном мире и то не в первоизданной сущности его, а первоначально, как свободный акт воли субстанциальных деятелей, и производно, как следствие этого акта. Во-вторых, злые акты воли совершаются под видом добра, так как направлены всегда на подлинную положительную ценность, однако в таком соотношении с другими ценностями и средствами для достижения ее, что добро подменяется злом: так, быть Богом есть высшая положительная ценность, но самочинное присвоение себе этого достоинства тварью есть величайшее зло. В-третьих, осуществление отрицательной ценности возможно не иначе как путем использования сил добра. Эта несамостоятельность и противоречивость отрицательных ценностей особенно заметна в сфере сатанинского зла, к рассмотрению которого мы и приступим.

Сатанинское зло есть гордыня деятеля, не терпящего превосходства Бога и других деятелей над собою, стремящегося поставить себя на место Бога и занять исключительное положение в мире, выше остальных тварей. Эта основная черта сатанинской воли выражается в различных видоизменениях, например в сатанинском честолюбии, сатанинском властолюбии, в проявлениях ненависти, зависти, жестокости и т. п. Для этой воли имеют характер самоценности такие действия и положения, которые сами по себе, а не по своим следствиям или предварительным условиям наносят ущерб другим существам. Так, например, для честолюбца с сатанинским уклоном, состязающегося с другими деятелями, конечная цель есть не просто совершенство деятельности, а именно *первенство*, победа над другими деятелями. Точно так же для жестокого

существа, для кошки, играющей пойманною мышью, или для садиста, мучения жертвы составляют то именно, в чем они утверждают свое превосходство и господство над миром.

Совсем другой характер имеет зло, вносимое в мир земным себялюбием: оно содержится не в самом том действии или положении, которое служит целью, а в его следствиях или средствах для достижения его; эти следствия рассматриваются самим деятелем, если он замечает их (что случается редко), как нежелательные, а злые средства для достижения цели — сами по себе ему не нравятся. Так, громадное большинство людей охотно отказалось бы от животной пищи, если бы удовлетворительная система беззубойного питания была выработана и народное хозяйство было приспособлено для обеспечения ее. Держа конкурсный экзамен для поступления в высшее учебное заведение, юноша нормального душевного склада сожалеет своих товарищей, не достигших цели, а не злорадствует над их неудачею.

Коротко говоря, различие между сатанински злою волею и злою волею земного себялюбия следующее: с точки зрения сатанинской воли сами злые деяния суть положительные самоценности, поскольку они *удовлетворяют гордыню*; а для земного себялюбия злые деяния имеют лишь *служебную* ценность, оставаясь сами по себе нежелательными. И тут, и там зло, причиняемое другим существам, не есть первичная цель, оно есть следствие себялюбия. В этом смысле даже и Сатана не есть существо, стремящееся к страданию других существ самому по себе<sup>1</sup>. Однако характер сатанинского себялюбия таков, что цели его с аналитической необходимостью включают в себя угнетение бытия других существ, а цели земного себялюбия синтетически необходимо связаны с поступками и положениями, угнетающими чужое бытие. Первое есть *абсолютное зло*, а второе — *зло относительное*.

Различие между этими двумя видами воли можно еще пояснить различием сатанинского и земного честолюбия. Для сатанинского честолюбия *первенство*, как победа над другими деятелями, есть *самоцель*; для земного честолюбия достижение первенства есть не самоцель, а *средство*, именно — или показатель совершенства исполняемой деятельности, или источник обеспечения себе какого-либо другого блага (например, положения в обществе, благоприятного для свободного развертывания всех жизненных деятельностей) и т. п.

Теоретически разграничить сатанинское и земное честолюбие не трудно, но практически, сталкиваясь в жизни с конкретными проявлениями человека, зачастую почти невозможно установить, с чем имеешь дело. Соревнование незаметным рядом ступеней быстро приводит к развитию зависти и ненависти, которая, согласно определению Шелера, радуется недостаткам ненавидимого и печалится, подметив в нем какое бы то ни было достоинство. Вступив на этот путь, человек идет по краю пропасти, зловеще освещаемый отблесками сатанинской злобы. Жизнь великих людей и видных исторических деятелей дает немало примеров

<sup>1</sup> См. об этом мою статью «О природе сатанинской (по Достоевскому)». Сборник статей «Ф. М. Достоевский», под ред. Долинина, 1 т., СПб., 1922. Иначе решают вопрос Шелер (стр. 369 с.), Н. Гартман (стр. 344).

такого опасного положения. Вспомним соперничество Фихте и Шеллинга<sup>1</sup>, скрытую ревность в отношениях между Л. Толстым и Достоевским<sup>2</sup>, дьявольские выходки Байрона в отношении к своей жене, обусловленные, по-видимому, тем, что она до замужества не сразу ответила на любовь Байрона к ней, изменное поведение Лермонтова в отношении к Сушковой. Те же явления мы найдем и в своей среде во всех сферах жизни. В каждом университете есть две, три пары профессоров, работающих в одной и той же области и ненавидящих друг друга всеми силами своей души; то же самое происходит в жизни артистов, политиков, церковных деятелей.

Себялюбие, как сатанинское, так и земное, есть *основное* зло, зло нравственное, осуществляющееся в разнообразных видоизменениях. Следствием его, поскольку оно ведет к относительной изолированности деятелей друг от друга, являются всевозможные другие виды зла, которые могут быть названы *производным* злом: таковы телесные страдания, болезни, смерть, душевные страдания и душевные болезни, эстетическое безобразие, неполнота истины, заблуждение и т. п.

Если мир есть создание благого Творца, во всех своих деталях осмысленное, то является вопрос, почему в нем существует зло и каков смысл различных видов зла. Ответ на этот вопрос дан мною в книге «Свобода воли» и вкратце намечен также здесь. Высшее достоинство мира, ради которого только и стоит существовать миру, именно способность творить Царство Божие, возможно не иначе как при условии *свободы* деятелей. Но свобода связана с *возможностью* не только добра, а и зла. Деятель, неправильно пользующийся своею свободою, вступивший на путь себялюбия, вносит в мир зло. Добро любви к Богу и тварям Божиим предполагает *возможность* зла себялюбия, вовсе, однако, не требуя *действительности* его. Действительность себялюбия есть, таким образом, свободное, самочинное проявление деятеля, никем не вынужденная вина его, грех, влекущий за собою, как естественное и должное следствие, изолированность его со всеми возникающими отсюда видами производного зла — скудостью жизни, болезнями, смертью, эстетическим безобразием и т. п.

Основное зло, зло эгоистического себялюбия, есть *свободный* акт деятеля, ведущий к своего рода антипреображению его; следовательно, зло не есть только *недостаток* добра, только неполнота его, т. е. небытие. Зло есть некоторый особый вид содержания бытия — некоторое *esse*, о котором приходится сказать, что оно — *male esse* в отличие от *bene esse*. Однако оно появляется на свет не иначе как путем неправильного использования великого добра, именно свободной творческой силы, и притом в погоне за величайшею положительною ценностью, именно обожением, однако на неправильном пути. Следовательно это *male esse* никогда не может быть насквозь злом: оно всегда содержит в себе хоть какие-нибудь остатки положительных ценностей. Прав бл. Августин, утверждающий, что добро не может быть вычерпано до конца ни в чем сущем, так как тогда само существование прекратилось бы.

<sup>1</sup> См. Куно Фишер. История новой философии, т. VI. Шеллинг,

<sup>2</sup> См. А. Л. Бем. «Толстой в оценке Достоевского». Научные Труды Русского Народного Университета, т. II \*.

Доброе бытие может быть насквозь добрым, тогда как злое бытие не может быть насквозь злым.

Высокая осмысленность мира обнаруживается в том, что все виды зла непосредственно затрагивают только тех деятелей, которые сами запятнаны тою же виною себялюбия и обрекли себя на жизнь в царстве психоматериального бытия. В самом деле, деятели Царства Божия неуязвимы даже и для Сатаны: их единодушие исключает возможность распада их связи, т. е. смерти; их преображенное тело, не проявляющее сил отталкивания, не может быть поэтому подвергнуто никакому насилию путем толчка; душевные страдания униженной гордости, честолюбия, властолюбия и т. п. для них не существуют, так как они свободны от этих страстей. Даже и любовное соучастие в нашей жизни не может создать в царстве Духа земных печалей и огорчений. Положение членов царства Духа подобно состоянию врача, оказывающего деятельную помощь больному, знающего могущество своей науки и искусства, и притом такого врача, который обладал бы чудесным ведением путей Божиих, открывающим ему смысл земных страданий и несомненность конечной победы добра.

Неземное спокойствие Сикстинской Мадонны Рафаэля есть не «ультра-аристократическое равнодушие к страданиям и нуждам нашего мира», как показалось Белинскому<sup>1</sup>, а совершенная чистота твердо полагающейся на Бога сестры милосердия, которая, не заражаясь страхами и горячечным бредом больного, одним прикосновением своей прохладной нежной руки ко лбу его вносит покой и удовлетворение в его душу и тело.

Соотношение всех существ и всех событий, образующее *единый* мир, объясняется тем, что во главе мира стоит Мировой Дух, субстанциальный деятель, координирующий все деятельности всех существ, ни от кого не обособляющийся, следовательно, принадлежащий к составу Царства Божия. Дух может быть источником только такого целого, только такой системы, все части которой ведут к осуществлению цели, подлинно всеобъемлющей, непреходящей, неотменимой, абсолютной. Цель эта, как и подобает Духу, может заключаться лишь в том, чтобы весь строй мира и всякое событие в нем служили побуждением к развитию *духовности* в особях душевно-материального царства и, следовательно, воспитывали бы их *для воссоединения с Царством Божиим*. Итак, включенность каждого события во всеобъемлющую мировую связь, дающая самые неожиданные и наиболее прихотливые с точки зрения особи сочетания, не только не есть слепой случай, но именно она таит в себе глубочайший смысл, обладая характером нравственной необходимости. Отсюда получается мир, в котором каждое «великое мировое событие приспособлено к судьбе многих тысяч существ, для каждого по-своему» и «токи жизни всех людей в их взаимном переплетении должны иметь между собою столько согласия и гармонии, сколько композитор придает гармонии множеству голосов симфонии, по-видимому, перебивающих друг друга»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. П. В. Анненков. Литературные воспоминания, стр. 563, изд. «Academia», 1928.

<sup>2</sup> Шопенгауэр. Parerga und Paralipomena, т. 1 \*. См. мою книгу «Мир как органическое целое», стр. 142 с.

В этом осмысленном целом всякое зло, болезненно задевая те существа, которые и сами вносят зло в мир, служит для них или наказанием, или предостережением, или побуждением к раскаянию и т. п. В этом смысле даже и зло имеет служебную положительную ценность: в царстве злых существ оно используется как средство для исцеления их от зла.

## 6. СЛУЖЕБНЫЕ ЦЕННОСТИ

В нашем психоматериальном царстве есть бесчисленное множество действий, событий, содержаний бытия, имеющих характер *только средства* для осуществления какой-либо положительной ценности: подметание комнаты, выведение жирного пятна из платья бензином, ежедневные поездки в трамвае на место работы, заполнение анкеты для получения паспорта и т. п., и т. п., все это — служебные ценности. Они возможны только в царстве бытия, где есть распады и обеднения жизни: это действия и содержания бытия, имеющие внутреннее отношение не ко всей сложной системе жизни, а к одному какому-либо ограниченному элементу ее; они повторимы и заменимы, они ценятся не за свое относительно-индивидуальное содержание, а лишь за связь с целью, мыслимой в отвлеченном понятии. Чем больше в поведении какого-либо существа действий, имеющих характер только средств, чем чаще они повторяются, тем больше тонус жизни такого существа падает, тем больше в ней скучных полос.

По мере развития культуры человек все чаще ставит цели, достижение которых требует предварительного осуществления длинной цепи средств. Из этого не следует, будто развитие культуры неизбежно должно сопровождаться понижением тонуса жизни. Искусство жизни состоит в таком усложнении интересов и в таком углублении органичности ее, что средства перестают быть только средствами и хоть какую-нибудь стороною своею содержат в себе также самоцели или, по крайней мере, насквозь пронизаны и заманчиво освещены тою самоцелью, ради которой они осуществляются. Так, ученый, готовящийся несколько лет к трудной экспедиции, дальновидный политик, вроде Бисмарка, кипуче деятельный реформатор, как Петр Великий, может осуществлять средства для отдаленной цели с увлечением, находя в каждом из них какую-либо самоцель или, по крайней мере, отблеск той отдаленной самоцели.

## 7. ДРАМАТИЗМ НОРМАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ

В психоматериальном царстве даже и в процессе нормальной эволюции большая часть деятельностей направлена на осуществление относительного добра: сохранение и развитие мое, моей семьи, моего народа, человечества как психоматериальных (а не духовных) целых есть добро для этих существ, связанное так или иначе со злом для других существ. Поэтому, чем более высокой ступени освобождения от эгоистической замкнутости в себе достиг деятель, чем более чуток он ко всякому внесению зла в мир, тем чаще положение его оказывается драматическим.

Даже и абсолютные ценности в условиях психоматериального бытия зачастую требуют для обеспечения доступа к ним, для сохранения условий пользования ими таких действий, которыми разрушаются относительные ценности, дорогие и самоценные для тех или иных субъектов. Заговорщики, совершившие убийство Павла I, гениальные реформаторы, вроде Петра Великого, разрушающие старые формы жизни, участники гражданских войн во время великих революций, борющиеся за абсолютные ценности, переживают тяжелую драму, внося в мир зло в борьбе за добро.

Уход в монастырь не есть радикальное освобождение от зла, неизбежного в царстве психоматериального бытия; жизнь в тихой обители, даже в затворе только уменьшает количество и разнообразие проявлений зла, но не устраняет их окончательно.

Можно попытаться успокоить свою совесть путем отрицания христианского идеала абсолютного добра, путем учения, утверждающего, что абсолютно неотменимые законы бытия обуславливают формы жизни, в которых неизбежна относительность добра, т. е. неустранима связь добра со злом. Такое оправдание себя есть дьявольский соблазн. В действительности абсолютное добро осуществимо, и в Царстве Божием оно осуществлено, но мы отпали от него и создали такую сферу бытия, которая «лежит во зле» и без преобразования не может вместить в себе чистое добро. Смело посмотреть в глаза этой правде, не скрывая от себя примеси зла и несовершенства, присущей даже самым великим героическим подвигам в царстве психоматериального бытия, можно только на почве христианского мировоззрения: только оно указывает путь к идеальному царству бытия, где совершенная свобода от зла достигается не угашением жизни, как это проповедует буддизм, а, наоборот, обретением полноты жизни, и не уничтожением индивидуальных своеобразий, а всеобъемлющим раскрытием их.

Видение зла, пронизывающего все проявления жизни в психоматериальном царстве, не приведет нас к унынию и к неверию в благость Творца мира, не приведет к «бунту» Ивана Карамазова и к возвращению «билета», если мы отдадим себе отчет в том, что абсолютные ценности не разрушимы никакими внешними силами. Царство Божие, как уже выяснено, не подпадает ударам даже и сатанинской злобы. И даже в нашем психоматериальном царстве разрушается, умирает и отпадает в прошлое не абсолютно ценное бытие, а только те стороны и проявления его, которые несовершенны и потому рано или поздно должны погибнуть, чтобы не мешать более совершенному осуществлению абсолютно ценного ядра, заложенного в основе их. Любовь Агнес (в «Бранде» Ибсена) к ребенку ее Альфу не исчезает вместе с его смертью: подлинная личная любовь есть онтологическое срастание одного индивидуального сверхвременного и сверхпространственного существа с другим, неуничтожимое тем глубоким изменением тела, которое называется смертью. Смерть одного из любящих может даже повысить качество общения с ним: оно начинает совершаться как бы непосредственно в сердце оставшегося в живых. И. В. Киреевский говорит об умершем духовно близком человеке: «Наше сердце становится местом, где он



пребывает, не мысленно, а существенно сопроницаясь с ним»<sup>1</sup>. И неувидительно: наши грубые непроницаемые тела содействуют, правда, *внешнему* общению, но препятствуют установлению более глубоких *внутренних* связей. Сочетание любящего с любимым, особенно в органическом единстве семьи, определяет дальнейшую судьбу обоих лиц непрерывно вплоть до приобщения их к Царству Божию, где личная любовь впервые получает окончательное осуществление: абсолютная любовь к одному существу, вследствие идеальной связи всех индивидуальностей, включает в себя потенциально любовь ко всем остальным существам и потому может быть реализована во всей чистоте, без умаляющих ее эгоистических пристрастий, только в Царстве Божием.

Так же, как любовь, неразрушима красота и подлинное переживание ее хотя бы и в том виде, как оно доступно нам в психоматериальном царстве. Вспомним, как Оленин («Казачьи» Толстого), подъезжая к Кавказу, в первый раз увидел снеговую цепь его во всем ее величии. «Рано утром он проснулся от свежести в своей перекладной и равнодушно взглянул направо. Утро было совершенно ясное. Вдруг он увидал — в шагах двадцати от себя, как ему показалось в первую минуту, — чисто-белые громады с их нежными очертаниями и причудливую, отчетливую, воздушную линию их вершин и далекого неба. И когда он понял всю даль между ним и горами и небом, всю громадность гор, и когда почувствовалась ему вся бесконечность этой красоты, он испугался, что это призрак, сон. Он встряхнулся, чтобы проснуться. Горы были все те же.

— Что это? Что это такое? — спросил он у ямщика.

— А горы, — отвечал равнодушно козак.

— И я тоже давно на них смотрю, — сказал Ванюша. — Вот хорошо. Дома не поверят.

На быстром движении тройки по ровной дороге горы, казалось, бежали по горизонту, блестя на восходящем солнце своими розоватыми вершинами. Сначала горы только удивили Оленина, потом обрадовали; но потом, больше и больше вглядываясь в эту не из других черных гор, но прямо из степи вырастающую и убегающую цепь снеговых гор, он мало-помалу начал вникать в эту красоту и *почувствовал* горы. С этой минуты все, что только он видел, все, что он думал, все, что он чувствовал, получало для него новый, строго величавый характер гор. Все московские воспоминания, стыд и раскаяние, все пошлые мечты о Кавказе, все исчезли и не возвращались более. «Теперь началось», — как будто сказал ему какой-то торжественный голос. И дорога, и вдали видневшаяся черта Терека, и станицы, и народ — все это ему казалось теперь уже не шуткой. Взглянет на небо — и вспомнит горы. Взглянет на себя, на Ванюшу — и опять горы. Вот едут два казака верхом, и ружья в чехлах равномерно поматываются у них за спинами, и лошади их перемещиваются гнедыми и серыми ногами; а горы... За Терекон виден дым в ауле; а горы... Солнце всходит и блещет на виднеющемся из-за камыша Терекон; а горы... Из станицы едет арба, женщины ходят, красивые женщины, молодые, а горы...

<sup>1</sup> Собр. соч., изд. Гершензона, II, 290.

Абреки рыскают в степи, и я еду, их не боюсь, у меня ружье и сила, и молодость; а горы...»<sup>1</sup>

Красота снеговых гор, их величие, гармония и девственная чистота есть только *символ* абсолютной красоты, абсолютного величия и чистоты; поэтому сами горы не вечны и не должны быть вечными, но выражаемая ими красота вечна. и переживание ее навсегда сохраняется в душе, конечно, не в своей психоматериальной конкретности, которая, на деле, есть не конкретность, а разорванная абстрактность, но в своем *значении*, которое, как обертон, продолжает петь в душе, на все налагая новый отпечаток торжественности и величавости и неизменно поддерживая, хотя бы в подсознательной или сверхсознательной сфере, Эрос к красоте.

Неизгладимый след, остающийся в душе от переживания абсолютных ценностей, никогда не позволит деятелю, отклонившемуся от нормального пути развития, удовлетвориться своим состоянием; он всегда будет терзаться противоречием между своим поведением, исполненным зла, и эросом чистого добра, полуоткрывшегося ему в земных переживаниях абсолютных ценностей. Рано или поздно это противоречие выведет заблудшихся из тупика, побудит их оставить «скучные песни земли», и даже Сатана, истерзанный своею двойственностью и лживостью, может быть, разочаруется в мрачном величии ада<sup>2</sup>.

Зло возникает в психоматериальном царстве не только при осуществлении относительных ценностей, но даже и в связи с попытками воплощения абсолютных ценностей. Есть, однако, глубокое различие между этими двумя случаями появления зла. Относительное добро по самой своей природе таково, что связано со злом для каких-либо существ. Наоборот, абсолютное добро по самой своей природе есть добро для всех, и если в условиях психоматериального бытия оно может оказаться связанным со злом для некоторых деятелей, то это зло возникает из самой несовершенной природы этих деятелей или из несовершенства воплощения абсолютной ценности. В самом деле, даже такая деятельность, как исполнение какой-либо из величайших симфоний Бетховена, может оказаться мучением для ученого в соседней квартире, которому она мешает сосредоточиться на важной и трудной работе; точно так же она может быть неприятна и ничем не занятому лицу, если оно лишено восприятия музыки и слышит только беспорядочный набор звуков, не улавливая прекрасного целого. В обоих этих случаях зло возникает не из природы прекрасной музыки, а из ограниченной сущности самих страдающих лиц, виновных в своей ограниченности. Правда, возможен и третий случай: исполнение даже и прекрасного музыкального произведения хотя бы и лучшими виртуозами не может быть абсолютно совершен-

<sup>1</sup> Л. Толстой. Казаки, гл. III.

<sup>2</sup> Иоанн Скот Эриугена говорит, ссылаясь на св. Григория Богослова, что злоба ограничена, и потому, исчерпав ее до предела, грешник рано или поздно повернет на путь добра, так что в конце концов ни в ком не останется зла (De divisione naturae, кн. V, 26). Эта надежда на всеобщее спасение может быть обоснована не на теории законсообразной эволюции, а на ожидании *свободного* обращения к добру существ, испытавших гнусность зла и осудивших свое поведение.

ным в психоматериальном царстве бытия: досадные скрипы, хрипы и шумы неизбежно примешиваются к нему и терзают чувствительное ухо. В этом случае зло возникает не из природы абсолютной ценности, но также и не из ограниченной природы страдающего существа, а из несовершенства исполнителей и средств исполнения.

Учение о том, что абсолютные ценности неразрушимы и что природа абсолютной ценности сама по себе никогда не рождает зла, может привести непрощеных «благодетелей» человечества, людей с революционной натурой к убеждению, что они имеют право сметать с пути без зазрения совести все препятствия ради отстаиваемых ими абсолютных ценностей (на деле они борются обыкновенно не за абсолютные, а за относительные ценности, ложно абсолютируя их). Конечно, такая мысль есть дьявольский соблазн. Хотя разрушению подвергаются только относительные положительные ценности и процесс нормальной эволюции невозможен без такого разрушения, все же чуткая совесть запрещает многие виды таких разрушений или, допуская некоторые из них, переживает их как драму. Рассматривать подробнее этот вопрос мы здесь не будем, так как он подлежит исследованию в системе этики, а не в общем учении о ценностях<sup>1</sup>.

## 8. МНИМЫЕ ДОВОДЫ В ПОЛЬЗУ РЕЛЯТИВИЗМА

Многие условия содействуют распространенности релятивистического учения о ценностях, т. е. учения, согласно которому все ценности относительны. Прежде всего следует иметь в виду, как это уже было разъяснено, что неорганическое миропонимание необходимо приводит к релятивистической аксиологии. Но этого мало, и опыт услужливо подсовывает множество фактов, которые кажутся убедительно подтверждающими этот вывод из неорганического миропонимания. В самом деле, в царстве психоматериального бытия действительно громадное большинство деятельностей и содержаний бытия принадлежит к области относительного добра, т. е. необходимо связано со злом. Мало того, сами абсолютные ценности суть лишь предмет стремления (а также созерцания и веры) для деятелей психоматериального царства без возможности абсолютного воплощения их, которое достижимо лишь в Царстве Божиим. Попытки осуществления абсолютных ценностей в психоматериальном царстве связаны со злом; кто не усматривает, что это зло возникает не из природы самой абсолютной ценности, а из несовершенства воплощения ее или из несовершенства использования ее, тот приходит к ложному выводу, будто абсолютные ценности вовсе не существуют.

Наконец, есть еще одно важное обстоятельство, дающее повод к релятивизму: следует различать, как это разъяснено *М. Шелером*, нормы поведения и соответствующие им *ценности* и отдавать себе отчет в том, что одна и та же ценность может в различных условиях быть источником различных, даже иногда противоположных норм. Так, например, поло-

---

<sup>1</sup> О неизбежном трагизме греховной жизни см. *Б. Вышеславцев*. Сердце в христианской и индийской мистике. УМСА-press. Париж, 1929.

жение «собственная ценность личности равна ценности другой личности» может дать начало в различных условиях двум противоположным нормам: «заботиться о других» и «заботиться о себе»<sup>1</sup>.

## 9. РАНГИ ЦЕННОСТЕЙ

Из определений, данных выше, и изложенных в связи с ними учений следует, что положительные ценности не равны друг другу: между ними есть различия: различия ранга, различия достоинства. Прежде всего, очевидно, что служебные ценности ниже самоценностей; далее, среди самоценностей абсолютные самоценности стоят выше относительных самоценностей. Далее, в каждой из этих групп есть свои различия по рангу: среди абсолютных самоценностей всеобъемлющие стоят выше частичных; между всеобъемлющими ценностями первичные ценности — Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой — стоят выше тварных ценностей.

Среди относительных ценностей ранги определяются, между прочим, ступенями нормальной эволюции; так, например, у нас на земле ценности биологические в общем выше ценностей неорганической природы, ценности социального процесса выше ценностей биологических. Попытку расположить ценности в ряды по рангам можно было бы осуществить не иначе, как имея обстоятельно разработанное учение о системе ценностей вроде такой законченной таблицы их, какую дал *Мюнстерберг* в своей «*Philosophie der Werte*».

Не собираясь разрабатывать такую систему, я ограничиваюсь также и в учении о рангах только защитой этого понятия. Многие стороны его выяснены *М. Шелером* в его «*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*», *Н. Гартманом* в его «*Этике*» и *В. Штерном* в его «*Wertphilosophie*».

*Гейде* отвергает вовсе различие ценностей по рангам. Всякая ценность, говорит он, может иметь различные степени: я могу предпочесть поездку для здорового отдыха маленькому нравственному акту, могу предпочесть приятность прогулки ничтожной эстетической ценности театрального спектакля и т. п.<sup>2</sup> Примеры, приводимые *Гейде*, на деле вовсе не обязывают отказаться от учения о ранге ценностей, т. е. различии их по внутреннему достоинству. Они показывают лишь, что при выборе между несколькими ценностями приходится в условиях психоматериального бытия руководствоваться не только рангом, но и другими свойствами их, например, тем, что несуществление какой-либо низшей положительной ценности (скажем, сытости) ведет за собою появление разрушительных отрицательных ценностей (болезни, смерти и т. п.)<sup>3</sup>. Отсюда следует, что предпочтение ценности должно определяться ее рангом лишь при равенстве прочих оснований.

<sup>1</sup> *M. Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, стр. 219 с.; см. также другие соображения Шелера против этического релятивизма и скептицизма, стр. 306—320.

<sup>2</sup> *Heyde. Wert*, 186 с.

<sup>3</sup> См. учение *Н. Гартмана* о наличии двух законов предпочтения: о предпочтении ценности в зависимости от ее высоты и предпочтении ценности в зависимости от ее силы, разумея под словом «сила ценности» тягость *Unwert'a* \*, возникающего при неисполнении ее (*Ethik*, стр. 553).

# Глава четвертая

## СУБЪЕКТИВНО-ПСИХИЧЕСКОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ

### 1. ЦЕННОСТЬ И ЧУВСТВО ЦЕННОСТИ

Ценности вступают в сознание субъекта не иначе, как посредством чувств субъекта, интенционально направленных на них. В связи с чувством субъекта они становятся ценностями, *переживаемыми* им. Даже в предсознании субъекта они связаны уже с положительным или отрицательным предчувством. Так, в общении с людьми нравственная чистота юноши, нежность девушки, мужество, надежность, сила мужчины, задор бретера, мрачность меланхолика, суровость «инквизитора» обыкновенно даны нам не просто теоретически, как бытие, служащее предметом наблюдения, но еще и переживаются, как ценности, как нечто достойное быть или не быть, как нечто приемлемое или неприемлемое, в связи с бесконечно разнообразными чувствами, для обозначения которых у нас в большинстве случаев нет специальных слов, так что приходится обыкновенно называть их описательно, через указание предмета их: чувство чистоты, чувство нежности и т. п. Иногда эти чувства наблюдателя похожи на чувства, в которых само наблюдаемое лицо переживает свои проявления и качества; таково, например, чувство нежности. Иногда они отличны от чувств наблюдаемого лица: например, чувство доверия у того, кто полагается в каком-либо деле на своего товарища, и чувство устойчивости настроения и воли у самого этого товарища.

Такое же богатство чувств дает нам и общение с природою. Восприятие пейзажа в целом, восприятие каждого отдельного цвета, звука, запаха, вкуса, восприятие сочетаний их — все окутано в сознании переживанием разнообразных чувств. Точно так же все душевные и духовные деятельности человека, а также биологические функции пропитаны положительными или отрицательными чувствами. Удовольствие и неудовольствие суть наиболее распространенные, но и наиболее элементарные чувства; прелесть жизни и полнота ее переживаются не столько в простом чувстве удовольствия, сколько в упомянутых выше бесконечно разнообразных и сложных чувствах.

Нельзя не согласиться с Шелером, что чувство есть особый вид сознавания, в котором даны ценности. Шелер называет свое учение «эмоциональным интуитивизмом», обозначая этим термином непосредственную данность трансубъективных ценностей в чувстве субъекта<sup>1</sup>. В отличие от Шелера, однако, придерживаясь своей онтологической идеал-реалистической аксиологии, согласно которой само бытие в его значении для полноты жизни есть ценность, мы полагаем, что слова «восхитительный», «возвышенный», «красивый» или «благородный», «пошлый», «мужественный», «трусливый» (см. Шелер, стр. 8 с.) обозначают, когда мы выражаем ими свое переживание предмета, следующий сложный факт сознания, имеющий субъективную и трансубъективную

<sup>1</sup> Der Formalismus in der Ethik... стр. XI, 64 с., 261—263.

стороны: субъективная сторона состоит в том, что наблюдатель переживает свое субъективное «чувство восхитительности», «чувство возвышенности», «чувство красоты», «чувство благородства, мужества» и т. п., а трансубъективная сторона есть сознаваемый предмет внешнего мира с его красками, звуками, деятельностями в той их целостности, которая придает им специфическое достоинство и специфическое значение для полноты бытия, переживаемое наблюдателем в «чувстве восхитительности», «чувстве благородства» и т. п.

Перечисленные сознания и переживания еще не суть знание; они имеют первенствующее *практическое* значение как возможные руководители нашего поведения. Но для того чтобы они получили *теоретическое* значение, т. е. стали знанием, необходимы еще интенциональные познавательные акты наблюдателя, направленные и на внешний предмет и на чувства, которыми он одет в сознании; эти акты суть различение, отвлечение, обсуждение и т. п.; в результате их является *суждение оценки, знание о ценности*.

Для большинства поступков достаточно сознания или даже подсознательного переживания ценностей и вовсе не требуется опознание их, но на известной ступени развития познавательная деятельность, направленная на ценности, полезна для выработки последовательной системы поведения. Разграничивая, таким образом, практическое переживание ценностей чувством и теоретическое различение их знанием, мы можем принять эмоциональный интуитивизм Шелера для практической сферы и в то же время, говоря о *познавании* ценностей, утверждать, что оно осуществляется посредством такой же *теоретической интуиции*, как и все остальные знания <sup>1</sup>.

Поэтому, вместе с Гейде, мы можем сказать, что оценка есть не особое знание, а знание об особом предмете (стр. 155) <sup>2</sup>.

## 2. ЦЕННОСТЬ И ВОЛЯ

Положительно или отрицательно ценное состояние, переживаемое реально или предвосхищаемое (в представлении, суждении и т. п.), если оно находится в нашей власти, сопровождается стремлением удержать или удалить его, осуществить или предотвратить. Сами ценности не содержат в себе никакой силы, которая могла бы причинить, творчески породить стремления субъекта и его деятельности; динамический момент стремления и деятельности принадлежит самому субъекту, самому субстанциональному деятелю и никому больше (вернее «ничему», так как слова «кто» и «никто» могут быть относимы только к субстанциональным деятелям). Иллюзия, будто сама ценность есть сила <sup>3</sup>, возникает потому, что субстанциональный деятель есть не оторванный от

<sup>1</sup> См. об интуитивизме в гносеологии введение в мою «Логику».

<sup>2</sup> См. также учение Н. Гартмана в его «Ethik» (1-е изд.) о том, что познавание ценностей есть *теоретическая* деятельность не в меньшей степени, чем знание о пространстве, стр. 135.

<sup>3</sup> Н. Гартман, например, говорит, что ценность есть сила, благодаря которой бытие теряет равновесие и устремляется за пределы себя самого, *tendiert über sich hinaus*, стр. 172. См., однако, стр. 701, где Н. Гартман говорит, что ценности не имеют силы, что сила принадлежит человеческой воле.

своих переживаний абстрактный носитель силы, а конкретное индивидуальное целое, проникнутое основным стремлением к абсолютной полноте бытия. Поэтому все, что относится к этой цели, как момент ее, как средство или как противодействие ей, не оставляет его равнодушным и становится переживанием его, заряженным силою; однако, мысленно различая переживания деятеля во времени и самого сверхвременного деятеля, легко усмотреть, что сила, необходимая для поступка, исходит не из переживания ценности, а из самого «я»; поэтому «я» остается или может остаться господином поступка.

Правда, в психоматериальном царстве в громадном большинстве случаев «я» низводит себя в рабское состояние, поскольку оно удовлетворяется шаблонным типом поведения, удовлетворением своих страстей, лени и т. п., однако внимательное наблюдение открывает, что все же это лишь относительное рабство, все же формальная (правда, не положительная материальная) свобода сохраняется, т. е. источник действия содержится в самом суверенном сверхвременном «я», а вовсе не детерминируется неотменимо временными переживаниями его<sup>1</sup>.

Осуществление стремления есть волевой акт. Термину «волевой акт» мы придаем здесь чрезвычайно широкое значение, именно называем им всякое действие, имеющее целестремительный характер, независимо от того, имеет ли лежащее в его основе стремление психический или психидный характер. Поэтому мы можем утверждать, что не только вся жизнь человека, но и жизнь всех субстанциальных деятелей во вселенной может быть разложена на отрезки, состоящие из волевых актов или, по крайней мере, начальных звеньев их. Таким образом, *волюнтаризм* есть учение, пригодное не только для разработки системы психологии, но и для понимания всех процессов в мире<sup>2</sup>.

Согласно этому учению весь мировой процесс имеет телеологический характер, конечно, не в смысле телеологического детерминизма, т. е. целесообразного предопределения, а в смысле *свободной целестремительной активности*. Возражения Н. Гартмана против мировой телеологии, между прочим, утверждение его, что мировая телеология отняла бы у человека силу детерминировать что бы то ни было, так как и без него все наперед было бы предопределено<sup>3</sup>, неубедительны, так как при обсуждении этого вопроса он имеет в виду только две возможности — телеологический детерминизм и причинный детерминизм, упуская из виду третью возможность — свободную целестремительность, т. е. индетерминистическую телеологию, при которой возможна постановка ложных целей, неудачные попытки, пробы, попадания в тупик, возвраты на прежние позиции для новых попыток и т. п.

В составе ценностей нет принудительной силы, нет также и актуаль-

<sup>1</sup> См. об этом мою книгу «Свобода воли».

<sup>2</sup> О волюнтаризме в психологии см. мою книгу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма». В ней начальное звено действия, стремление, рассматривается, как предвосхищение цели, связанное только с чувством удовольствия или неудовольствия; поправка, вносимая мною теперь в это учение, состоит в указании на то, что рядом с этими чувствами нужно поставить еще бесчисленное множество других чувств (см. гл. VI «Удовольствие и страдание», 2. «Связь между удовольствием и стремлением», 2-е изд., стр. 162—174).

<sup>3</sup> N. Hartmann. Ethik, 1-е изд., стр. 184 с.

ного долженствования <sup>1</sup>, но абсолютные самоценности обладают внутренним достоинством, и потому, любя их, мы сознаем, что наша любовь внутренне оправдана. Отличие этого учения от учения Ф. Brentano состоит в следующем: первичный критерий добра мы находим не в этой внутренней оправданной любви, а в самом объективном внутреннем достоинстве любимого предмета <sup>2</sup>.

Всякому субъекту присущи: 1) *стремление* к абсолютной полноте бытия и 2) индивидуальная *нормативная* идея, определяющая возможное своеобразное участие его в царстве абсолютного осуществления абсолютных ценностей. Отсюда понятно, что абсолютные ценности *непосредственно сознаются* (представители трансцендентального идеализма сказали бы «a priori сознаются»), как нечто заслуживающее любви и осуществления; это непосредственное сознание есть основной момент совести <sup>3</sup>.

В случае столкновения различных ценностей, сплошь и рядом происходящего в психоматериальном царстве, предпочтение и осуществление той ценности, которая лежит на пути нормальной эволюции, ведущей к порогу Царства Божия, переживается как должное и может быть иногда выражено в нормах (в суждениях, нормирующих поведение). Реальному переживанию долженствования соответствует в идеальном единстве воли и ценности идеальный момент, *идеальное долженствование*, необходимо связанное с эйдетической структурой воли, руководимой нормативной идеею индивидуального участия в абсолютной полноте бытия. Это тот момент, который Н. Гартман называет *ideales seinsollen\*\** (стр. 155).

Если перводанная сущность деятеля снабжает его столь существенными средствами для избрания правильного пути, как совесть и способность переживать долженствование, то, казалось бы, он застрахован от ошибок. Между тем фактически в царстве психоматериального бытия наше поведение изобилует ошибками и ложными шагами. Как это понять? В ответ на это недоумение напомним, что воля деятеля свободна; нормативная идея, совесть, сознание долга, чувство ценности не вынуждают у деятеля его поступков, не причиняют его поведения; сверхпространственный и сверхвременной деятель сам от себя проявляет свою творческую силу в том или ином направлении, *опираясь* на все свои способности и временные переживания, но *не подчиняясь* им; к тому же у них и нет силы действия, чтобы творить новые события и производить перемены в деятеле. Имея перед собою для первичного акта выбора две ценности — высочайшую ценность бытия Бога и низшую в сравнении с самим Богом ценность тварного активного участия в Божественной полноте бытия на основании самозабвенной любви к Богу и преклонения перед Его совершенством, свободный деятель может предпочесть высочайшую ценность и захотеть быть Богом. Такое избрание есть предпочтение ценности своего «я» ценности Бога, оно создает

<sup>1</sup> См. об этом: *Мюнстерберг* (возражение Риккерт), стр. 51—57; *Шелер*, стр. 210; *Гейде*, 74; *Н. Гартман*, 156.

<sup>2</sup> Учение Brentano см. в его «*Vom Ursprung der sittlichen Erkenntniss*». *Philos. Bibl.* V. 55 \*.

<sup>3</sup> См. *N. Hartmann. Ethik*, стр. 121.



эмпирический характер себялюбия, именно более или менее устойчивой любви к себе, большей, чем к Богу. Выше были уже различены два вида этого себялюбия: гордыня, вступающая в состязание с Богом, не терпящая Его превосходства и стремящаяся низвергнуть Его; себялюбие, стремящееся обладать всеми благами, но не состязающееся с Богом, способное даже признать превосходство и совершенство Бога, способное даже полюбить Бога и твари Его, однако отдавая предпочтение себе. Первое себялюбие — сатанинское, второе себялюбие — земное, присущее психоматериальному бытию.

Возможно, что углубленное исследование сатанинского бытия заставило бы различить не два царства мирового бытия, рассмотренные мною в книге «Мир как органическое целое», — Царство Божие и психоматериальное царство, а три, прибавив к первым двум царство адского бытия.

Мысль, что есть существа, завидующие превосходству Бога и вступающие с Ним в состязание, кажется курьезною небылицею обыкновенному человеческому сознанию. Между тем это явление вовсе не так редко встречается. Однажды мне пришлось беседовать с молодым поэтом, который отрицал бытие Бога. Следя за логическою бессвязностью его аргументации и эмоциональною основою ее, я решился сказать ему, что его отрицание Бога, по-видимому, обусловлено не доводами разума, а гордынею, не желающею допустить бытия существа недостижимо совершенного. Годы через два я получил от своего собеседника письмо, в котором он сообщал мне, что я был прав и что он изменил свои взгляды. Защитник необуддизма японец Сузуки в своей книге «Очерки махаянского буддизма» говорит: «Если буддизм назовут религиею без Бога и без души или просто атеизмом, последователи его не станут возражать против такого определения», так как «понятие о высшем существе, стоящем выше своих созданий и произвольно вмешивающемся в человеческие дела, представляется крайне оскорбительным для буддистов» (стр. 31. Lond., 1907). Среди сторонников пантеизма, среди проповедников самоискупления, самоспасения, несовместимости, нравственности и религиозной веры в искупление Богом есть немало людей, в глубине души которых гнездится гордое нежелание допустить бытие существа, стоящего бесконечно выше, чем их «я».

Совесть и сознание долженствования или хотя бы только инстинктивное переживание его осуждают оба вида отпадения от Бога; достигаемые на этих ложных путях блага оказываются ничтожными обрывками бытия вместо абсолютной полноты его и потому не дают полного удовлетворения, однако угрызения совести и другие страдания опять-таки не уничтожают свободы деятелей и не определяют однозначно им поведение: одни отвечают на эти страдания вступлением на путь сатанинской эволюции, т. е. еще большим озлоблением против добра и изощрением своей противящейся Богу деятельности, а другие ищут путей нормальной эволюции. Их приходится действительно искать, и притом с величайшим трудом. В самом деле, отпадение от Бога и Царства Божия есть так сказать, антипреображение деятеля. Земное себялюбие ведет деятеля, как уже было рассмотрено выше, к относительной изоляции его от всех деятелей, к предоставленности его только

своим силам; спайка его с остальным бытием остается лишь в форме отвлеченного единосущия, предсознания и предчувства. Руководясь себялюбием, деятель не участвует в чужом бытии самоотверженным переживанием его, он выхватывает из него только ничтожные обрывки, годные для себялюбивого использования, и, только их выделив из предсознания, включает в состав того, чем он живет. Он живет, таким образом, в своем особом мире, представляющем собою выборку из состава вселенской действительности. Создав себе относительно непроницаемое тело, усиливающее своими акциями и реакциями связь с одними сторонами мира и обособление от других влияний его, субъект еще более усугубляет своеобразие своей среды, отличной от среды других существ. Обладая вследствие своей изоляции слабыми творческими силами и создав условия, ведущие к несовместимости многих ценностей друг с другом, он, с одной стороны, страдает от бедности своей жизни, но, с другой стороны, ею же и спасается от непосильных для него в его упадочном состоянии задач. Он живет не всеми ценностями, а только более или менее узко очерченным кругом их; для него характерна узость сознания ценностей (*Enge des Wertbewusstseins*), прекрасно обрисованная Н. Гартманом в его «Этике». В его маленьком мире, составленном из обрывков вселенной, перспектива для правильной оценки нарушена: одни элементы переживаются в связи с могучими телесными реакциями и страстями, а другие оттеснены на задний план, одним приписывается преувеличенная ценность, другим — неправомерно умаленная. Если прибавить сюда еще упадок интеллекта, поскольку он обусловлен слабостью сил относительно изолированного субъекта, несовершенное опознание объектов, неполноту выводов и предвидения следствий, обилие ошибок знания, то отсюда станет еще яснее, что деятель психоматериального царства обречен на то, чтобы совершать множество ошибок в оценке предметов и ошибок при предпочтении одной ценности другим<sup>1</sup>.

В условиях разорванного бытия ни *совесть* у сравнительно высоко развитых существ, ни *инстинкт* на первичных ступенях бытия не гарантируют от ошибок. К этим основным руководителям должен прибавиться еще *опыт* для того, чтобы найти путь нормальной эволюции. Отсюда ясно, что чистой линии нормальной эволюции в действительном бытии быть не может: пробы, отклонения от правильного пути, попадания в тупики, искание выхода из них неизбежны в фактической эволюции.

Если принять во внимание, что относительное добро по самой природе своей связано со злом и даже абсолютное добро в условиях психоматериального царства сопутствуется злом (хотя и не вытекающим из самой природы абсолютного добра), то печальная картина жизни существ, обрекших себя на пребывание в психоматериальном царстве, обрисовывается перед нами еще отчетливее: всякий предмет (поступок, вещь, существо) вызывает неизбежно *амбивалентную* (термин психиатра *Блейлера*), двойственную реакцию чувства и воли, — с одной стороны, он переживается, как приятный или восхитительный, или

<sup>1</sup> См. о некоторых из этих источников ошибок: *Meinong*. «Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie», стр. 77 с.; *Ehrenfels*. «System der Werttheorie», стр. 102 сс.

возвышенный и т. п. и желательный, а с другой стороны, как неприятный или опасный или тревожный, отягощенный заботами и т. п. и нежелательный. Незнание, на что решиться, невозможность довольствоваться шаблонами создает на каждом шагу тяжелые положения, так как всякий объект многосторонен и, встречаясь в различной обстановке, требует в разных случаях различной оценки и различных решений воли. Отсюда является у многих субъектов склонность доверять этическому релятивизму и субъективизму, приходить к скептицизму, подрывающему энергию в борьбе за добро. Между тем на самом деле во всей этой пестроте и, казалось бы, капризной неустойчивости всюду таятся объективные общезначимые ценности. Если дикарь пренебрегает машиною и высоко ценит обломок зеркала (пример, приводимый Крейбигом в пользу субъективности и относительности ценностей), то из этого лишь следует, что он производит субъективную выборку из подлежащих объективных ценностей; из субъективности *выбирания* вовсе не вытекает субъективность *выбранного* <sup>1</sup>.

Опознание объективности ценностей и наличия абсолютных ценностей, вследствие пронизанности всех переживаний ценности сложными, разнообразными и противоречивыми в условиях нашей жизни чувствами, еще более затруднено, чем защита объективности и абсолютности истины в гносеологии. Но для того чтобы твердо держать линию поведения в направлении на Царство Божие с Богом во главе Его, защита абсолютизма и объективизма в аксиологии не менее необходима, чем защита абсолютизма и объективизма в гносеологии.

---

<sup>1</sup> См. об этом Шелер, стр. 221 с., 275.



БОГ  
И МИРОВОЕ ЗЛО  
Основы теодицеи

## ВВЕДЕНИЕ

«Мир лежит во зле» — сказано в Первом Послании Апостола Иоанна. И в самом деле, по крайней мере, то царство бытия, в котором живем мы, люди, пронизано всевозможными видами несовершенства. Вспомним только, как распространены среди людей высокомерная гордость, завистливое честолюбие, тщеславие, обидчивое самолюбие, чувственная похотливость, обжорство, пьянство, лень и т. п. пороки. Вспомним душевные и телесные недостатки, с которыми рождаются иногда люди, — идиотизм, слабоумие, различные уродства. Всевозможные болезни подстерегают нас на каждом шагу, и в конце концов все мы без исключения обречены смерти; всякий большой госпиталь полон таких страданий, которые не уступают мучениям Дантова ада. Социальная жизнь человечества несет с собою другие не менее тяжелые бедствия: войны, революции, бунты, сословную или классовую вражду, эксплуатацию низших сословий или классов высшими. Царство животных и даже растений полно таких явлений, как пожирание одних существ другими и различные виды борьбы за существование. Мало того, природа в целом заключает в себе много проявлений дисгармонии, неустроенности, дикого хаоса: землетрясения, вулканические извержения, грозы и возникающие от них лесные или степные пожары, ураганы, наводнения, горные и снежные обвалы и т. п.

Многие люди, наблюдая перечисленные виды зла и несовершенства мира, приходят к убеждению, что мир не сотворен Богом, что Бога нет или что если Бог существует, то во всяком случае Он не Всемогущ, не Всеблаг, не Всеведущ.

Христианин, любящий Бога и потому обладающий религиозным опытом, твердо знает, что Бог существует, и в такой же мере не нуждается в сложных хитроумных доказательствах его бытия, в какой зрячий человек, любующийся пейзажем, озаренным светом солнца, не нуждается в умозаключениях, что видимый им свет существует. В живом молитвенном общении с Богом он знает, что Бог есть абсолютно совершенное существо, так что нельзя и помыслить, чтобы Он был лишен Всемогущества, Всеблагости и Всеведения. Наличие зла в мире нисколько не колеблет этого знания о бытии и абсолютном совершенстве Бога. Но отсюда при разработке христианского миропонимания тем настоятельнее возникает необходимость дать ясный ответ на вопрос, как возможно, чтобы Бог, будучи Всемогущим, Всеблагим и Всеведущим, сотворил мир, в котором совершается так много зла, как возможно, чтобы тем не менее Бог ни в какой мере не был причиною, творящею зло, и чтобы попущение Им зла ни в каком смысле не ложилось бы пятном на Его совершенство, на Его всемогущество, всеблагость и всеве-

дение. Ответ на эти вопросы составляет задачу теодицеи, труднейшей из философских наук.

Почти все мысли, входящие в состав моей теодицеи, уже высказаны мною, но они разбросаны по различным моим книгам и статьям. Основание для них находится в моих книгах «Свобода воли» и «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей». Сущность самой теодицеи содержится в книгах «Путь к Богу и борьба против Бога» (основы этики) \* и «Достоевский и его христианское миропонимание», а также в статьях «О воскресении во плоти» («Путь», 1931) и «О творении мира Богом» («Путь», 1937, № 54).

Здесь я объединяю их, дополняю и привожу в систематическую форму.

## Глава первая АБСОЛЮТНОЕ СОВЕРШЕНСТВО

### 1. БОГ

Люди, удостоившиеся хотя бы на краткий миг живого общения с Богом, описывают свой опыт как «встречу» с существом столь совершенным и столь превосходящим все земное, что слова, подыскиваемые ими, как бы они ни были прекрасны, не имеют силы выразить испытанное ими. «Радость о Господе», радость о том, что есть такое совершенство, затопляет их душу и вызывает восторженное славословие. «Хвалите Господа с небес; хвалите Его в вышних. Хвалите Его, все Ангелы Его; хвалите Его, все воинства Его; Хвалите Его, солнце и луна; хвалите Его, все звезды света», — восклицает псалмопевец (Псалом 148).

Когда душа человека удаляется от Бога, мир для нее тускнеет; стоит ей только шаг сделать в направлении к Богу, и все оживает, наполняется смыслом, поворачивается стороною своего совершенства, своей несказанной красотой. Отец С. Булгаков, рассказывая «историю одного обращения», сообщает: «Мне шел 24-й год, но уже почти десять лет в душе моей подорвана была вера, и, после бурных кризисов и сомнений, в ней воцарилась религиозная пустота. Душа стала забывать религиозную тревогу, погасла самая возможность сомнений, и от светлого детства оставались лишь поэтические грезы, нежная дымка воспоминаний, всегда готовая растаять. О, как страшен этот сон души, ведь от него можно не пробудиться за целую жизнь! Одновременно с умственным ростом и научным развитием душа неудержимо и незаметно погружалась в липкую тину самодовольства, самоуважения, пошлости. В ней воцарялись какие-то серые сумерки, по мере того как все более потухал свет детства. И тогда неожиданно пришло то... Зазвучали в душе таинственные зовы, и ринулась она к ним навстречу...

Вечерело. Ехали южною степью, овеянные благоуханием медовых трав и сена, озолоченные багрянцем благостного заката. Вдали синели уже ближние Кавказские горы. Впервые видел я их. И вперяя жадные взоры в открывающиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа давно привыкла с тупою, молчаливою

болью в природе видеть лишь мертвую пустыню под покрывалом красоты, как под обманчивой маской; помимо собственного сознания, она не мирилась с природой без Бога. И вдруг в тот час заволновалась, зародовалась, задрожала душа: *а если есть...* если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец. «Его риза, Его любовь...» «А если... если мои детские, святые чувства, когда я жил с Ним, ходил перед лицом Его, любил и трепетал от своего бессилия к Нему приблизиться, если мои отроческие горения и слезы, сладость молитвы, чистота моя детская, мною осмеянная, оплеванная, загаженная, если все это правда, а то, мертвящее и пустое, слепота и ложь?» «И снова вы, о горы Кавказа. Я зрел ваши льды; сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарей, в небо вонзались эти пики, и душа моя истаивала от восторга. И то, что на миг лишь блеснуло, чтобы тотчас же погаснуть в тот степной вечер, теперь звучало и пело, сплетаясь в торжественном дивном хорале. Передо мною горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радостью. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное *днесь Ныне отпуцаеши*, звучало в душе и в природе. И нежданное чувство ширилось и крепло в душе: победы над смертью! Хотелось в эту минуту умереть, душа просила смерти в сладостной истоме, чтобы радостно, восторженно изойти в то, что высылось, искрилось и сияло красой первоиздания»<sup>1</sup>.

Если человек удостоивается этого опыта в минуту смертельной опасности, он забывает о ней и весь предается радостному прославлению Господа. В книге В. Джемса «Многообразие религиозного опыта» собрано много свидетельств о таком опыте. Вот одно из них. «Дул сильный ветер,— рассказывает один моряк.— Мы шли под парусами, держа курс на север, чтобы уйти от непогоды. Когда пробило четыре склянки, нам пришлось убрать бом-кливер, и я сел верхом на рею, чтобы закрепить его. Просидев некоторое время в таком положении, я вдруг почувствовал, что рея подалась подо мною, парус выскользнул у меня из рук, и я опрокинулся назад, повиснув на одной ноге вниз головой над бушующей пучиной блестящей белой пены, рассекаемой носом корабля. Вместо испуга я ощутил ликование восторга, вызванное моей уверенностью в вечной жизни. Хотя я был на волосок от смерти и ясно сознавал всю опасность, у меня не было другого ощущения, кроме радости. Вероятно, я провисел в подобном положении не более пяти секунд, но за это время я успел пережить целый век блаженства. По случайности мое тело не потеряло равновесия, и отчаянным усилием мне удалось снова схватиться за рею. Каким образом я продолжал снова крепить парус, этого у меня не сохранилось в памяти, и я помню только, что, насколько у меня хватило голоса, я возносил Богу хвалы, разносившиеся над мрачною пучиною вод»<sup>2</sup>.

Религиозный опыт, открывающий Бога как абсолютное совершенство не только наполняет душу «радостью о Господе», но еще и вызывает доверие к миру, сотворенному Им, уверенность в осмысленности мира,

<sup>1</sup> С. Булгаков. Свет невечерний, стр. 7 с.\*.

<sup>2</sup> См. Джемс, стр. 276 — цитата из автобиографии Франка Буллена под заглавием «С Христом на море».

убеждение в том, что мир способен воплощать в себе добро и сотворен для того, чтобы принимать участие в Божественном абсолютном совершенстве.

Предел приобщения к Божественному совершенству есть поднятие твари на степень Божественного бытия, т. е. *обожение* ее (theosis, deificatio). Замечательно, однако, что «радость о Господе» совершенно бескорыстна: в ней вовсе нет жадного стремления присвоить себе блага Божественного бытия; она наполняет душу человека счастьем от одного сознания, что столь превосходное существо, как Бог, есть, хотя бы я и не был удостоен принять участие в Его жизни. К радости о Его бытии присоединяется еще желание содействовать тому, чтобы все другие существа приобщились к Его совершенству. Апостол Павел готов был пожертвовать своим счастьем жизни в Боге ради обретения этого счастья для других людей: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (К Римл., 9).

Религиозный опыт дает абсолютно достоверное доказательство бытия Бога тому лицу, которое этот опыт имеет. К сожалению, это доказательство не убеждает тех, кто слепы к этому опыту, или, вернее, тех, кто, имея этот опыт лишь в слабой степени, старается, вследствие каких-либо своих страстей, напр., гордости или научных предрассудков, подавить в себе и ложно истолковать его. Такие люди стараются доказать, что Бога нет, но все доводы, приводимые ими, логически несостоятельны; напр., существование зла в мире вовсе не есть доказательство того, что Бога как абсолютно совершенного существа нет; наличие зла может вести только к *предположению*, что мир не есть творение совершенного Бога, однако и это предположение утратит свою вероятность, если удастся показать, как можно объяснить несовершенство мира при абсолютном совершенстве Бога.

В религиозном опыте Бог открывается, как живое личное существо, исполненное бесконечной любви к миру. Но этого мало, любовь есть главное выражение сущности Бога также и в Его внутренней жизни. В самом деле, откровение, лежащее в основе христианства, сообщает нам, что Бог, будучи единым по существу, троичен в своем личном бытии: Он есть Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой. Среди людей, с верою принимающих это откровение, встречаются и такие, которые удостоиваются подтверждения его в религиозном опыте. А кто не имеет этого опыта, тот во всяком случае путем размышления о догмате Троичности может открыть в нем бесконечно ценный смысл, служащий и завершением и обоснованием всего нашего миропонимания как с теоретической, так и с практической стороны.

Нераздельность, но и неслиянность Отца, Сына и Духа Святого есть выражение совершенной личной Любви, полной самоотдачи Лиц друг другу и полного единодушия их, в котором осуществляется *конкретное единосушие их*. Сохраняя свое индивидуальное своеобразие, каждое Лицо Св. Троицы вместе с тем не замкнуто в Себе: каждое из них вполне приемлет все содержание творческой жизни других Лиц, и вместе они осуществляют абсолютную *полноту бытия*, следовательно, предельное совершенство; это есть само Добро, Красота, Истина, Свобода, полнота вечной жизни.



Мистики всех времен, весьма различных народов и различных религий согласно говорят, что приобщение их к Богу в религиозном опыте есть касание к совершенной полноте бытия. В ценной книге Н. Арсеньева «Жажда подлинного бытия» приведено много примеров такого мистического опыта. Возьму из них лишь слова Анджелы из Фолиньо: «Если ты хочешь знать, что я видела... то не знаю ничего другого сказать, как только: я видела некую *Полноту*, некую *Светлость*, от которой я чувствовала в себе такое исполнение, удовлетворение, что и сказать не умею». «Я видела неизъяснимую *Полноту Бога*» (V. Angelae de Fulginio. *Visionum et instructionum liber*, с. XXI, XXXIII).

Многочисленные описания опыта полноты Божественного бытия свидетельствуют о том, что полнота эта неопишима человеческим языком и вызывает восторг, трудно передаваемый словами. Познакомившись с этой литературой, нельзя не признать, что в евангелиях и в посланиях апостолов многие места основываются на таком мистическом опыте, только выражен он слишком кратко, лишь намеками, и потому лица, не имеющие живого мистического опыта, могут принять их за рассудочные определения Божества. «Вспомним,— говорит Арсеньев,— что основной нерв, основное содержание всей проповеди раннего христианства есть «благая весть» именно об откровении *Полноты*, о явлении в мире этой самой исконной, абсолютной и преизбыточествующей «Вечной Жизни», которую провозвестники пережили конкретно и реально в лице Иисуса». Далее он приводит следующие места из Нового Завета: «и Жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем и возвещаем вам сию *Вечную Жизнь, которая была у Отца и явилась нам...*» «Ибо из *полноты Его* все мы приняли, и благодать на благодать, восклицает Иоанн» (I Иоанн 1, 2; Иоанн 1, 16). И Павел свидетельствует об этом «неисследимом богатстве Христа» (Ефес. 3, 8), *о полноте* Божественной, открывшейся в нем (Колос. 2, 9; ср. там же 1, 19; 2, 3; II Кор. 1, 19—20), о «превозмогающем» — излюбленное слово у Павла — в данном случае ярко мистической окраски, избытке благодати, данной через Иисуса: «преизбыточествующее богатство благодати Его... во Христе Иисусе» (Ефес. 2, 7); и еще: молю, чтобы вам «познать превозмогающую познание любовь Христа, чтобы исполниться вам всею полнотою Божией» (Ефес. 3, 18—19).

Арсеньев отмечает, ссылаясь на богословские исследования новейшего времени, своеобразие мистического опыта непосредственных учеников Иисуса Христа, состоящее в том, что они переживали «интуитивное элементарное могучее превозмогающее и глубоко потрясающее душу ощущение ими чего-то Божественного в лице Иисуса»<sup>1</sup>.

Учение о Троице Боге некоторые люди считают противоречивым и потому отвергают его: они находят в нем невыносимую для нашего ума нелепость, именно утверждение, что три есть вместе с тем не три, а единица. В действительности противоречия в христианском догмате Троичности нет. Бог в своей невыразимой человеческими понятиями глубине есть существо *сверхличное*; поэтому нет никакого противоречия

<sup>1</sup> Н. Арсеньев. *Жажда подлинного бытия*, стр. 113, 213 с. \* См. также книгу Р. Отто. *Das Heilige* \*\*, содержащую в себе замечательную характеристику основных черт восприятия Божественного бытия.

в мысли, что откровение Его осуществляется и для мира, и в Нем Самом, как жизнь Трех Лиц.

Строение человека глубоко иное: человек не сверхличен и сущность каждого человека исчерпывается жизнью его «я», как одной личности. Отсюда ясно, что, когда мы размышляем о Боге и пытаемся применить к Нему человеческие понятия, все слова наши, личность, разум, бытие и т. п. обозначают Его свойства весьма неточно и несовершенно; мы решаемся употреблять их только по аналогии. Но все же аналогия эта существует и помогает нам разбираться в трудных вопросах миропонимания. Так, в учении о Едином Трехличном Боге заключается утверждение, что каждое Лицо Св. Троицы не замкнуто в Себе, но единодушно с двумя другими Лицами. И мы, земные ограниченные личности, до некоторой степени сходны с Божественным бытием, созданы по образу Божию. Так, наши личности тоже не замкнуты в отношении друг к другу; человечество и все существа в мире до некоторой степени единосущны друг с другом и потому способны к интимному общению, к участию в жизни друг друга и к бескорыстной любви. Основные первоначальные свойства всех существ в мире таковы, что обеспечивают возможность осуществить совершенное добро, создавать свободное от всяких недостатков Царство Божие.

В осуществимости Царства Божия христианин уверен уже потому, что считает мир *творением* всесовершенного Бога. Мысль, что мир существует не сам по себе, а сотворен Сверхмировым существом, есть истина абсолютно достоверная, строго и точно доказуемая. В самом деле, мир есть *система* многих существ, *соотнесенных* друг с другом; вне этой *взаимной* соотнесенности бытие их не только неосуществимо, но и немислимо. Поэтому размышление о *системе* мира необходимо выводит за пределы мира и обязывает усмотреть стоящий над миром источник его — *Сверхсистемное начало*. Это начало глубоко отличается от мира: оно не может быть выражено никакими понятиями, заимствованными из состава мира. Действительно, если бы Оно подходило под какое-либо понятие, применимое также и к мировым существам, Оно было бы членом мировой системы и было бы *взаимно* связано с миром отношениями. Чтобы служить объяснением системы мира и отношений в нем, оно должно быть *сверхотносительным*, сверхсистемным источником мира.

Согласно учению Церкви, Сверхмировое начало, Бог «сотворил мир из ничего». Эта мысль кажется многим людям нелепою вследствие недоразумения, вызываемого словами, которыми она выражена. В самом деле, многие люди думают, что она означает, будто Бог воспользовался каким-то «ничто» как *материалом*, из которого Он сотворил все. В таком виде эта мысль нелепа или, если посредством хитроумных толкований сделать ее сколько-нибудь понятною, ведет к безвыходным затруднениям и ложным учениям о мировом бытии и отношении его к Богу. В действительности мысль о творении мира Богом из ничего чрезвычайно проста и может быть доказана так же строго логически, как математическая теорема. Понимать ее нужно так. Творение мира Богом есть проявление бесконечно большей творческой силы, чем та творческая способность, которая свойственна нам, людям. Творя мир, Бог не нуждается для этого ни в каком данном Ему материале; Он не берет его ни

извне Себя, ни из Самого Себя: Он творит мир и по форме, и по содержанию как нечто совершенно новое, отличное от Него и раньше не существовавшее никакою своею стороною. Итак, Он творит мир из ничего в том смысле, что ему ничего не нужно заимствовать ни извне Себя, ни из Себя, чтобы создать мир. Человек, наделенный высокою творческою силою, напр. гениальный скульптор, вроде Микель Анджело, или такой поэт, как Пушкин, тоже вносит нечто новое, небывалое еще, однако не все созданное им произведение сотворено им: ему нужен материал, данный *извне*, напр. мрамор, чтобы создать статую, или если поэт не берет ничего извне, он все же в значительной мере черпает его *изнутри*, из собственной душевной жизни, пользуясь для художественной обработки пережитыми им раньше страстями, настроениями и т. п. Только некоторая *сторона* созданий человека оказывается чем-то вполне новым, небывалым, не заимствованным ниоткуда и в этом смысле действительно сотворенным из ничего. Везде, где есть творчество, и именно настолько, насколько осуществлено творчество, оно есть творение из ничего.

Бог, как уже сказано, несоизмерим и несравним с миром; Он создал мир посредством абсолютного творческого акта, т. е. не внося в его состав своего бытия и своей сущности, что было бы и невозможно, так как в Боге все целостно и не делимо на части. Таким образом, мир, по существу своего бытия, есть нечто совершенно новое, поставленное Богом рядом с Собою: между Богом и миром нет отношения *тождества*, ни полного, ни частичного. Следовательно, все виды пантеизма суть учения ложные: грубый натуралистический пантеизм утверждает *полное тождество* мира и Бога; утонченные системы пантеизма, напр. выработанная Плотинем в древности или Эд. Гартманом в новое время, утверждают *частичное* тождество мира и Бога; в самом деле, согласно этим учениям, мировое бытие и мировой процесс есть жизнь Самого Бога, но существо Бога не исчерпывается своим мировым проявлением, а образует еще и сверхмировую область, безмерно более возвышенную, чем мир. Все эти учения *логически несостоятельны*: если Бог есть сверхсистемное начало и система мира сотворена Им путем абсолютного творческого акта, то существует резкая *бытийственная* грань между Богом и миром, между Творцом и тварью: *всякое бытие в составе мира есть тварь; наоборот, все сверхмировое нетварно, изначально*. Такое учение, резко отличное от пантеизма, есть *теизм*<sup>1</sup>.

## 2. ЦАРСТВО БОЖИЕ

Размышляя о мире, мы логически необходимо приходим к убеждению, что он не может существовать изначально: бытие его сотворено Сверхмировым, Сверхсистемным существом. В религиозном опыте это Существо открывается нам, как живой Личный всесовершенный Бог, как абсолютная полнота бытия и бесконечная благодать — любовь. Такое

---

<sup>1</sup> Более подробное и более точное (напр., благодаря учению о *металогических* началах) обоснование изложенных мыслей, начиная с учения о мире как системе соотносительного бытия, см. в моих книгах «Мир как органическое целое», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (гл. V) и в статье «О творении мира Богом» («Путь», 1937, № 54).

существо ни в чем не нуждается, и нет ничего, что заставляло бы Его творить мир. Следовательно, Бог создал мир не для Себя. Очевидно, будучи совершенным, всесторонним добром, Он пожелал, чтобы Его совершенство существовало не только для Него Самого, чтобы были существа, которые могли бы, насколько возможно, усваивать Его добро, следовать Ему и принимать участие в полноте Его совершенной жизни. Такова природа добра: оно стремится раздавать себя всем. Св. Фома Аквинский говорит: «Добро по существу своему склонно распространяться из себя и, чем оно более высокого порядка, тем более интимно и изобильно оно сообщается»<sup>1</sup>.

Какими свойствами должны быть наделены тварные существа, чтобы, не будучи богами, все же быть способными приобщаться к Божественной жизни? Прежде всего это существа, способные быть действительной личностью. Словом «действительная личность» следует обозначать существо, осознающее абсолютные ценности, т. е. ценности, имеющие положительное значение для всех, — таковы истина, нравственное добро, свобода, красота, Бог. Мало того, сознание абсолютных ценностей сопровождается у действительной личности признанием *долженствования* делать осуществление их целью своего поведения; из этого, конечно, не следует, что всякая действительная личность в самом деле *исполняет* свой долг.

Личность не замкнута в себе: она способна осознавать бытие Бога, воспринимать жизнь других личностей и всей природы, принимать живое участие в интересах, нуждах и целях всех существ. Такая незамкнутость в себе есть необходимое условие возможности переживать, осознавать и осуществлять абсолютные ценности добра, истины, красоты.

Деятельность личного существа *целестремительна*: личность стремится осуществлять цели, имеющие действительно положительную ценность или кажущиеся ей таковыми. Личность, стоящая на такой ступени развития, как человек, наполняет свою жизнь восприятием и осуществлением весьма разнообразных ценностей. Человеку дороги абсолютные ценности; он стремится открывать истину или, по крайней мере, усваивать истину, открытую другими; он не может быть вполне равнодушен к вопросу о нравственно правильном поведении; он стремится к благообразию своей жизни или творит красоту, как художественное произведение, или, по крайней мере, воспринимает красоту, сотворенную другими, красоту природы и т. п. Кроме того, человек в своем земном бытии, полном несовершенств, которые будут предметом исследования в следующей главе, дорожит также ценностями *относительными*, т. е. такими, которые в отношении к одним существам суть добро, а в отношении к другим — зло. Громадное большинство наших поступков направлено на достижение таких лишь относительных благ: завоевание крепости на войне есть положительная ценность для победителя и отрицательная ценность для побежденного, любовь Анны Карениной к Вронскому есть добро для Вронского и зло для Каренина и т. п. Относительная ценность очень часто бывает для самого того существа,

<sup>1</sup> Summa theologica, Ia, q. 27, a, 1, ad 2; III a, q. 1, a. 1; C. Gentes I. IV. c. II.

которое гонится за нею, добром в одном отношении и злом в других отношениях; напр., связь с Анной Карениной была для Вронского положительною ценностью, пока он любил ее, но уже и в то время она была для него злом, т. е. отрицательною ценностью, поскольку вредила его общественному положению.

Относительные ценности суть блага, используемые одним или несколькими существами так, что другие ими при этом не могут пользоваться. В большинстве случаев это блага — делимые и истребимые при пользовании ими, напр. топливо, одежда; они не могут служить целостно и одинаково всем существам. Такие блага возникают и существуют лишь в том царстве мира, в котором существуют распады и разъединения между существами вследствие недостатка любви друг к другу и отсутствия единодушия. Погоня за ними и борьба за них есть выражение большей или меньшей степени *себялюбия* (эгоизма), т. е. любви к себе, большей, чем к другим существам.

Иной характер имеют *абсолютные* ценности, напр. истина или красота симфонии, красота стиха и т. п. Они неделимы и неистребимы; пользование ими не умаляет их; наоборот, чем большее количество лиц воспринимает их, тем выше удовлетворение всех тех, которые бескорыстно любят их, как нечто совершенное, достойное существования, ценное само по себе. Для некоторых людей эти ценности недоступны или встреча с ними ведет для них неблагоприятные следствия, однако из этого вовсе не вытекает, что ценности эти не имеют права считаться абсолютными: печальные явления возникают не из их сущности, а из несовершенства тех, которые не умеют пользоваться ими.

Творить абсолютные ценности в полной чистоте без примеси к ним несовершенства или даже хотя бы только воспринимать их во всей сложности их может лишь тот, кто питает бескорыстную любовь к ним, т. е. любит их самих по себе, за их совершенство, а не ради какой-либо выгоды для себя.

Во всяком поступке, если докопаться до основных мотивов его, можно открыть, что человек любит и чего он не любит: в самом деле, всякий поступок есть осуществление цели, к которой человек стремится, а стремится он в конечном итоге всегда к достижению того, что любит, и к избавлению от того, чего не любит. Любовь к какому-либо существу, к вещи или к какому-либо состоянию и соответствующие поступки суть *свободные* проявления человека. Предмет любви всегда есть нечто имеющее или кажущееся имеющим положительную ценность, а предмет отвращения — то, что имеет или кажется имеющим отрицательную ценность. Ценность предмета, положительная или отрицательная, *не вынуждает* в нас с неотразимою необходимостью чувство любви или отвращения. Эти чувства и связанные с ними поступки суть всегда проявление самого моего «я» и его свободного выбора. Правда, под влиянием себялюбия (эгоизма), человек создает себе жизнь, полную несовершенств и ограничений; в этом своем состоянии он очень часто сознает свои поступки вынужденными страхом, расчетом и т. п. мотивами, имеющими характер рабской подневольности. Однако эта несвобода — лишь относительная; заметив ее в себе, человек стыдится ее и скрывает ее от других, потому что сознает, что *может* преодолеть

в себе страх, отбросить неизменную расчетливость и, следовательно, остается *ответственным* за свое поведение.

Человеческое «я» есть господин всех своих проявлений, не только поступков, но и лежащих в их основе стремлений и даже чувств. Учение об этой свободе нашего «я», так называемое учение о свободе воли, есть одна из труднейших задач философии. Ответ на все недоразумения, связанные с вопросом о свободе, может быть дан только на основе целого философского мировоззрения и требует разграничения понятий относительной отрицательной свободы и положительной абсолютной свободы, а также формальной свободы и положительной материальной свободы.

Господство человека над своими проявлениями возможно благодаря следующему строению личности. Во всякой личности надо различать основное ядро ее, именно «я» данной личности, и действия этого «я». Каждое человеческое «я» творит свои переживания, как процессы, возникающие и исчезающие во времени, а само творящее их «я» остается *одним и тем же «я»*, стоящим выше течения времени. Сейчас я слушаю музыку, через минуту радуюсь приезду друга, но, услышав от него о тяжелой болезни его жены, испытываю печаль. Слушание музыки, радование, печалование суть крайне различные переживания; они постоянно сменяются, но переживающее их «я» во всех случаях есть одно и то же «я». Это «я» есть *творческий источник* и вместе с тем *носитель* своих проявлений и действий. Свои проявления и действия «я» осуществляет с временною формою. Следовательно, «я» не только *невременно*, но и *сверхвременно*, потому что временная форма в известном смысле зависит от него: «я» придает эту форму своим действиям и проявлениям. Само собою разумеется, человеческое «я» не только *сверхвременно*, но и *сверхпространственно*.

Сверхвременный и, следовательно, вечный носитель устойчивых свойств и изменчивых процессов принято в философии называть словом *субстанция*. К сожалению, многие люди привыкли понимать под словом субстанция пассивную подкладку, субстрат свойств, состояний, событий. Чтобы подчеркнуть, что в моем понимании субстанция есть не только носитель своих состояний, но и творческий источник их, я буду употреблять лучше слова *субстанциальный деятель*. Итак, человеческое «я» и вообще всякая личность есть субстанциальный деятель. Своею творческою силою субстанциальный деятель создает свои *качественно определенные* проявления, радость или печаль, стремление к определенной цели и т. п. Но сама творческая сила деятеля *сверхкачественна*, т. е. невыразима ни в каких определенных свойствах — ни доброты, ни злобности, ни храбрости, ни трусости и т. п. Поэтому всякий деятель стоит выше всех мировых процессов и качеств, не он зависит от них, а они зависят от деятелей; всякий деятель *свободно* творит свою жизнь<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Все эти вопросы подробно рассмотрены в моей книге «Свобода воли». Здесь я буду касаться их только очень кратко — настолько, насколько необходимо для понимания этой книги. Укажу еще на свою статью «Психология человеческого «я» и психология человеческого тела» (Записки Русского Научн. института в Белграде, вып. 17), которая может предотвратить многие недоразумения.

Свобода личности ярко обнаруживается в способности ее стать выше своих личных нужд и бескорыстно полюбить другие существа, стремясь обеспечивать их блага иногда с большею заботливостью, чем о себе самом, или же бескорыстно любить неличные ценности, напр. истину, красоту, свободу, отдавая свои силы на осуществление их и жертвуя иногда ради них даже своею жизнью.

Высшая степень совершенства личности существует в том случае, если она, согласно заповеди Христа, живет любовью к Богу, большею, чем к себе, и любовью ко всем остальным людям, равною любви к себе. Иными словами, вполне совершенна та личность, которая любит лишь абсолютные ценности, способные удовлетворять все существа и идущие на пользу всем. Такие лица суть члены Царства Божия: они удостоены *обожения* по благодати, т. е. возводятся Богом на степень такой близости к себе, что участвуют в полноте его бытия и причастны всем его совершенствам, как если бы стали богами, сынами Божьими. Будучи «чисты сердцем», они удостоиваются созерцать Бога лицом к лицу, и, следовательно, «радость их о Господе» безмерно превосходит все, что известно нам из земного опыта: это есть *visio beatifica* (созерцание, доставляющее блаженство). Благодаря этому созерцанию они соучаствуют также в Божественном всеведении и обладают совершенным знанием воли Божьей. Любя Бога больше себя, они все свои способности радостно направляют на сотрудничество с Богом в творении абсолютных ценностей совершенного нравственного добра, совершенной полноты жизни и совершенной красоты. Исполняя волю Божию, они участвуют в Его промыслительной деятельности, содействующей благу всего мира в целом и благу каждого, также и падшего существа в каждый момент его жизни. Они воспринимают и сами творят неделимые и неразрушимые блага, которых «ни моль, ни ржа не истребляют» \*. Такова жизнь ангелов и святых, удостоенных обожения и включения в Царство Божие.

Члены Царства Божия причастны совершенствам Господа Бога, и без участия в них они не могли бы творить абсолютных ценностей во всей их полноте. В самом деле, совершенное нравственное добро, также совершенная красота, творимая ими, возможны не иначе, как путем учета соотношения всех существ всего мира; для такого творчества необходимо быть причастным Божественному всеведению. В отношениях, в которых творческая сила их сама по себе была бы недостаточна, она восполняется содействием Самого Господа, и таким образом они становятся причастными Его всемогуществу.

Все, что творит каждый член Царства Божия, соотнесено с содержанием всего мира, следовательно, имеет абсолютно *индивидуальный* характер, т. е. представляет собою нечто единственное, неповторимое и незаменимое. Вместе с тем все эти творческие деятельности согласованы друг с другом, так что, например, творимая Царством Божьим красота есть единое органическое целое; каждый член вносит в это целое свой индивидуальный вклад, гармонически соответствующий деятельности всех остальных членов. Деятельность всех членов вполне единоподушна; этот характер ее можно обозначить словами *соборное творчество*. Примером, до некоторой степени поясняющим сказанное, может служить

исполнение музыкального произведения хором в сопровождении оркестра: каждый певец и оркестрант исполняет нечто своеобразное, но так, что отсюда получается гармонически единое целое.

В соборном творчестве каждое действие всякого члена Царства Божия есть абсолютная ценность, имеющая абсолютно *индивидуальный* характер, т. е. представляет собою нечто единственное в мире. Тем более личность, творящая такие действия, есть *индивидуум*, единственный в мире, неповторимый и незаменимый; каждая такая личность есть *абсолютная ценность*, и притом ценность всеобъемлющая, обладающая абсолютною полнотою бытия и полнотою совершенства. Поэтому ценность личности по рангу своему стоит выше, чем ценность нравственного добра, красоты, истины и т. п.: личность, осуществляющая в своем творчестве совершенное добро, есть ценность *всеобъемлющая*, тогда как остальные абсолютные ценности суть *частичные*, области добра <sup>1</sup>.

Совершенное единодушие членов Царства Божия может быть достигнуто потому, что все личности сотворены Богом, как существа, отчасти сращенные друг с другом, т. е. частично единосущные \*. Благодаря этому единосущию их все переживания каждого лица существуют не только для него самого, но и для всех остальных лиц. Поэтому каждое лицо способно сознавать и познавать в подлиннике (не в виде копии или символа и т. п.) не только свои душевные состояния, но и состояния всех других лиц. Такое *непосредственное восприятие* не только своей, но и чужой жизни я называю словом *интуиция*. Благодаря этой же сращенности людей друг с другом не только наше знание, также наши чувства и поступки могут быть направлены непосредственно на самую душевную жизнь другого лица: наша любовь, напр., к чужому благородному поступку или осуждение порочного поведения направлены на эти чужие проявления, вступающие в кругозор нашего сознания в подлиннике, а не в виде замещающих их образов. Частичное единосущие, благодаря которому возможно такое непосредственное глядение в недра чужой жизни, я называю *отвлеченным единосущием*: оно отвлеченное потому, что только некоторая сторона бытия тварных личностей едина, а в остальном между ними возможны разногласия, отсутствие единодушия. Но, с другой стороны, это отвлеченное единосущие может быть использовано для достижения полного единодушия. В самом деле, люди, живущие, согласно воле Божией, только усвоением и творением абсолютного добра, интуитивно усматривая стремления друг друга, подхватывают их и содействуют осуществлению их, так что жизнь их становится вполне единодушною, подобно жизни лиц Св. Троицы; они достигают *конкретного единосущия*. Бог сотворил множество лиц, наделенных отвлеченным единосущием и таким образом дал им возможность самостоятельно и свободно путем любви друг к другу осуществить конкретное единосущие, т. е. образовать царство совершенного добра, Царство Божие. Восполняя своим творчеством жизнь друг друга, они достигают совершенной полноты жизни не в смысле пассивного только созерцания славы Божией, а в смысле также и *активного сотрудничества* с Богом и сотворенным Им миром.

<sup>1</sup> См. подробности в моей книге «Ценность и бытие», гл. III, 3.



Задача правильной жизни, стоящая перед ограниченным тварным существом,— достигнуть полноты жизни и осуществлять царство совершенного добра, столь грандиозна, что осуществление ее возможно только под непосредственным руководством Самого Господа Бога. Сущность христианства заключается именно в признании этой истины и выражении ее в форме учения о Богочеловеке Иисусе Христе. Второе Лицо Св. Троицы, Логос, Сын Божий, посредством которого сотворен мир, творит также идею Небесного Человека, т. е. человека совершенного, заслуживающего обожения и жизни в Царстве Божиим. Мало того, что Сын Божий творит идею Небесного Человека, Он, кроме того, и Сам усваивает ее, воплощается и, как Богочеловек, осуществляет совершенную человечность, будучи от века главою Царства Божия и всего мира. Имея две природы, Божественную и человеческую, Богочеловек, с одной стороны, как Бог, единосущен Богу-Отцу и Духу Святому, а с другой стороны, как человек, единосущен тварным личностям. Благодаря этой интимной связи и с Богом и с миром Богочеловек есть *посредник* между этими двумя онтологически (бытийственно) столь отдельными областями. В интимном общении с Ним, следуя Его руководству, вся тварь поднимается к Богу и члены Царства Божия обоживаются по благодати.

Во избежание недоразумений следует заметить, что здесь речь идет о вечной Богочеловечности Логоса, как Небесного человека, а не о богочеловечности Его, проявленной Им в еще большем снисхождении к твари, поскольку Он 1900 лет тому назад спустился из Царства Божия в область падшего грешного мира и воплотился как Иисус Христос. Воплощение Логоса, исторически совершившееся на земле, есть условие спасения падшей твари от зла, а вечная воплощенность Его, как Небесного человека, есть посредничество с Богом-Отцом и Духом Святым, необходимое даже и для тех существ, которые никогда не падали, которые от века принадлежат к Царству Божию и, благодаря Христу, как Небесному Богочеловеку, столь приближены к Богу, что можно говорить о их обоженности по благодати.

Христианское учение о двух природах воплощенного Логоса дает объяснение *интимной* связи мира с Богом и вездеприсутствию Бога в мире. Все поэтичное, что можно найти в пантеистическом мировоззрении, видящем везде в мире Божественную силу, присуще также и христианскому миропониманию. Но христианство свободно от пантеистического *отожествления* мира с Богом, т. е. от логически и религиозно несостоятельного учения, будто положительное содержание мира есть нечто принадлежащее к сфере Самого Бога. Вездеприсутствие Бога в мире есть, согласно христианству, не частичное тожество Его с миром, которое принизило бы Бога и вместе с тем лишило бы мир самостоятельности, а любовное *следование* за тварными существами на всех путях их жизни с всегда протянутою рукою помощи, которая мощно поддерживает всякого, кто не отталкивает ее. Поэтому, видя во всем, что ни происходит в мире, участие Промысла Божия, содействующего добру, хотя часто и непонятными нам путями, христианин все же никогда не решится утверждать вместе с Л. Толстым, что «Бог есть то неограниченное Все, чего человек сознает себя ограниченной частью»<sup>1</sup> \*.

<sup>1</sup> Архим. Иоанн. Толстой и Церковь. Берлин, 1939, стр. 201.

Тела небожителей, т. е. членов Царства Божия, должны быть глубоко отличными от наших тел. В самом деле, небожители творят только абсолютные ценности нравственного добра, истины красоты и живут только этими неделимыми и неистребимыми благами. Они не нуждаются в пище, в защите от холода или жара, в половой жизни. Иными словами, у них нет *биологической* жизни, т. е. жизни животной и растительной. Их жизнь — *сверхбиологическая*. Значит ли это, что они бесплотные духи, что у них нет тела, имеющего пространственную форму и чувственные качества цвета, звука, тепла и т. п.? Нет, никоим образом: телесность, имеющая пространственную форму и содержащая в себе чувственные качества, есть необходимое условие полноты жизни и такой великой абсолютной ценности, как красота. Поэтому члены Царства Божия суть духи, воплощенные, выражающие свою духовную жизнь в свете, красках, пространственных формах, звуках, тепле, аромате и т. п. чувственных качествах, образующих их тело. При этом их тело свободно от наших несовершенств и недостатков. Одно из удивительных свойств его состоит в том, что оно способно беспрепятственно проникать сквозь материальные преграды, напр. сквозь стены. Такое тело было у Иисуса Христа после воскресения. Это тело — *преображенное*. Существование такого типа тел удостоверяется видениями многих святых, мистиков и вообще лиц, почему-либо удостоившихся такого необыкновенного опыта.

Как возможно преображенное тело — этот вопрос будет рассмотрен в следующей главе в связи с учением о *материальном* теле.

## Глава вторая

### ЦАРСТВО НЕСОВЕРШЕННЫХ СУЩЕСТВ

Христианин твердо знает, что Бог, Творец мира, есть существо всемогущее, всеведущее и всеблагое. Отсюда вытекает ряд выводов о *первозданных* существах, сотворенных Богом. Прежде всего ясно, что Бог не творил ничего несовершенного. Первый акт, предшествующий шести дням созидания различных областей мира, есть творение существ, первозданные свойства которых таковы, что они способны начать свою деятельность, руководясь любовью к Богу, большею, чем к себе, а также любовью ко всем сотворенным существам и к абсолютным ценностям добра, истины, красоты. Существа, действительно вступившие на такой путь поведения, изначала заслуживают обожения по благодати и сразу становятся членами Царства Божия, царства совершенного добра. Смысл творения мира Богом именно и можно понять как выражение любви Бога к совершенному добру: Бог не замыкается в своей блаженной и совершенной внутритроичной полноте жизни, но творит еще и мир, способный принять деятельное участие в полноте Божественного добра. Осуществить такую высокую цель могут только личности. Отсюда следует, что Бог творит лишь такие существа, которые способны быть личностью.

Нельзя сказать, что Бог творит *действительные* личности. В самом деле, действительная личность есть существо, свободно и *самостоятель-*

но использующее свои силы, хотя бы отчасти, для осознания абсолютных ценностей и переживающее должностное руководство ими в своем поведении. Следовательно, из самого понятия *действительной* личности вытекает, что она не может быть просто сотворена Богом как действительная: такое творение было бы противоречиво, оно было бы свободным и вместе с тем несвободным, именно *принужденным* совершать определенную деятельность — сознание долга руководиться абсолютными ценностями в своем поведении. Такая тварь была бы воплощенным нарушением закона противоречия, т. е. чем-то абсолютно неосуществимым даже и для Божественного всемогущества. Правда, Бог стоит *выше закона противоречия* и может творить такие стороны бытия, которые, как и Он, принадлежат к области сверхрациональной, металогической, т. е. стоящей выше закона противоречия. Но стояние выше закона противоречия состоит не в нарушении его, а в обладании такою сущностью, к которой закон противоречия *неприменим*, вроде того, как, напр., законы химии неприменимы к математическим треугольникам, потому что их сущность не содержит в себе ничего, что могло бы управляться этими законами.

Сотворить существо, которое было бы воплощенным нарушением закона противоречия, это — значило бы создать такое А, которое в самой своей А-тости было бы не-А-товым, т. е. поставить нечто и не поставить; сказать это — значит утверждать совершенную бессмыслицу, неосуществимую не только в действительности, но и в мышлении и даже в воображении. Божественное всемогущество, конечно, состоит не в способности творить бессмыслицы.

Итак, существа, годные для обожения, т. е. способные к высочайшему добру, ради которого только и стоит творить мир, суть действительные личности. Но действительную личность не может быть сотворена: тварное существо должно самостоятельно и свободно использовать свои Богом созданные свойства, чтобы оказаться *действительной* личностью, т. е. существом, которое *живет*, как личность. Следовательно, из рук Божиих тварь выходит, как *потенция* личности (возможность личности), но еще не действительная личность. Это и понятно: если бы Бог творил не только *основу* личности, но и самую *жизнь* личности, т. е. проявления ее во времени, то это значило бы, что жизнь мира есть жизнь Самого Бога и, строго говоря, то, что мы называем *миром*, есть в действительности одна из сторон существования Бога. Таково есть учение, называемое *пантеизмом*. Логическая несостоятельность его была уже указана выше (см. также статью мою «О творении мира Богом» в «Пути», 1937, № 54). Между прочим, один из недостатков пантеизма состоит в том, что он не может дать удовлетворительного ответа на вопрос о природе зла и происхождении его или же принужден считать зло изначально содержащимся в Самом Боге.

Какие же свойства принадлежат сотворенной Богом основе личности? Выше в составе учения о членах Царства Божия они уже были перечислены. Первозданные свойства всех тварных существ таковы: они суть субстанциальные деятели, сверхвременные и сверхпространственные, обладающие *сверхкачественною* творческою силою, посредством которой они могут *свободно* творить свою жизнь, именно творить свои

проявления и действия, придавая им временную или пространственно-временную форму. Осмысленность первозданной природы субстанциального деятеля выражается в том, что он способен к целестремительной деятельности: это значит, что он способен осуществлять стремления к целям, содержащим в себе *ценности*, свободно избранные им, как его жизненные задачи.

Всякий деятель есть не только творец, но и *носитель* своих проявлений, как своей жизни; он так интимно связан с ними, что они существуют *для него*, как его *переживания*. Мало того, первозданные свойства деятеля обеспечивают ему возможность жить не только своею жизнью, но и *быть причастным жизни всего мира*. В самом деле, как уже сказано выше, деятели не замкнуты в себе: все они интимно спаяны друг с другом частичным (отвлеченным) единосущием; поэтому все проявления и действия всех деятелей существуют не только для них самих, но и *для всякого другого существа*, правда, не как его *переживание*, но как нечто все же затрагивающее его и могущее при развитии сознания стать предметом непосредственного наблюдения. Иными словами, мир построен Богом так, что все существа как бы включены друг в друга: *все имманентно всему*, не мешая, однако, относительной самостоятельности друг друга и не нарушая четкой разграниченности всех существ.

Не только друг с другом все существа мира тесно спаяны своим единосущием, они также спаяны и со Вторым Лицом Св. Троицы, с конкретным Логосом, поскольку Он сотворил и осуществил в Себе человеческую природу; мало того, через посредство человечности Логоса вся тварь интимно спаяна также и с Его Божественною природою и, далее, с Богом-Отцом и Духом Святым.

Итак, всякое тварное существо способно быть причастным *не только жизни всего мира, но и жизни Самого Бога*. Особенно важно то, что все ценности всего мира открыты каждому деятелю. Всякое бытие, всякий процесс, все, что ни есть в мире, имеет ценность, положительную, если приближает к полноте бытия, или отрицательную, если удаляет от полноты бытия. Но совершенная полнота бытия есть конечная цель всех тварных существ, достижимая ими не обособленно друг от друга, а совместно. Отсюда ясно, что положительная или отрицательная ценность любого предмета есть нечто *объективное*, общезначимое, а вовсе не субъективное. И благодаря включенности всех существ друг в друга не только бытие их, но и объективная ценность их бытия существует *для всех них* и всем им открыта, как нечто непосредственно данное. Отсюда получается возможность для каждого существа жить всею сложною жизнью всего мира, и притом испытывать не только содержание своего и чужого бытия, но еще и переживать *чувства*, соответствующие ценности бытия. В самом деле, всякая ценность не только испытывается нами в ее объективном содержании, но еще и субъективно переживается нами в том или ином чувстве: доброе, надежное и т. п. вызывает чувства любви, симпатии, доверия, безопасности, спокойствия и т. п.; опасное, злое и т. п. вызывает чувства страха, жути, ужаса и т. п. Всякий оттенок ценности сопутствуется своеобразным субъективным переживанием чувства, и потому эмоциональная жизнь всякого существа бесконечно богата и содержательна. Для правильности поведения эта жизнь чувства

имеет существенное значение; в связи с чувствами возникают у всякого существа его стремления и поступки, которые, благодаря открытости ему всех ценностей, могут быть направлены на осуществление того, что действительно ценно, и притом в таком порядке, который соответствует *степеням* ценности различных предметов.

Первозданные свойства тварей нисколько не определяют *содержания* деятельности их: ни одно существо не сотворено Богом добрым или злым, нежным или суровым, храбрым или трусливым и т. п. Сваха в «Женитьбе» Гоголя говорит об одном чиновнике: «Такой уж у него нрав-то странный был: что ни скажет, то и совет. Что же делать, так уж ему Бог дал; он то и сам не рад, да уж не может, чтобы не прилгнуть, — такая уж на то воля Божия». Сваха, конечно, ошибается: чиновник сам свободно выработал свой характер с склонностью к лживости и до такой степени упрочил в себе привычку к лжи, что стал до некоторой степени рабом ее. Такой нрав, выработанный человеком в процессе его жизни и выражающийся в качествах доброты или злобы, храбрости или трусости, правдивости или лживости и т. п., называется *эмпирическим* характером.

Первичный акт творения мира Богом, предшествующий шести дням развития мира и выраженный в Библии словами «в начале сотворил Бог небо и землю» \*, состоит в том, что Бог создал субстанциальных деятелей, наделив их формальными свойствами сверхвременности, сверхпространственности и т. п., необходимыми для осмысленной жизнедеятельности, но не придав им никакого эмпирического характера. Выработать себе характер, т. е. тип своей жизни, есть задача свободного творчества каждого существа.

Под словом «эмпирический» характер я разумею здесь всякий определенный тип деятельности существа, напр., все те качества, на основании которых естествознание различает царства растений, животных, минералов и устанавливает виды, роды, семейства и т. д. Сказать, что Бог сотворил субстанциальных деятелей, не придав им *никакого эмпирического характера*, это значит утверждать, что Бог не творил кислорода, азота, воды и т. п.; Он не творил бактерий чумы или холеры, не творил клопов, вшей, тигров, орлов, берез, дубов и т. п.; Он не творил солнца, планет и т. п. Все эти виды жизни выработаны самими субстанциальными деятелями постепенно в процессе развития мира, в процессе свободной творческой эволюции его, конечно, при благодатном содействии Господа Бога, поскольку тварь стремится к добру.

Из сказанного ясно, до какой степени сотворенные Богом субстанциальные деятели выходят из рук Творца неопределенными: каждый из них наделен *сверхкачественною* творческою силою, использование же этой силы для выработки определенных качеств предоставлено свободным усилиям самого деятеля и зависит от того, какие ценности он полюбит и изберет как цель своей деятельности. Но во всяком случае перечисленные основные первозданные свойства деятелей и строение всего мира обеспечивают *возможность* для каждого деятеля сразу вступить на правильный путь, именно полюбить своего Творца-Бога больше, чем себя, и полюбить все сотворенные Им существа, как себя, потому что все они, согласно первозданным свойствам своим, а также согласно конечной цели, для которой они сотворены Богом, одинаково заслуживают

любви. Существо, сразу вступившее на такой путь, становится тотчас же *действительной личностью*, и притом личностью совершенною; оно удостоивается обожения и живет изначала, как член Царства Божия. Каждое такое существо проявляет себя в Царстве Божиим, как единственную по своему своеобразию и незаменимую по своей ценности индивидуальную личность.

Первозданные свойства тварного существа, дающие ему возможность достигнуть абсолютного совершенства, аналогичны свойствам Бога как личности; поэтому можно сказать, что они суть *образ Божий* в твари. Существа, правильно использующие эти свойства и своим свободным соборным творчеством создающие совместную абсолютную полноту совершенной жизни в Царстве Божиим, опираются на свое сотворенное Богом *отвлеченное* единосущие для того, чтобы свободно выработать *конкретное* единосущие, которое можно назвать *подобием Бога*. Можно сказать поэтому, что Бог создал тварные существа по образу Своему с тою целью, чтобы они своим свободным творчеством при Его благодатном содействии осуществили в себе подобие Ему. Поэтому каждый сотворенный Богом деятель есть *абсолютная ценность*: как бы низко какое-либо существо ни пало, для него сохраняется возможность подняться до Царства Божия и начать творчески проявляться как единственная, неповторимая и незаменимая индивидуальность.

Осуществление подобия Господу Богу есть *возможный* путь поведения тварных деятелей. А каков *действительный* путь, избираемый ими? Религиозный опыт и христианское откровение свидетельствуют, что Царство Божие существует от века; многие деятели, напр. ангелы Божии, с самого начала правильно использовали свои первозданные свойства и от века ведут совершенную жизнь, не будучи причастны никаким порокам и не будучи подвержены никакому злу. Есть основания думать, что число таких совершенных личностей, ведущих вечно блаженную жизнь, наполненную совершенным творчеством, бесконечно велико.

Но мы знаем \*, что, кроме Царства Божия, есть еще и наше царство несовершенных существ. Как оно возникло? Ответ на этот вопрос мы получим, если вспомним, что все сотворенные Богом деятели суть свободные существа: все деятели самостоятельно и свободно выбирают те или другие ценности, делают их целью своих стремлений и своею собственною деятельностью вырабатывают характер своей жизни. В этом разнообразии есть, правда, один пункт, в котором все существа сходятся. Абсолютная полнота бытия, предельное богатство содержания жизни есть ценность столь всеобъемлющая, что *всякое существо* сознательно или инстинктивно *стремится к ней*. Но пути, избираемые для достижения этой цели, различны. Те существа, которые, усмотрев это совершенство в Боге, любят Бога больше себя и, далее, любя все существа, как себя, каждому из них хотят содействовать в достижении абсолютной полноты жизни, становятся членами Царства Божия и в благодатном единении с Богом, а также в единомышленном сотрудничестве со всеми членами Царства Божия действительно обладают предельною полнотою бытия.

Несовершенными становятся такие деятели, которые избрали иной путь поведения; которые любят себя больше, чем Бога, и больше всех остальных существ в мире. Они стремятся к полноте жизни, но заботятся при этом только о себе или преимущественно о себе; они хотели бы усваивать и творить ценные содержания бытия для своего исключительного обладания и пользования. Такова простейшая форма знакомого всем нам *себялюбия, эгоизма*. Заботясь о себе, себялюбивые существа ставят цели, не совпадающие с целями других существ или даже противоположные им. В большинстве случаев они не сочетают свои силы друг с другом для достижения общей цели, а действуют в одиночку или даже вступают в борьбу друг с другом. Вместо единодушия, характерного для отношений членов Царства Божия, у эгоистически настроенных существ преобладает *обособление* друг от друга и от Бога. Существо, себялюбиво замкнувшееся в себе, принуждено осуществлять свои стремления, главным образом, одними своими силами, без дружеского и любовного сочетания их с силами других существ. Поэтому творческая сила себялюбца очень ограничена; вместо полноты жизни он создает скудное обедненное существование; вместо благ, имеющих абсолютную ценность, он создает блага и совершает поступки лишь *относительно ценные*, доставляющие удовлетворение только ему самому, и то временно, а для других существ имеющие нередко отрицательное значение; мало того, относительные ценности, которыми живет себялюбец, в одних отношениях переживаются им как добро, а в других отношениях оказываются для него самого злом, напр., потребление спиртных напитков сопровождается приятным временным подъемом сил, но вместе с тем и подрывает здоровье.

Отношение себялюбцев друг к другу в большинстве случаев есть равнодушие. Но часто в погоне за делимыми и истребимыми благами они вступают друг с другом в борьбу за существование, и тогда между ними устанавливается вражда. Ненависть, злоба, зависть, хитрость, притворство, лицемерие, предательство и т. п. отвратительные проявления хорошо знакомы нам в человеческой жизни. Надо, однако, заметить, что человек есть существо, появляющееся на сравнительно поздней и высокой ступени эволюции («шестой день» творения) и способен поэтому проявлять себялюбие в весьма сложных формах. В более грубом виде себялюбие существует на более низких ступенях природы в животном и растительном мире. Наконец, в неорганической природе оно обнаруживается в самых упрощенных проявлениях. Можно думать, что бесконечное множество деятелей, избрав путь себялюбия и, следовательно, отпав от Бога и Царства Божия, оказываются способными только к таким упрощенным проявлениям, как завоевание себе определенного объема пространства путем отталкивания других деятелей, стремящихся к той же цели, и притяжение к себе каких-либо деятелей другого типа. Иными словами, громадное большинство падших деятелей начинают свою жизнь с того, что становятся самым низшим слоем природы — электронами, протонами, а может быть, и какими-либо еще более простыми существами, которые будут открыты со временем физикою.

Вместо полноты жизни себялюбивые деятели создают себе скудную,

обедненную жизнь, не дающую им удовлетворения. Сохраняя в себе инстинктивное стремление к полноте жизни, они непрестанно ищут способов выработать новые типы существования, более сложного, наполненного более содержательными деятельностями. С этой целью деятели вступают в союзы друг с другом: они объединяют свои силы, частично отказываясь от своего исключительного себялюбия и подчиняясь какому-либо деятелю, изобретшему более сложный образ жизни. Таким путем возникают *атомы*, т. е. разнообразные типы жизни, выражимые понятиями «кислородность», «водородность», «натриевость», «фосфорность» и т. п.; далее, возникают еще более сложные единства, *молекулы*, с еще более разнообразными типами проявлений, такими, как вода, углекислота, известь, поваренная соль и т. п. Громадный шаг вперед по пути усложнения и обогащения бытия совершили деятели, изобретшие *органическую жизнь*, т. е. сумевшие объединить вокруг себя атомы и молекулы так, чтобы образовать сначала одноклеточные, а потом и многоклеточные организмы, растительные и животные. Дальнейшая, еще более высокая и еще более значительная ступень развития жизни на земле есть появление человека. Человек есть существо, восходящее от животности к духовности, хотя бы в самой зачаточной форме. Жизнь по типу *земной человечности* изобретена теми деятелями, которые, опираясь на весь свой предыдущий опыт неорганической и затем растительной или животной жизни, поднялись до осознания абсолютных ценностей и долженствования творить их в своем поведении. На предыдущих ступенях своего развития эти деятели были только *потенциальными личностями*; доразвившись до человечности, они стали *действительными личностями*.

Различные типы существования, такие различные *эмпирические характеры*, как ландышевость, березовость, яблоневость и т. п., или, наконец, земная человечность, изобретены самими тварными деятелями в процессе их развития и искания ими лучшей жизни. Новый способ жизни, выработанный одним или несколькими деятелями и временно удовлетворяющий их, обыкновенно подхватывается и усваивается путем подражания другими деятелями, находящимися с ними в тесном общении; таким образом распространяются в природе новые виды животных и растений.

Теперь следует ответить на вопрос, что такое *материя* и как возникла материальная природа. Вместе с этим мы отдадим себе отчет и о том, что следует называть словом *тело* субстанциального деятеля. Уже из предыдущего изложения, где речь шла об электронах, об атомах, молекулах и т. п., лицу, знакомому с историей философии, ясно, что я буду защищать *динамистическую* теорию материи. Чтобы дать понятие о ней, я сравню ее с самым простым и наиболее распространенным учением о материи, которое было выработано в V—IV вв. до Р. Хр. греческим философом Демокритом. Согласно Демокриту, материальная природа состоит из небольших твердых телец, атомов, которые абсолютно неделимы и неразрушимы. Они движутся в пространстве и отличаются друг от друга только своею пространственною формою, величиною, большею или меньшею тяжестью и положением в пространстве. Что касается цвета, звука, запаха, тепла, холода и т. п. чувственных качеств,



Демокрит не считает их принадлежащими атомам. По-видимому, он считает их только субъективными ощущениями, возникающими в наблюдателе под влиянием внешних предметов. Согласно этому учению, каждый атом есть *вечный носитель* нескольких неизменных свойств, формы, величины, тяжести и изменчивых состояний — движения и положения в пространстве.

Как уже сказано, вечный носитель устойчивых свойств и изменчивых процессов принято называть в философии словом *субстанция*. Итак, согласно Демокриту, материя — субстанциальна: каждый атом он считает вечною субстанцией.

От теории Демокрита глубоко отличается динамистическое учение о материи. С различными изменениями оно было развито такими философами, как Лейбниц (1646—1716), Божкович (1711—1787), Кант (1724—1804), Шеллинг (1775—1854), Гегель (1770—1831), Эд. Гартман (1842—1906), Вл. Соловьев (1853—1900) и др.

Я изложу это учение в той форме, в какой оно выработано мною и изложено в моей книге «Типы мировоззрений» \*. Динамист ставит вопрос, что такое *непроницаемость* материальной частицы, т. е. заполнение частицею некоторого объема, и отвечает на этот вопрос так: заполнение объема есть не что иное, как непрерывное *действие* отталкивания всего того, что стремится проникнуть в этот объем посредством аналогичного, но противоположно направленного действия противотолкания. Согласно демокритовскому пониманию, непроницаемость есть *состояние* материи, благодаря которому она способна производить действие *отталкивания*; согласно динамизму, наоборот, отталкивание есть нечто *первичное*, оно-то и есть непроницаемая объемность материи. Когда я давлю рукою на поверхность стола, его бытие, как материальное, состоит в отталкивании моей руки; когда никакое твердое тело не прикасается к нему сверху и с боков, все-таки такой же напряженный процесс отталкивания неустанно продолжается, потому что стол подвергается громадному давлению атмосферы, и объем его постоянно меняется в зависимости от увеличения и уменьшения этого давления.

Таким образом, материя *не есть вечное состояние*, неизменное пребывание. Она есть *процесс*, действие, событие, протекающее во времени. Современный натуралист любит подчеркивать мысль, что материя никогда не находится в покое: но под этими словами он обыкновенно понимает лишь мысль, что непроницаемые, сами по себе неизменные частицы вещества постоянно находятся в движении. Динамист идет гораздо дальше: он утверждает, что *не только движение* частицы материи, но и *сама эта частица*, сама ее объемность есть *процесс*, именно непрерывно возобновляющееся усилие завоевания некоторого места в пространстве.

Непроницаемый объем не может быть создан одною какою-либо силою отталкивания, действующею по одной прямой линии; для всестороннего заполнения какого-либо объема необходимо бесчисленное множество сил, действия которых исходят по всем радиусам из одной точки, из одного *центра обнаружения сил*. Согласно современным учениям физики, такие центры обнаружения сил суть электроны, протоны и другие мельчайшие составные частицы материи. Каждая из них есть заряд

положительного или отрицательного электричества и обнаруживается в действиях отталкивания или притяжения в отношении к другим частицам.

Излагая далее динамистическую теорию материи, отдадим себе отчет в том, представляет ли собою каждая материальная частица только множество процессов действованиа, отталкивания и притяжения, или в основе их находятся субстанциальные деятели как творческий источник и носитель процессов. Нетрудно убедиться, что материальные процессы неосуществимы без субстанциальных деятелей. В самом деле, электрон осуществляет отталкивание и притяжение по всем радиусам из определенной точки пространства; такое единство действий, меняющих к тому же свое положение в пространстве и длящихся во времени, но остающихся тем не менее едиными, предполагает источник, единый и притом не «сидящий» в исходной точке действий и не раздробленный во времени, а господствующий над пространственной и временною раздельностью, т. е. сверхпространственный и сверхвременный, потому *непосредственно участвующий* во всех своих действиях, в каком бы месте пространства и отрезке времени они ни находились, и спаивающий их в нераздельное единство. Коротко говоря, временные и пространственные *отношения* действованиа требуют сверхвременного и сверхпространственного *соотносителя*, который творит действие, как свое проявление, придавая ему форму времени и пространства.

Итак, в основе материальных процессов, как и в основе душевных процессов, находятся субстанциальные деятели. Перед нами теперь встает вопрос, существуют ли два вида субстанциальных деятелей, из которых одни производят только душевные процессы, а другие производят только материальные процессы, или, может быть, каждый субстанциальный деятель способен творить те и другие проявления. Обратимся прежде всего к своему «я». Без сомнения, я способен быть творцом и носителем действий отталкивания. Если на моей тарелке лежит мясо, издающее неприятный запах, я отодвигаю тарелку, т. е. отталкиваю от себя. Этот материальный процесс, выражающийся *внешне*, как движение в пространстве, сопутствуется и предшествуется *внутренними* моими *душевными* состояниями, именно переживанием усилия и волевым *стремлением* произвести этот акт. Следовательно, человеческое «я» способно производить и душевные и материальные процессы.

Непосредственным восприятием можно установить, что, по существу, такое же строение имеют и процессы во внешних для нас материальных телах. Задерживая тяжелую гирю, скатывающуюся по гладкой наклонной плоскости на землю, мы непосредственно воспринимаем противодействующую нам активность, как усилие, и, говоря, что падающая гиря *стремится* к земле, мы имеем право считать это выражение не метафорою, а точным описанием факта. В своей душевной жизни, на всех ступенях ее, мы находим стремление и усилие, как элементы волевого акта; эти *душевные* явления у нас обогащены сложно развитым внутренним содержанием, чувством, нередко знанием; на низших ступенях природы действованиа отталкивания и притяжения может иметь только то обедненное содержание, которое мы находим в приведенном выше опыте задержания гири; *психическим* нельзя назвать его вследствие

его неразвитости, но так как оно однородно со стремлениями и усилиями, входящими в состав типично душевной жизни, то назовем его *психоидным*. В психоидном стремлении есть то строение, которое придает ему характер *определенности*, без нее оно не было бы действительным, т. е. не было бы стремлением: в самом деле, несмотря на свою бессознательность, оно возможно не иначе как стремление *к чему-нибудь определенному*, напр. как стремление отталкивания, направленное на объект, в такую-то сторону в пространстве в таком-то расстоянии и т. п. Таким образом материальный процесс, если взять обе его стороны, внутреннюю и внешнюю, никогда не бывает только механическим: это всегда *психоидно-механический* или *психо-механический процесс*.

Материальные процессы, всегда содержащие в себе *взаимоотталкивание* двух или нескольких деятелей, суть следствие эгоистических стремлений их. Отсюда ясно, что в Царстве Божием материальных процессов быть не может. Материальная природа, состоящая из взаимно непроницаемых тел, есть совокупность действий отталкивания, производимых грешными существами, отпавшими от Бога и Царства Божия. Эту область мира мы будем называть *царство греха* или *психо-материальным царством*.

Царство греха состоит из деятелей, производящих душевные (психические и психоидные) и материальные процессы. В этом отношении они все сходны друг с другом. Но они глубоко отличаются по степени сложности и ценности, по достоинству творимых ими процессов. Человек способен создавать художественные творения, воплощенные в слове или в мраморе, способен совершать научные открытия и т. п.; электрон способен производить только однообразные действия отталкивания и притяжения. Однако даже и эти простые действия электрона не просто материальны, а психоидно-материальны; это бессознательные целестремительные проявления, образующие опыт, который побуждает деятеля стремиться к более сложной и более совершенной жизни. Это развитие деятелей осуществляется, как уже сказано, путем вступления их в союз с другими деятелями и образования таких сочетаний их, как атом, молекула, одноклеточный организм, многоклеточный растительный или животный организм и т. д. Еще больше количество деятелей находится в таких союзах, как солнца, планеты, солнечные системы, туманности и т. п. Они тоже не суть первозданные творения Божии; они возникают в процессе эволюции и объединяются могучими деятелями, способными подчинить себе несметное множество элементов. Вначале они живут весьма простыми и однообразными деятельностями, но в процессе развития могут выработать чрезвычайно сложный тип жизни, бесконечно превосходящий нашу человеческую деятельность. Так, напр., наша планета Земля есть единое живое существо, органами которого являются не только океаны, суша, атмосфера, но и вся растительность, все царство животных и все человеческие общества. Могучий поток этой жизни, как единое целое переживаний Земли, так сложен и по своему типу столь отличается от жизни отдельного человека или растения, что мы не можем охватить его своим воображением или ясно понять его своею мыслью.

Вернемся к рассмотрению жизни и строения существ более знакомых нам, особенно человека. Когда несколько деятелей усваивают стремления одного более высоко развитого деятеля, они сочетают свои силы для осуществления их и образуют на более или менее продолжительное время *относительно целостное единство* более высокого порядка, чем обособленное существо. Человеческий организм есть одна из этих форм единства, получившаяся благодаря подчинению множества низших деятелей такому сравнительно высокому субстанциальному деятелю, как человеческое «я». «Я» человека охватывает жизнь всего организма в едином целостном акте переживания и потому способно согласовать деятельности различных органов для достижения единой сложной цели и для блага целого организма. В свою очередь, каждая клетка организма, симпатически соучаствуя в жизни человеческого «я», берет на себя ту долю деятельности, которая предназначена ей координирующим стремлением этого «я», и таким образом возникают целесообразные акты организма, поражающие своею *целостностью*, несмотря на участие в них множества деятелей. Это возможно потому, что не только центральный субстанциальный деятель, но и низшие деятели обладают способностью интуиции; конечно, вследствие низшей ступени развития кругозор их узок, они вовсе не созерцают, например, процессы организма в целом, но существенно важно то, что они, как ассимилированные элементы организма, особенно чутки к влияниям, исходящим от центрального деятеля. Если, напр., в организм вторгаются такие враждебные силы, как холерные вибрионы, центральный деятель побуждает армию лейкоцитов выступить на бой против них; эти подчиненные существа улавливают стремление своего хозяина, усваивают его, как свое собственное, и самоотверженно вступают в борьбу против губительных бактерий, часто жертвуя при этом своею собственною жизнью. Таким образом, высший деятель своими стремлениями как бы наличествует во всех других деятелях организма и их действиях. Он есть душа не только создаваемого им телесного объема, но и душа всего организма. Будучи сверхпространственным, «он целиком находится в целом теле и в каждой части тела (душа — *tota in toto corpore et in qualibet parte totius corporis*, по учению св. Августина, Дунса Скота, Гегеля и др.).

Конечно, не все в организме находится под непосредственным руководством высшего субстанционального деятеля. Вероятно, каждый орган и многие системы органов имеют свои центральные субстанции менее высокого типа, чем главенствующее над ними человеческое «я», но все же способные руководить сложными психоматериальными процессами.

В изложенном мною учении о строении человека словом «тело» приходится обозначать два весьма различных понятия. Во-первых, этим словом обозначается *пространственный объем*, создаваемый действиями отталкивания и притяжения, производимыми человеческим «я» вместе с подчиненными ему деятелями, а также вообще все действия их, имеющие пространственную форму. Во-вторых, я условлюсь употреблять то же самое слово «тело» для обозначения другого понятия: *совокупность субстанциальных деятелей*, вступивших в союз с человеческим «я» и подчиненных ему, можно также назвать телом этого «я». Не совсем удобно обозначать одним словом два различных понятия, однако

путаницы от этого не произойдет, потому что в большинстве случаев из смысла предложения видно, какое значение имеет в нем слово «тело».

То же самое учение может быть применено ко всем существам нашего психоматериального царства. Каждый электрон, атом, молекула, кристалл, растение, животное имеют тело как пространственный объем, творимый процессами отталкивания и притяжения. Кроме того, те из этих существ, которые сложны, атом, молекула, кристалл, растение, животное имеют еще и тело во втором смысле, именно тело как *систему союзников*, подчиненных главному организующему их деятелю.

В психоматериальном царстве, где нет полного единодушия, каждое сложное существо смертно, если разумеет под словом смерть утрату организующим деятелем своего тела, т. е. разлуку деятеля с подчиненными ему низшими деятелями. В этом смысле можно говорить о смерти атома, молекулы, кристалла, растения, животного, человека. Сам центральный деятель разрушением своего тела не уничтожается: как существо сверхвременное, он вечен и после смерти начинает подыскивать себе новых союзников, строить таким образом новое тело и вырабатывает себе новую жизнь. Также и низшие субстанциальные деятели, несмотря ни на какое разложение тела, т. е. обособление их друг от друга, не уничтожаются: ведь и каждый из них есть сверхвременное, т. е. вечное, существо. Деятельность их продолжается: они вступают в новые союзы, в новые отношения, каждый сообразно своей природе и опыту своей предыдущей жизни. В самом деле, каждый деятель, приобретая вследствие своих проявлений опыт, может развиваться и подниматься на все более высокие ступени бытия, отчасти творчески вырабатывая, отчасти подражательно усваивая все более сложные типы жизни. Так, человеческое «я» есть деятель, который, может быть, биллионы лет тому назад вел жизнь протона, потом, объединив вокруг себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода, затем, усложнив еще более свое тело, поднялся до типа жизни, напр. кристалла воды, далее перешел к жизни одноклеточного животного, после ряда перевоплощений или, лучше, выражаясь термином Лейбница <sup>1</sup>, после ряда метаморфоз поднялся до ступени жизни, напр., собаки, друга человека. Следующая ступень могла бы быть такою: центральный деятель собаки после смерти ее может вступить в тело человека и быть заведующим каким-либо из высших центров мозга. Жизнь в теле человека есть школа, воспитывающая в нем способность начать самостоятельную человеческую жизнь; и в самом деле, такой деятель может стать организующим центром человеческого зародыша и родиться как человек \*. Поэтому каждое человеческое «я» есть уже в момент рождения весьма определенная индивидуальность: каждое «я» рождается на свет с множеством не только видовых, но и индивидуальных инстинктов, влечений, симпатий и антипатий, выработанных в течение миллионов лет индивидуальной эволюции. Основные черты характера, как гордость или властолюбие, или честолюбие, самолюбие или сострадательность и т. п., принадлежат человеческому «я» уже при рождении его и выработаны иногда уже задолго до того, как деятель поднялся на ступень человеческого типа жизни. В самом деле,

<sup>1</sup> См. мою статью «Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе». Сборник Русск. Научн. института в Праге, т. II, 1931.

ведь и в дочеловеческой природе эти черты характера у некоторых животных выражены не менее ярко, чем у человека. Вспомним, напр., гордость и несгибаемую волю некоторых орлов, честолюбие некоторых собак или лошадей и т. п. Конечно, в момент рождения эти свойства характера человека существуют у него лишь в форме бессознательных влечений. Наполнить их определенными целями и осознать их человеческое «я» может лишь в сотрудничестве с телом и в соотношении с обстоятельствами жизни. Но уже и самое это свое тело человеческое «я» строит даже в утробе матери, привлекая к себе в качестве союзников для заведования своими высшими органами таких деятелей, которые обладают аналогичными влечениями.

Всякий деятель стремится к абсолютной полноте жизни и абсолютному совершенству. Себялюбивые существа, как только что было установлено, создают вместо богатства совершенной жизни бедность ее и несовершенство. Поэтому они никогда не бывают сполна удовлетворены своим состоянием и постоянно ищут новых путей жизни, более удовлетворительных. Таким образом происходит эволюция, т. е. развитие деятеля, ведущее его, если он вступает на правильный путь, к порогу Царства Божия. Этот правильный путь состоит в постепенном освобождении от себялюбия, в возрастании любви к Богу и любви к другим существам вплоть до всеобъемлющей любви.

Развитие, ведущее к Царству Божию, можно назвать *нормальной эволюцией*, разумея под этим словом исполнение норм воли Божией. Каждый шаг на этом пути требует свободного творческого усилия и свободного стремления к добру, проявляемого самим развивающимся существом. Будучи несовершенным по собственной вине, член нашего психоматериального царства с трудом находит правильный путь и часто сбивается с него, увлекаемый всевозможными соблазнами и погонею за мнимыми благами. Значительный шаг вперед удастся сделать тогда, когда деятель вырабатывает какое-либо качество или новый тип жизни, так соотношенный с развитием всего психоматериального царства, что наличие его оказывается благоприятным для нормальной эволюции всех существ. Силы отдельного падшего деятеля, не обладающего Божественным всеведением, для этого недостаточны. К счастью, воплощенный Логос, Богочеловек вместе с возглавляемым Им Царством Божиим, никогда не покидает нашу область несовершенного бытия: не насилуя воли ни одного деятеля и не подавляя нашей свободы, они творят идеи положительных качеств, свободно усваиваемые деятелями, стремящимися к добру, или ставят нас в обстановку, в которой облегчено наше собственное творчество в направлении к добру. Таким образом каждый значительный шаг нормальной эволюции, имеющий всеобъемлющее значение, совершается при творческом содействии Бога. Таков, напр., переход от неорганической природы к возникновению царства растений и животных или таков, напр., переход от царства животной жизни к возникновению человека.

К сожалению, однако, есть царство демонов, враждебных Богу и Царству Божию, изошряющихся в способах отклонения нас от нормальной эволюции. Это существа, отпадшие от Бога иначе, чем члены психоматериального бытия. Мы грешим тем, что недостаточно любим Бога

и подлинное добро. Но есть существа, гордыня которых так велика, что они не переносят мысли о существовании Бога, безмерно превосходящего их своим величием и совершенством. Желая занять место Бога, они вступают в соперничество с ним в уверенности, что Бог неправильно сотворил мир, что Он неблаг и несправедлив и они призваны исправить творение его. В борьбе с Богом они постоянно терпят крушение, проникаются ненавистью к Богу и к Божественному добру и начинают жить хулою на Духа Святого. Такова природа сатаны и всех пособников его. Их главная задача разрушать везде добро, соответствующее воле Божией, чтобы строить мир соответственно *своему* плану.

Со стороны своего ангела-хранителя, члена Царства Божия, каждое грешное существо встречает призывы к добру и обстановку, побуждающую к усовершенствованию, а со стороны дьявола — соблазны к злу и обстановку, содействующую удовлетворению дурных страстей и осуществлению злых замыслов. В нашем царстве бытия Бог с дьяволом борются и поле их битвы — сердца людей, а также сердца всех других существ природы. Насилия над нашею волею и здесь нет, потому что уничтожить ее самостоятельность дьявол не может: свободно следуем мы в одних случаях голосу ангела-хранителя, в других случаях — соблазнам сатаны. Таким образом, эволюция в царстве падших существ осуществляется крайне извилистыми и разнообразными путями: кроме возрастания в добре, бывают случаи также и возрастания в зле.

Существо, идущее путем нормальной эволюции, приходит к вратам Царства Божия и удостоивается обожения. Став членом Царства Божия, оно перестает творить себе грубую, непроницаемую материальную телесность; оно творит себе преобразенное тело. Это тело, как и материальные тела, протяженно и тем не менее оно проницаемо и способно проникать сквозь материальные тела. Исходя из динамистического учения о материи, можно получить простой и ясный ответ на вопрос, как возникает такое тело. Непроницаемый телесный объем есть не субстанциальное вечное бытие, а только процесс во времени, именно действие отталкивания. Это действие есть завоевание деятелем некоторого объема пространства в свое исключительное обладание; оно связано с эгоистическими стремлениями деятеля. Член Царства Божия свободен от каких бы то ни было эгоистических стремлений; все его действия суть следствия любви к Богу, большей, чем к себе, и любви ко всем тварям, как к себе. Поэтому он прекращает процессы отталкивания кого бы то ни было и, следовательно, перестает иметь непроницаемое материальное тело; вместо него он творит себе другое протяженное тело, состоящее из чистых, совершенных по своей красоте чувственных качеств света, звука, тепла, аромата и т. п. Такое тело проницаемо и проникает сквозь все материальные преграды. Оно служит совершенным внешним выражением духовных деятельностей и потому может быть названо *духоносным*.

Существа, обладающие преобразенным телом, не подвержены смерти. В самом деле, никакие силы, механически разрушающие наше материальное тело, пули, бомбы, кинжалы и т. п., не опасны для такого тела: они производят разрушения путем толчка и давления, т. е. силою отталкивания, но преобразенное тело не производит противоотталкивания, не оказывает никакого сопротивления, потому толчок или давление

не осуществляются вовсе; пуля или кинжал проходят сквозь такое тело, не будучи способны произвести в нем никаких изменений. Смерть в смысле утраты деятелем своих союзников также невозможна в Царстве Божием. Все члены этого Царства, спаянные друг с другом совершенною любовью и действующие вполне единодушно, служат взаимно друг другу, как тело друг для друга. Обособить их, вызвать между ними раздор, ведущий к распаду, т. е. смерти, невозможно, потому что у них нет тех страстей, гордости, честолюбия, обидчивости, зависти и т. п., которые свойственны грешным существам и разобщают их между собою.

Подведем итог всему сказанному о первичном акте творения, предшествующем процессу эволюции, т. е. шести дням творения. Он состоит в том, что Бог сотворил «небо и землю». Эти небо и земля суть совокупность субстанциальных деятелей, наделенных творческою силою и способных стать действительными, притом совершенными личностями; каждая из них есть абсолютно ценный, неповторимый и незаменимый индивидуум. «Небо» — это Царство Божие, совокупность тех деятелей, которые вступили на правильный путь, стали действительными, и притом совершенными, личностями. «Земля» — это совокупность тех деятелей, о которых Бог предвидел, что они изберут неправильный путь и обрекут себя на более или менее длительный и трудный процесс развития раньше, чем достигнут порога Царства Божия.

Цель и смысл творения мира состоит в том, чтобы Божественное добро существовало не только в Боге, но и распространялось вне Бога на бесчисленное множество существ. Достигнута эта цель может быть только путем творения мира, как совокупности деятелей, наделенных творческою силою и свободою: только такие деятели способны активно усваивать Божественное добро и участвовать в нем, т. е. быть сынами Божиими по благодати.

Свобода есть необходимое условие *действительного* достижения тварными существами Божественного добра. Однако если тварные деятели свободны, то существует не только возможность добра, но и *возможность* зла. Отдадим себе теперь отчет в следующем. Если бы действительность добра *необходимо* требовала также и действительного осуществления зла, то такой мир, принужденный быть несовершенным, не заслуживал бы творения, да в нем и не было бы свободы. Отсюда ясно, что *действительность* добра, будучи связана со свободою, предполагает только *возможность* зла, но не требует действительности его: все тварные существа могли бы изначала свободно избрать путь совершенного добра, и тогда весь мир был бы от века и до века Царством Божиим без всякой тени зла и несовершенства. На самом деле, однако, многие тварные деятели неправильно использовали свою свободу и осуществили *действительность* зла. Таким образом возникло наше царство несовершенного психоматериального бытия. Мы сами создали свою несовершенную жизнь, мы сами — виновники зла, и все страдания, испытываемые нами, суть печальное заслуженное нами следствие нашей вины. Если бы зло, внесенное нами в мир, было абсолютным и неустраняемым или если бы оно делало жизнь бессмысленною, то мир не заслуживал бы творения. Задача следующих двух глав состоит в том, чтобы показать, что зло никогда не бывает абсолютным, что оно никогда



не доходит до того, чтобы быть совершенно неустрашимым, и что жизнь, даже и несовершенная, всегда сохраняет осмысленность. Чтобы доказать это, необходимо рассмотреть все виды зла, их происхождение, соотношения друг с другом и смысл.

## Глава третья

### ЗЛО



Понять, что такое зло, можно не иначе, как в соотношении с добром, как это всегда бывает, когда мы имеем дело с парой противоположных понятий. Добро и зло, т. е. положительная и отрицательная ценность, есть нечто столь основное, что определение этих понятий через указание на ближайший род и видовой признак невозможно. Поэтому разграничение добра и зла производится на основе непосредственного усмотрения: «это — есть добро», «то — есть зло». На основе этого непосредственного усмотрения мы признаем или чувствуем, что одно заслуживает одобрения и достойно существования, а другое заслуживает порицания и недостойно существования. Но, имея дело со сложным содержанием жизни, легко впасть в ошибку и не заметить зла, замаскированного примесью к нему добра, или не оценить добра, которое в земном бытии не бывает свободным от недостатков. Поэтому необходимо найти первичное абсолютно совершенное и всеобъемлющее добро, которое могло бы служить масштабом и основой для всех остальных оценок. Такое высшее добро есть Бог.

Малейшее приобщение к Богу открывает нам Его как само Добро и именно как *абсолютную полноту бытия*, которая сама в себе имеет смысл, оправдывающий ее, делающий ее предметом одобрения, дающий ей безусловное право на осуществление и предпочтение чему бы то ни было другому. В этом усмотрении высшей ценности нет логического определения ее, есть только указание на первичное начало и многословное, однако все же неполное перечисление следствий, вытекающих из него для ума и воли, в какой-либо мере приобщающихся к нему (оправданность, одобрение, признание права, предпочтение и т. п.).

Бог есть само Добро во всеобъемлющем значении этого слова: Он есть сама истина, сама Красота, Нравственное Добро, Жизнь и т. д. Таким образом, Бог, и именно каждое Лицо Пресвятой Троицы, есть Всеобъемлющая абсолютная самоценность. Полное взаимодействие Бога-Отца, Сына и Духа Святого в жизни друг друга дает право утверждать, что Всеобъемлющая абсолютная самоценность не делится на три части и существует не в трех экземплярах: Она едина в трех Лицах. Мало того, и всякий тварный член Царства Божия есть личность, достойная приобщиться к Божественной полноте бытия вследствие избранного ею пути добра и действительно получившая благодатно от Бога доступ к усвоению Его бесконечной жизни и деятельному участию в ней; это — личность, достигнувшая обожения по благодати и вместе с тем имеющая характер хотя и тварной, но все же всеобъемлющей абсолютной самоценности. Всякая такая личность есть тварный сын Божий.

Наконец, даже и всякий деятель психоматериального царства бытия, несмотря на свое состояние отпадения от Бога и пребывания в скудости

относительно изолированного бытия, есть все же индивидуум, т. е. существо, способное осуществить единственную, в своем роде, индивидуальную идею, согласно которой он есть возможный член Царства Божия; поэтому каждый субстанциальный деятель, каждая действительная и даже каждая потенциальная личность есть абсолютная самоценность, потенциально всеобъемлющая. Таким образом, все деятели, т. е. весь первоначальный мир, сотворенный Богом, состоит из существ, которые суть не средства для каких-нибудь целей и ценностей, а самоценности абсолютные, и притом даже потенциально всеобъемлющие; от собственных усилий их зависит стать достойными благодатной помощи Божией для возведения абсолютной самоценности их из потенциально всеобъемлющей на степень актуально всеобъемлющей, т. е. удостоиться обожения.

Только личность может быть актуально всеобъемлющею абсолютною самоценностью: только личность может обладать абсолютною полнотою бытия. Все остальные виды бытия, производные из бытия личности, именно различные аспекты личностей, продукты их деятельности суть ценности производные, существующие не иначе, как под условием всеобъемлющего абсолютного добра.

*Производные положительные ценности*, т. е. производные виды добра, могут быть теперь определены путем указания на их связь со всеобъемлющим добром, именно с абсолютною полнотою бытия. Производное добро есть бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия. Это учение не следует понимать так, будто всякое производное добро есть *только средство* для достижения всеобъемлющего добра, а само по себе не имеет цены. В таком случае пришлось бы думать, что, напр., любовь человека к Богу или любовь человека к другим людям есть добро не само по себе, а только как средство достигнуть абсолютной полноты бытия. Так же и красота, истина были бы добры не сами по себе, а лишь в качестве средств.

Осознание этого тезиса и точное понимание его необходимо связано с отвращением к его смыслу, и это чувство есть верный симптом ложности тезиса. В самом деле, любовь к какому бы то ни было существу, лишенная самоценности и низведенная на степень лишь средства, есть не подлинная любовь, а какая-то фальсификация любви, таящая в себе лицемерие или предательство. Ложность этого тезиса обнаруживается также и в том, что он делает непонятною добротность самого Абсолютного всеобъемлющего Добра: если любовь, красота, истина, несомненно наличные в Нем, суть только средства, то что же есть истинное добро в самом этом абсолютном Добре? К счастью, однако, наша мысль вовсе не обязана колебаться между двумя только возможностями: всеобъемлющая абсолютная ценность и служебная ценность (ценность средства). Само понятие *всеобъемлющей* абсолютной ценности наводит на мысль о существовании различных *сторон* единого всеобъемлющего добра; каждая из них есть абсолютная «частичная» самоценность. Несмотря на свою производность, в смысле невозможности существовать без целого, они остаются *самоценностями*. В самом деле, во главу теории ценностей (аксиологии) нами поставлена всеобъемлющая полнота бытия, как абсолютное совершенство. Та

неопределимая добротность, оправданность в себе, которою насквозь пропитана полнота бытия, принадлежит, вследствие органической цельности ее, также и каждому моменту ее. Поэтому всякий необходимый аспект полноты бытия воспринимается и переживается как нечто такое, что само в себе есть добро, само в своем содержании оправдано, как долженствующее быть. Таковы любовь, истина, свобода, красота, нравственное добро. Все эти аспекты Царства Божия с Господом Богом во главе запечатлены чертами, присущими Абсолютному добру, такими, как несамозамкнутость, непричастность какому бы то ни было враждебному противоборству, совместимость, сообщаемость, бытие для себя и для всех, самоотдача.

Таким образом, в Боге и Царстве Божиим, а также в первозданном мире есть только самоценности, нет ничего, что было бы лишь средством, все они абсолютны и объективны, т. е. общезначимы, так как здесь нет никакого изолированного, обособившегося бытия.

Вслед за учением о положительных ценностях, т. е. добре, легко уже развить учение об отрицательных ценностях. Отрицательную ценность, т. е. характер зла (в широком, а не этическом лишь значении), имеет все то, что служит препятствием к достижению абсолютной полноты бытия. Из этого, однако, не следует, будто зло, напр., болезнь, эстетическое безобразие, ненависть, предательство и т. п. сами в себе безразличны и только постольку, поскольку *следствием* их является недостижение полноты бытия, они суть зло; как добро оправданно само в себе, так и зло есть нечто само в себе недостойное, заслуживающее осуждения; оно само в себе противоположно абсолютной полноте бытия, как абсолютному добру.

Но в отличие от Абсолютного Добра зло не первично и не самостоятельно. Во-первых, оно существует только в тварном мире и то не в первозданной сущности его, а первоначально, как свободный акт воли субстанциальных деятелей, и производно, как следствие этого акта. Во-вторых, злые акты воли совершаются под видом добра, так как направлены всегда на подлинную положительную ценность, однако в таком соотношении с другими ценностями и средствами для достижения ее, что добро подменяется злом: так, быть Богом есть высшая положительная ценность, но самочинное присвоение себе этого достоинства тварью есть величайшее зло. В-третьих, осуществление отрицательной ценности возможно не иначе, как путем использования сил добра. Эта несамостоятельность и противоречивость отрицательных ценностей особенно заметна в сфере сатанинского зла<sup>1</sup>.

В философии широко распространено учение о том, что существуют три вида зла: метафизическое, нравственное и физическое зло. Под метафизическим злом понимается ограниченность тварных существ; нравственным злом называется грех, т. е. нарушение нравственных норм; под физическим злом понимаются физические страдания и несовершенства. Об этом учении следует заметить, что метафизического первозданного зла не существует: ограниченность тварных существ не есть зло и не связана необходимо со злом, как это мы постараемся сейчас показать;

<sup>1</sup> Изложенное учение о добре и зле см. в моей книге «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», стр. 78, 89 с., 90 с., 102 с.

что же касается нравственного и физического зла, ими не исчерпываются возможные виды зла; так, напр., существует еще, кроме нравственного и физического, различные виды зла душевной жизни, существует социальное зло, существует сатанинское зло, и вообще в каждой ступени бытия, творимого мировыми деятелями, возможны своеобразные виды зла.

Тварные существа ограничены; своими единоличными силами ни одно из них не может осуществить абсолютную полноту бытия. Отсюда, однако, не следует, будто эта ограниченность их есть зло. Ничто не обязывает тварную личность оставаться в пределах своей ограниченности, как в одиночной тюрьме: всякая личность обладает способностью дополнять себя бытием других существ — *теоретически*, путем интуиции, т. е. путем *непосредственного созерцания* чужого бытия и *практически* путем *любви*, симпатии, непосредственного соучастия в чужой жизни. Выше было подробно рассказано о том, что множество личных существ, проникнутых любовью к Богу, большею, чем к себе, и любовью ко всем другим личностям, равную любви к себе, достигают совершенного единодушия и осуществляют соборное творчество; живя друг в друге и, главное, в Боге, они деятельно соучаствуют в Божественной абсолютной полноте бытия. Они образуют Царство Божие, в котором удостаиваются обожения по благодати. Отсюда ясно, что тварная метафизическая ограниченность не есть зло: во-первых, в ней самой по себе нет ничего недостойного; во-вторых, она не есть препятствие к достижению абсолютной полноты бытия. Философия буддизма, считающая индивидуальное личное бытие злом, есть глубокое заблуждение; буддизм имеет в виду не саму идею личного индивидуального бытия, а только личность в состоянии греховного упадка; поэтому религия буддизма ставит целью не вечную личную жизнь существ, проникнутых любовью друг к другу и к Богу, а уничтожение личности и исчезновение мира.

Зла нет в сотворенной Богом первоначальной сущности мира. Когда же и где возникает оно? Конечная цель жизни есть абсолютная полнота бытия существ, достойных обожения. Основное условие достойности обожения выражено в двух заповедях Христа о любви к Богу и к ближнему. Следствием этой любви является правильное отношение ко всем ценностям соответственно их рангу и потому нравственно доброе поведение во всех отношениях. Основное первичное отклонение от этого правильного пути жизни является там, где тварная личность, вступая в мировой процесс и стремясь к абсолютной полноте бытия, начинает свою жизнь с любви к себе, большей, чем к Богу и к сотворенным Им личностям. Такая чрезмерная любовь к себе, предпочтение себя другим личностям есть уже нарушение ранга ценностей; она есть первичное, *основное нравственное зло*, грехопадение тварного существа. Все остальные виды зла, все несовершенства в мире суть следствие этого основного нравственного зла себялюбия, эгоизма.

Предпочтение себя другим существам есть *свободное* проявление личности, не навязанное ей природою и объективным соотношением ценностей: объективно все тварные личности равноценны, а Бог — бесконечно ценнее всякой твари; поэтому личность, предпочитающая себя Богу и другим личностям, совершает акт свободы, приобретающей

характер *произвола*. Бесчисленные печальные следствия, всевозможные бедствия и несовершенства возникают из этого основного нравственного зла, и все они *естественно* вытекают из нравственного зла, являются прямым *выражением* его сущности. Существо, страдающее от всяких бедствий и несовершенств, не имеет права никого винить в них: оно само создало свою печальную, полную страданий жизнь, злоупотребив своею свободою.

Себялюбивые существа образуют психоматериальное царство бытия, строение которого резко отличается от строения Царства Божия. В Царстве Божием осуществлено совершенное единодушие; наоборот, в нашем царстве бытия преобладают обособление друг от друга, равнодушие или даже вражда и противоборство. В Царстве Божием каждая личность обладает абсолютною полнотою жизни; в нашем царстве жизнь каждого существа более или менее обеднена в меру его обособления от других существ. Все члены Царства Божия суть действительные и притом совершенные личности, сполна осуществляющие свою индивидуальность; а в психоматериальном царстве бесконечное множество членов его суть только потенциальные личности, и те члены его, которые принадлежат к числу действительных личностей, как, напр., земной человек, все же несовершенны и не осуществляют свою индивидуальность во всей полноте вследствие недостатка творческой силы, обусловленного обособлением от Бога и ближних. Все члены Царства Божия абсолютно ценны и живут они усвоением и творением абсолютных ценностей; и в нашем царстве все члены его абсолютно ценны, потому что всякая личность, даже и недоразвившаяся, абсолютно ценна, но живут они преимущественно усвоением и творением лишь относительных ценностей. В самом деле, себялюбивые существа, заботясь о полноте жизни преимущественно для себя, будучи, напр., горделиво властолюбивыми, честолюбивыми, завистливыми и т. п., ставят такие цели, достижение которых есть для них положительная ценность, а для других существ — отрицательная ценность. Вступая в союзы для усложнения и обогащения своей жизни, напр. образуя растительные и животные организмы, сообщества растений, животных, человеческие общества, напр. государства, члены психоматериального царства используют свою таким образом возрастающую мощь для удовлетворения своих эгоистических целей: они подчиняют себе другие союзы или даже разрушают их, напр. умерщвляя животных и растения, завоевывая государства и т. п.

Представление о жизни, наполненной относительными ценностями, становится особенно наглядным, когда мы отдадим себе отчет в том, что *материальная природа*, т. е. природа, содержащая в себе относительно непроницаемые тела, создана *нами*, деятелями психоматериального царства. В самом деле, выше была уже изложена динамистическая теория материи, согласно которой взаимно непроницаемые объемы тел суть действия взаимного отталкивания. Я утверждаю, что первоначальным источником таких отталкиваний являются себялюбивые эгоистические стремления деятелей, встречающихся с направленными против них противоотталкиваниями других тоже себялюбивых деятелей. Когда система материальной природы таким образом создана, в ней нередко

встречаются случаи использования силы отталкивания, как средства для добрых целей, напр. для спасения жизни утопающего, но это уже производное явление, и притом осуществляемое с помощью непретворенного тела, т. е. при сотрудничестве низших деятелей, живущих бессознательно себялюбивыми деятельностями и стоящих на такой ступени развития, к которой еще не применимы нравственные оценки.

Члены психоматериального царства, построив себе тела из таких подчиненных деятелей, которые вместе со своим господином творят материальную телесность, наполняют значительную часть своей жизни использованием благ делимых и истребимых; таковы пища, жилище, топливо, одежда и т. п.; таково также в большинстве случаев пользование услугами для удовлетворения наших потребностей, половое общение, занятие определенного положения в обществе и т. п. Делимые и истребимые блага существуют обыкновенно в недостаточном для всех количестве и являются поводом для более или менее жестокой борьбы за существование.

В Царстве Божием все деятели служат друг для друга телом; все они совершенны и *равноценны*. Наоборот, в нашем психоматериальном царстве есть множество ступеней развития; они отличаются друг от друга степенями сложности и достоинства своих деятельностей; в этом смысле они *неравноценны*. Таков, напр., ряд: неорганическая природа — растения и животные — человек — нация — государство. В этом ряду деятель, принадлежащий к высшей ступени, напр. человеческое «я»; строит себе тело, привлекая в качестве союзников деятелей низших ступеней — из области животных, растений и неорганической природы. Без сотрудничества этого тела человеческое «я» не может осуществлять своих возвышенных чисто человеческих деятельностей — религиозной жизни, художественного и научного творчества, общественного служения, исполнения нравственного долга. Инициатор этих деятельностей и руководитель их есть человеческое «я», но осуществить их сполна можно, только пользуясь, как орудием, различными органами тела. Поэтому в нашем царстве существует частичная зависимость высшего от низшего: стоит, напр., прекратить питание тела, и оно ослабеет настолько, что религиозная деятельность, художественное творчество, научные исследования и т. д. станут для человека невозможными. Наоборот, приостановка религиозной деятельности, художественного творчества, научного исследования и т. п. обыкновенно не подрывает физиологических процессов питания тела.

Малая устойчивость высших сложных деятельностей, хрупкость их, непропорциональность между рангом ценности и силою ее, характерные для нашего грешного царства бытия, являются источником нравственных драм в нашей жизни: от достижения высоких духовных целей и высших ценностей часто приходится отказываться, отдавая свои силы на обеспечение низших потребностей, потому что без удовлетворения их вообще никакая высшая и низшая деятельность неосуществима. Такая рабская зависимость наша от низшей природы есть следствие основного нравственного зла себялюбия, создающего обособление и борьбу существ друг с другом.

Выход из крайнего обособления достигается путем вступления

отдельных групп существ в союзы друг с другом, путем медленной эволюции их, вырабатывающей многоступенчатую природу, в которой высшие ступени в значительной степени нуждаются в низших и в этом смысле зависят от них. Такое строение нашего бытия не есть внешнее наказание, наложенное на нас Богом за нравственное зло: оно представляет собою естественное и необходимое следствие нашего себялюбия. Таким образом, нравственное зло есть зло *основное*, а все остальные виды зла и все несовершенства наши суть *следствие* нравственного зла. В Царстве Божием нет такой зависимости высшего бытия и высших ценностей его от низшего бытия: сила духа членов Царства Божия и мощь их творчества безгранична <sup>1</sup>.

Раньше чем продолжать подробное рассмотрение печальных следствий нравственного зла, скажем несколько слов об одной ошибочной теории зла. Существуют учения, согласно которым зло не есть особый вид бытия, не имеет своего определенного содержания и представляет собою только неполноту добра; мало того, иногда говорят даже, что зло есть небытие; дальнейший шаг есть утверждение, что если зло есть небытие, то, строго говоря, зла вовсе нет. Согласиться с такими теориями нельзя. Остановимся хотя бы только на первичном зле, на эгоизме, т. е. себялюбии. Любовь к самому себе, к своей личности есть проявление законное и даже должное, но любовь эта должна быть правильной и возвышенной; она должна быть бескорыстной любовью к абсолютной ценности своей, как и всякой другой личности. Глубоко ошибается тот, кто думает, будто эгоистическая любовь к себе есть именно такая возвышенная любовь, и зло содержится не в ней самой, а в том, что она не сопровождается равною силою любви к другим личностям. Если бы это учение было верно, то, отвлекшись от отношения себялюбца к другим личностям и рассматривая только его любовь к себе, мы нашли бы это проявление само по себе, как нечто достойное, и тогда зло эгоизма действительно состояло бы только в неполноте любви к другим личностям. В действительности это не так: эгоистическая любовь к себе есть *в целом* любовь не к тому, что заслуживает любви, она есть любовь к своему искаженному облику. Правда, и в искаженной личности есть положительно ценные стороны, и прежде всего идеал этой самой индивидуальности, какою она во всей своей красоте осуществится в Царстве Божием, но эгоистическая любовь направлена на искаженную личность, *включая* и ее искаженность или некоторые стороны ее, следовательно, без осуждения их и без намерения искоренить их. Такая любовь к себе есть нечто недостойное само по себе, независимо от тех следствий, какие из нее вытекают. Она есть *определенное содержание бытия*, выражающееся в чувствах, стремлениях и поступках, которые даже и в тех случаях, когда они не затрагивают интереса других существ, представляют собою нечто недостойное: они в разных случаях и в разных степенях отвратительны или презренны и низменны, или жалки, или смешны и т. п. Еще яснее эта определенность и своеобразие недостойного бытия обнаруживается, когда мы рассматриваем себялюбца в его отношениях к другим существам, и притом не в проявлениях равнодушия, а случаях

<sup>1</sup> См. мою книгу «Путь к Богу и борьба против Бога» \*, гл. XII. «Нормальное отношение между рангом ценности и силою ее».

эгоистической вражды, ненависти, жестокой борьбы за существование. Сказать, что ненависть есть просто неполнота любви,— это такое же искажение истины, как утверждение, что зубная боль есть только недовершенное удовольствие.

Широкая распространенность ложных учений о том, что зло есть только неполнота добра или даже что зло есть небытие, объясняется следующим образом. Зло, будучи в основе своей проявлением недостаточной любви или недостойной ненависти и в следствиях своих принадлежа к различным видам недостойного бытия, всегда *сопутствуется еще и неполнотою добра* и имеет в себе *сторону небытия*. Во-первых, где есть любовь к недостойному бытию, там есть также и неполнота любви к добру, т. е. к достойному бытию. Во-вторых, зло не первично: оно возникает на основе сотворенной Богом доброй сущности тварей вследствие злоупотребления свободою, которая сама тоже есть добро и необходимое условие для творения жизни, проникнутой Божественным добром: следовательно, зло есть явление *вторичное*, зависимое от сил добра и осуществляющееся путем неправильного использования сил, которые сами в себе суть добро; зло есть паразит, питающийся силами добра. Мало того, зло, как увидим дальше, используется Провидением для целей добра. Таким образом, в отличие от добра зло никогда не бывает абсолютным: в нем всегда есть какой-либо аспект добра, и в следствиях его также всегда рано или поздно появляется какое-либо добро. Найдя в зле аспект добра и доброго бытия, многие философы и приходят к ложной мысли, будто зло есть только неполнота добра. Наконец, в-третьих, зло, будучи особым видом недостойного бытия, в то же время всегда ведет к *обеднению* жизни, оно есть бытие, *препятствующее достижению полноты бытия*; отсюда является ложная мысль, будто зло и есть *только этот аспект небытия*, присущий бытию, не достигшему совершенной полноты.

Вернемся теперь к вопросу о следствиях основного, именно нравственного, зла. Главные следствия были рассмотрены уже выше, теперь сосредоточимся на более частных видах производного зла, преимущественно в жизни человека. Себялюбивое существо, стремясь к абсолютной полноте жизни *для себя*, творит себе вместо полноты жизнь обедненную, ограниченную во всех отношениях. Тело себялюбца, т. е. совокупность деятелей, согласных служить его целям, может быть только ограниченным: лишь некоторые деятели, притом стоящие по своему развитию ниже его и тоже себялюбивые, образуют его организм, служа ему главным образом постольку, поскольку выработанный им тип жизни удовлетворяет также и их.

Иной характер имеет тело членов Царства Божия: все члены Царства Божия, будучи равны друг другу, как существа совершенные, служат, однако, друг для друга телом, содействуя осуществлению единой цели; мало того, со всем остальным миром, проникая его своею любовью, они стоят в такой непосредственной связи, что каждая область его может быть использована ими, как подчиненная, для благих целей; поэтому можно сказать, что каждый член Царства Божия имеет тело *вселенское*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. мою статью «О воскресении во плоти», «Путь», 1931.



Принимая во всей мировой жизни такое же живое участие, как в своей собственной, пользуясь содействием всех членов Царства Божия, а также Самого Господа Бога, небожитель обладает неограниченною полнотою душевных сил: его восприятие наличной действительности есть непосредственное созерцание вселенной как единого целого; его память есть такое же непосредственное созерцание всего прошлого; его предвидение дальнейшей истории мира есть такое же непосредственное созерцание всего будущего. Иными словами, это есть соучастие \* во всеведении Господа Бога, разум которого созерцает вселенную в ее прошлом, настоящем и будущем как единое конкретное целое. Такое конкретное знание содержит в себе и все абстрактные знания, выразимые в суждениях математики, механики, физики, физиологии и т. п. В самом деле, абстракции суть *выборки* из конкретного целого живой действительности, осознанные и опознанные так, что ум наш прослеживает связи основания и следствия. Божественный разум созерцает сразу все конкретное целое действительности, сознавая и познавая в нем и целое, и все его элементы, и все связи их друг с другом; следовательно, в этом всеведении наличествуют и все абстрактные знания, но без отрыва их от опознанного конкретного целого, т. е. без всяких односторонностей, пробелов и опасностей искажения.

Иной характер имеет знание, осуществляемое нами, членами падшего психоматериального царства. Как бы ни было велико себялюбие какого-либо существа, все же благодаря единую связь его со вселенною сохраняется, и все, что происходит во всем мире, существует для него в его подсознании, но себялюбец принимает живое участие лишь в весьма ограниченной области этого грандиозного потока жизни, только в тех отрезках его, которые имеют непосредственное значение для его обедненной, сосредоточенной *на себе* жизни. Рассмотрим с этой точки зрения жизнь человека. Борясь вместе со своим телом за существование, человек возводит в область своего сознания, в виде осознанного *восприятия*, те предметы, которые задела его тело, подействовав на *органы чувств*, напр. глаз, ухо, и притом имеют значение для его интересов. Вследствие сравнительной бедности этих интересов и слабости своих сил человек бесконечно далек от Божественного созерцания конкретной всецелости мира: он сознательно воспринимает только крошечные *выборки* из наличной действительности, мало связанные друг с другом *фрагменты* ее. Для понимания и использования воспринятых обрывков действительности нужно дополнять их воспоминанием о прошлом. Все прошлое охватывается подсознанием человека, но *осознавать* его как целое ограниченный своим себялюбием человек не может: как и при восприятии наличной действительности, он способен делать только отрывочную *выборку* из прошлого; при этом осознании прошлого человек в значительной степени зависит от помощи своего тела. Еще более затруднено сознательное заглядывание в область будущего, столь необходимое нам при постановке целей деятельности и отыскании средств для достижения их. При этом в значительной мере приходится прибегать не к конкретному предвидению будущего, а к *мышлению*, именно к отвлеченным умозаключениям от прошлого и настоящего к будущему. В случае решения сложных проблем эти умозаключения опираются на

знания, установленные высшими формами отвлеченного мышления, исследующего основы строения мира и разрабатывающего специальные науки, математику, естествознание, политическую экономию, социологию. Ученые, посвящающие себя этим наукам, отвлекают из состава конкретного чувственного восприятия идеальные стороны его и прослеживают далее связи их между собою, доходя до высших степеней абстракции и обобщения. Этот отрыв мышления от конкретного восприятия глубоко отличает наше знание от Божественного целостного всеведения: он необходим нашему слабому духу, не способному совершать одновременно бесчисленное множество актов различения и прослеживания, нужных тому, кто хотел бы сознательно созерцать общие законосообразные связи, не вырывая их из конкретной целостности бытия; как только мы пытаемся это сделать, мы сбиваемся с толку и соскакиваем, напр., с одной линии связей на другую. Итак, и в восприятии, и в мышлении знание наше, вследствие ограниченности наших сил, оказывается отрывочным; связность и систематичность его существует только на небольших протяжениях; в целом же оно изобилует бессвязностями, загадками, неразрешимыми проблемами.

Тело наше состоит из деятелей, ограниченных, как и самое наше «я», своим себялюбием. Оно оказывает нам содействие, поскольку раздражения органов чувств и центров головного мозга служат стимулом для сознательных восприятий и воспоминаний; в этом смысле тело наше помогает *связи* нашей с миром. Но из конкретной целостности мира тело наше производит весьма ограниченную *выборку* тех сторон его, осознанию которых оно помогает; оно особенно содействует тому, чтобы наше «я» сосредоточивало свои силы восприятия и памяти преимущественно на таких вещах и событиях, которые имеют значение в борьбе за существование, а все остальное осталось в области подсознания. Особенно печально обнаруживается эта зависимость от тела человеческих деятельности осознания и опознания в таких явлениях, как, например, идиотизм, старческое слабоумие, прогрессивный паралич и т. п. Можно сказать о нашем теле, что оно есть прослойка, одновременно и *сплавляющая* нас с некоторыми сторонами мира, и *отгораживающая* нас от других частей его, притом наиболее возвышенных. В. Джемс сравнивал тело наше с занавесом, мешающим нам видеть высший мир, так что созерцать небо нам удастся только сквозь дыры этого занавеса; это бывает в тех случаях, когда нам случается подняться до *мистического* опыта. Восприятие обыкновенных событий и предметов земного бытия также иногда удается без ограничивающей помощи глаза или уха: каким-то таинственным способом человеку иногда случается возводить из области своего подсознания в сферу сознания события, происходящие на далеком расстоянии или относящиеся к более или менее отдаленному будущему; это — ясновидение в пространстве и ясновидение во времени.

В общем, человеческое знание имеет жалкий, ограниченный характер в сравнении с Божественным всеведением. Отдавая себе в этом отчет, мы видим, до какой степени наша жизнь, вследствие греха себялюбия, принижена, однако природа наша в самой своей сущности не искажена грехом; *первозданные*, сотворенные Богом *высокие свойства* тварного существа сохраняются на всех ступенях его падения. Поэтому, напр.,

даже и наше знание не есть какой-то совершенно новый тип знания, в самом существе своем отличный от Божественного всеведения: и наше знание есть *непосредственное созерцание* действительности (интуиция в том смысле, как я употребляю это слово в своей теории знания), но в отличие от Божественного всеведения оно имеет *фрагментарный* (отрывочный) характер; это — различие количественное, а не качественное. Не прав Бердяев, утверждающий, что есть два вида знания, качественно отличные друг от друга: духовный опыт, как непосредственное созерцание самой *действительности*, т. е. интуиция, и упадочное знание, осуществляемое путем актов объективации, дающих нам знание о природе, как системе *явлений*, конструируемых нашим умом. Всякая такая попытка сочетать в теории знания интуитивизм с кантианским феноменализмом ведет к непоследовательностям и противоречиям.

Не надо, однако, забывать об одном глубоком недостатке человеческого знания, обусловленном не природою познавательных способностей, а греховною *волею* нашею. «Ум человеческий — подлец»: в громадном большинстве случаев работа человеческого ума направлена не на искаание истины и правды Божией, а на оправдание поставленных нашею волею целей, обоснованных в конечном итоге личным или коллективным себялюбием, и на подыскание средств для достижения их. Вследствие отрывочности и односторонности наших знаний почти каждую свою цель человеку легко оправдать, по крайней мере в своих глазах, тою ценностью, которая входит в ее состав, причем он не замечает или часто не хочет замечать других ценностей, которые следовало бы предпочесть.

Живо осознав ограниченность человеческого знания даже и у высокоодаренных людей, а тем более у людей неумных, без труда можно отдать себе отчет в том, насколько далеки мы от идеала во всех остальных наших душевных и духовных деятельности. В особенности печальны ограниченность и несовершенство нашего *творчества*, являющиеся прямым следствием ограниченности наших основных себялюбивых стремлений и вытекающего отсюда сравнительного одиночества нашего, т. е. невозможности единодушного сотрудничества со всеми другими существами и обилия враждебных столкновений с ними. Поставив себе целью полноту жизни *для себя* и по своему произволу, себялюбец вместо полноты жизни создает себе жизнь обедненную, ограниченную во всех отношениях. Поэтому ни один поступок себялюбца, даже и при достижении целей, которые он ставит себе, не может вполне и надолго удовлетворить его: слишком велико различие между основным, хотя бы и подсознательным, стремлением к идеалу Божественного совершенства и поведением, осуществляющим лишь жалкую земную действительность. «*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Те, Domine*» («Беспокойно сердце наше, пока не найдет покоя в Тебе, Господи»), — говорит св. Августин.

Большая или меньшая степень *раздвоения* личности присуща всякому себялюбцу. В самом деле, идеал, бессознательно хранящийся в глубине души каждого индивидуума, есть полное осуществление своей индивидуальности в гармоническом соотношении со всем миром на основе любви ко всем ценностям, правильно соотношенным согласно их рангу. *Цельность* личности возможна только при осуществлении этого идеала.

Себялюбец нарушает гармонию бытия и ценностей, ставя на первый план свое «я»; его любовь и волевая деятельность охватывает только дробь мирового целого неизбежно в искаженном виде: он любит преимущественно или свою чувственную жизнь, или свое властное воздействие на мир, или свое почетное положение в мире, или само свое «я» и т. п. Все, что достигается на этом пути, не соответствует идеалу полноты жизни, хранящемуся в подсознании, и потому рано или поздно разочаровывает человека, заставляет его отбросить достигнутое в область прошлого, подлежащего забвению, и искать новых путей жизни. Не только по достижении цели она оказывается не вполне удовлетворяющей, часто даже и самая постановка цели уже имеет двойственный характер, заключает в себе амбивалентное отношение к ней: с одной стороны, любовь, увлечение, страстное стремление, с другой стороны, какие-либо опасения, сомнения, колебания. Это раздвоение личности в большей или меньшей степени есть неизбежное следствие отпадения от Бога и Божественного идеала жизни в Царстве Божиим <sup>1</sup>.

Недовольство собою, неудовлетворенность семейною и общественною жизнью, невозможность найти полное удовлетворение в чем бы то ни было на земле есть источник истерии и других психоневрозов, а также и настоящих душевных болезней. Эти бедствия неустроенности нашей души не суть наказания, наложенные на нас извне, они суть естественные следствия себялюбия, неизбежно нарушающего гармонию и внутри человека, и вне его во всех его отношениях к миру и к Богу.

Как душевная жизнь наша, так и телесная полна несовершенств и страданий. С телом своим мы зачастую находимся не в ладах: все тело наше состоит из деятелей, преследующих свои себялюбивые цели и соединяющих свои силы с нашими лишь частично и временно, пока наша жизнь удовлетворяет их. Иногда клетки нашего тела даже жертвуют собою в пользу целого организма: напр., лейкоциты нередко погибают в борьбе с заразными микробами вроде того, как погибает на войне солдат, защищающий свое отечество от врагов. Но очень часто клетки нашего тела проявляют и своеволие, например, когда начинают хаотически размножаться и образуют злокачественную опухоль, саркому, рак.

Вследствие недостатка единодушия между нами и окружающею природою тело наше уязвимо самыми разнообразными способами — ушибы, раны, солнечный удар, простуда, паразиты, болезнетворные микробы лишают нас здоровья, а иногда и ведут к смерти. Само анатомическое строение тела иногда от рождения человека содержит в себе уродства и всевозможные недостатки, которые все суть следствие недостатка единодушия между человеческим «я» и остальными деятелями природы <sup>2</sup>.

Смерть, одно из самых страшных бедствий, также есть зло, творимое не Богом, а нами самими. В широком смысле слова смертью следует

---

<sup>1</sup> Из рукописи моей книги «Достоевский и его христианское миропонимание».

<sup>2</sup> Подробнее об этих вопросах см. в моей статье «Психология человеческого «я» и психология человеческого тела». Записки Русского Научного института в Белграде \*.

считать всякий переход наших переживаний в область прошлого, забываемого нами в большей или меньшей степени. Как уже сказано, все испытываемое нами не удовлетворяет нас вполне, и мы переходим к новым деятельности, отбрасывая пережитое в бездну минувшего. Тело наше, состоящее из деятелей, вовлеченных нами в совместную жизнь, с течением времени также все более и более начинает не удовлетворять нас; со своей стороны и элементы тела рано или поздно начинают тяготиться своею службою нашему «я»; к тому же иногда внешняя среда мощно вторгается в жизнь нашего тела и отвлекает из него те или другие элементы, необходимые для жизни организма. Так или иначе наступает пора, когда наше «я» принуждено бывает расстаться со своим телом и начинает новую жизнь, стремясь создать себе тело, более соответствующее тому уровню развития, на который наше «я» поднялось в своей только что закончившейся жизни. Чаще всего этот переход имеет катастрофический мучительный характер. Мысль о смерти и всякое событие, приближающее возможность ее, вызывает у большинства людей трудно-преодолимый страх и отвращение — вследствие боязни предсмертных страданий, тягости разлуки с ближними и ужаса перед неизвестностью будущего.

Думая о таком тягостном зле, как телесная смерть, следует помнить, что не Бог, а мы сами создали его. Мы, себялюбцы, сами устроили такой порядок природы, в котором высшие ступени ее, душевная и даже духовная деятельность, в значительной степени зависят от низших ступеней ее — от физиологических процессов в нашем теле, от климатических условий и вообще от окружающей нас материальной среды. В Царстве Божием нет и тени такого рабства духа у низших сил природы, и даже в нашем упадочном царстве бытия возможно такое поднятие силы духа, при котором он в значительной мере господствует над своим телом и побеждает природу, совершая действия, которые в сравнении с обычным ходом нашей жизни имеют характер чуда. Превосходные соображения об этой силе духа можно найти в книжечке о. С. Булгакова «Евангельские чудеса» \*<sup>1</sup>.

Не буду слишком долго останавливаться на вопросе о социальном зле: слишком очевидно, что все весьма разнообразные виды этого зла, от которых каждый из нас в большей или меньшей степени страдает, созданы не Богом, а нами самими. Все несовершенства общественного порядка суть в конечном итоге следствие основного нравственного зла, именно недостатка любви нашей к Богу и сотворенным Им другим личностям. В международных отношениях государства часто проявляют безоглядный, циничный и нередко прямо преступный эгоизм. Война, может быть, даже не самое страшное из этих проявлений насилия одних народов над другими. Марксисты говорят, что войны суть следствие экономических отношений между государствами. В тех случаях, когда они правы, т. е. когда главным поводом к войне действительно служат экономические нужды, мы имеем дело с одним из проявлений зависимости высших сторон жизни от низших, возникшей, как было уже разъяс-

---

<sup>1</sup> См. также мою книгу «Путь к Богу и борьба против Бога», главу «Нормальная сила духа».

нено, вследствие обособления себялюбивых существ друг от друга, т. е. вследствие основного нравственного зла. В большинстве случаев, однако, марксисты не правы; чаще всего поводом к войне служат не столько экономические нужды, сколько душевные страсти властолюбия, честолюбия, гордыни, свойственные целым народам не менее, чем отдельным людям; конечно, перед лицом всего мира и даже своих собственных граждан народ, затевающий войну, оправдывает ее не этими своими страстями, а какою-нибудь «жизненною необходимостью» простейшего порядка, например необходимостью предупредить грозящее нападение соседа или добыть экономические блага, несправедливо сосредоточенные в руках другого народа. Выработать сверхгосударственную организацию, которая устранила бы войны и установила наиболее целесообразное экономическое сотрудничество народов, человечество до сих пор не умеет и отчасти даже не хочет не только вследствие трудности этого дела, но и вследствие эгоистического нежелания каждого государства видеть свой суверенитет отчасти ограниченным, а также вследствие взаимного недоверия, господствующего между себялюбцами.

Во внутренней жизни государства социальное зло не менее велико и тягостно. До сих пор во всех государственных формах существовало разделение на сословия, или классы, причем некоторые сословия, или классы, занимают высшее, сравнительно привилегированное положение и используют свою силу для эксплуатации низших сословий и классов. В этой эксплуатации ярко обнаруживается эгоистическая природа членов нашего царства бытия. Особенно печально то, что нередко само строение общества делает некоторые формы эксплуатации неизбежными: напр., в капиталистическом экономическом строе отдельный предприниматель и хотел бы устранить даже тень эксплуатации своих рабочих и служащих, но не может сделать этого вследствие конкуренции, грозящей ему разорением предприятия. Имея в виду эту зависимость человека от общественного строя, кто-нибудь может попытаться утверждать, что социальное зло есть явление, обусловленное не нравственным злом себялюбия, а какими-то другими причинами. Это утверждение, однако, не верно. Правда, тот или иной социальный строй создается главным образом силами не отдельных людей, а общественного целого. Но всякое общественное целое, согласно метафизике персонализма, есть личность, и притом личность высшей ступени развития, чем отдельные люди, входящие в его состав. Несовершенства социального строя суть следствие себялюбия не только отдельных людей, но и той «социальной личности», которая стоит во главе общества и организует жизнь его<sup>1</sup>.

К числу тяжелых зол, пронизывающих жизнь человечества, принадлежат многочисленные и разнообразные преступления. Согласно некоторым учениям преступления обусловлены не злою волей преступника, а несовершенством социального строя. Особенно ярко критиковал эти теории Достоевский. В «Дневнике Писателя» он говорит, что есть теории, согласно которым «совсем, дескать, и нет преступления, преступление, видите ли, есть только болезнь, происходящая от

<sup>1</sup> См. о таком строе общества мои статьи: «Органическое строение общества и демократия». «Совр. Зап.», 1929, № 25. «В защиту демократии», там же, 1926, № 27.

ненормального состояния общества,— мысль до гениальности верная в иных частных применениях и в известных разрядах явлений, но совершенно ошибочная в применении к целому и обществу, ибо тут есть некоторая черта, которую невозможно переступить, иначе пришлось бы совершенно обезличить человека, отнять у него всякую самость и жизнь, приравнять его к пушинке, зависящей от первого ветра» (1876, окт., I, 1). Достоевский хорошо знает, что у человека есть свободная и самостоятельная, независимо от среды содержательная самость. Гордость, властолюбие, честолюбие, тщеславие, обидчивое самолюбие, сластолюбие, ревность, ведущая к драматическим столкновениям и способная довести до преступления, будут существовать при всяком общественном строе,— точно так же и бескорыстная любовь к Богу и людям, любовь к абсолютным ценностям, к истине, красоте, святости, жертвенность, смирение, любовь к семье, к родине, к Церкви, жизнь, посвященная творчеству абсолютных ценностей. Во всех основных страстях, устремлениях и соответственном строе человеческой души осуществляется борьба за ценности, или относительные, эгоистически потребляемые и истребимые, или же за достижение абсолютного добра, неистребимого, неделимого, общего для всех.

Эта борьба добра со злом в сердце человека совершалась и будет совершаться во всяком общественном строе, изменяясь в сравнительно второстепенных своих чертах и оставаясь тою же по существу. Положение женщины, напр., во многих отношениях весьма различно в зависимости от того, состоит ли она рабыней, или крепостною, или работницей на капиталистической фабрике. Но сластолюбивый рабовладелец, помещик, фабрикант \*, от которого зависит сносность или невыносимость труда, одинаково могут надругаться на девушкою вроде Настасьи Филипповны и нанести тяжкие раны ее гордости и самолюбию \*\*.

В отношении к высочайшим целям жизни, сознательно или безотчетно пронизывающим все поведение человека, те различия проявлений людей, которые зависят от различий общественного строя, сравнительно второстепенны.

Поскольку зло в человеческой жизни обусловлено глубочайшими свойствами человеческой личности, оно не может быть устранено никакими изменениями общественного строя. Из этого, однако, вовсе не вытекает, будто не следует бороться за социальную справедливость и не следует устранять те специальные виды зла, которые коренятся в данном общественном строе. Нужно только помнить, что идеал абсолютного добра в земных условиях недостижим и новые формы общественной жизни, которые удастся выработать будущим поколениям, внесут лишь частичные улучшения некоторых сторон существования и, может быть, вместе с тем породят какие-нибудь новые проявления зла \*\*\*.

Остается еще коснуться вопроса о стихийных катастрофах, губящих иногда сотни тысяч жизней и злых и добрых людей. Вспомним о страшных наводнениях в Китае, в Северной Америке, о землетрясениях, вулканических извержениях, ураганах, разрушающих тысячи жилищ и уносящих множество жизней. Стихийная мощь природы иногда производит впечатление бесовского разгула диких сил, как бы намеренно

уничтожающих то, что особенно ценно культурному человеку; особенно тяжелое впечатление получается тогда, когда, натворив неисчислимые бедствия, «равнодушная природа», успокоившись, начинает по-прежнему «красою вечною сиять», как будто ничего не случилось.

Кроме особенно потрясающих бедствий, наша жизнь постоянно подвергается множеству стеснений и затруднений вследствие несогласованности между строем природы и нашими потребностями: посевы полей, огороды и сады страдают то от засухи, то от избытка дождей; саранча, филлоксера и другие вредители уничтожают труд земледельца; дикие звери, ядовитые гады угрожают самой жизни человека; по мнению некоторых натуралистов, муравьи и термиты могут вступить в борьбу с человеком и оказаться победителями, так что царями Земли будут они, а не человечество. Да и жизнь всей Земли вместе со всем, что ее населяет, есть нечто преходящее. Без сомнения, настанет пора, когда Земля или разобьется на куски от столкновения с каким-либо небесным телом, или сгорит, приближаясь постепенно к Солнцу, или попадет в пространство космической пыли и подвергнется изменениям, разрушающим весь строй ее.

Согласно изложенной выше метафизике персонализма, все стихийные катастрофы, все взаимные стеснения в природе, вся жестокая борьба за существование есть прямое выражение себялюбия деятелей, из которых состоит природа. Все эти деятели сотворены Богом, как существа сверхвременные и сверхпространственные, наделенные сверхкачественною творческою силою. Все они могли свободно вступить на путь осуществления абсолютной полноты жизни для себя и всего мира на основе любви к Богу и тварям Его. Тогда они от века были бы совершенными действительными личностями, достойными жить в Царстве Божиим. Вместо этого они вступили на путь себялюбия, ведущий к относительному обособлению от Бога и друг от друга. В этом состоянии падения многие из них ведут жизнь лишь *потенциальной* личности, в большинстве случаев *бессознательную*. Инстинктивно борются они за место под солнцем, отвоевывая себе различные примитивные блага, и в своем безоглядном себялюбии стесняют и губят чужую жизнь, чаще всего даже и без вражды к ней, а просто в равнодушном неведении о ней. Все эти явления суть более или менее прямые следствия первичного неправильного использования деятелями своей свободы, которая дает возможность идти не только по пути добра, но и по пути зла.

Если свобода необходимо связана с *возможностью* зла и если *действительность* зла в мире есть следствие злоупотребления свободою, то скажут многие люди: «Не надо свободы! Пусть бы лучше Бог сотворил мир, состоящий из существ не свободных, необходимо творящих добро». Стоит только, высказав эту мысль, вдуматься в ее содержание, и станет понятно, что в ней содержится отказ от абсолютного добра, состоящего в индивидуальном *творчестве* и *бескорыстной любви* к Богу и ко всем созданным Им существам: такой человек хочет быть не творцом, а каким-то *автоматом добра*, чем-то вроде хорошего часового механизма, действующего по определенным *общим правилам*. О любви к Богу, как свободном творческом проявлении, и о такой же творческой индивидуальной любви ко всем тварям не может быть и речи у таких существ;



следовательно, они не были бы сынами Божиими, не заслуживали бы обожения и не могли бы быть членами Царства Божия. Только там, где есть подвиг и свободное индивидуальное самостоятельное творчество, можно говорить об осуществлении подобия Божия и, следовательно, абсолютного добра. Люди, не думающие о величии Божественного добра и сосредоточивающиеся мыслью только на мировом зле, не отдавая себе отчета в том, что мы сами виновны в возникновении его, хотят, если они горделивы, исправить сотворенный Богом мир и готовы отказаться не только от свободы, но и от абсолютного добра. Иван Карамазов, рассказав о страданиях детей, восклицает: «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит?» (в «Братьях Карамазовых» Достоевского глава «Бунт»). В своей легенде «Великий Инквизитор» Иван Карамазов изображает Инквизитора как лицо, считающее человека не способным к свободе и потому *не уважающее* человека, утверждающее, что идеал жизни, соразмерный силам человека, должен быть понижен в сравнении с требованиями Иисуса Христа и бесконечно далек от идеала Божественного совершенства. Он говорит Иисусу Христу: «Столь уважая человека, Ты поступил как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него потребовал,— и это кто же Тот, Который возлюбил его более самого Себя. Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его». Инквизитор утверждает, что прав был «страшный и умный дух», предлагавший обратить камни в хлебы: «Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, по простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого они боятся и страшатся,— ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы. А видишь ли сии камни в этой нагой и раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за Тобой побежит человечество, как стадо, послушное, хотя и вечно трепещущее, что Ты отымешь руку Свою и прекратятся им хлебы Твои. Но Ты не захотел лишит человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами. Ты возразил, что человек жив не единым хлебом». «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона,— свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ пред собою». «Ты не сошел со креста, когда кричали Тебе, издеваясь и дразня Тебя: Сойди со креста и уверуем, что это Ты Сын Божий.— 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 пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками».

Вполне последовательно из этого презрительного понимания природы человека вытекает вывод, что нужно выработать для человека приниженный идеал, не требующий героических усилий, освобождающий от свободного творческого искания абсолютного добра. «Мы дадим им тихое, смиренное счастье.— говорит Инквизитор,— счастье слабосиль-

ных существ, какими они и созданы». «Мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас, как деги, за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения». «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое, и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет, и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то, уж конечно, не для таких, как они».

Если бы лица, утверждающие, что Богу следовало создать человека не свободным, но зато и не способным к злу, усмотрели, что такой человек был бы лишен творческой силы, создающей индивидуально ценное бытие, то они покраснели бы от стыда: так пуста и малоценна была бы тогда жизнь, так мало было бы в ней достоинства. Впрочем, охотники давать советы Богу могут успокоиться: выбора между тем, создать ли мировые существа свободными или несвободными, не может быть. Выше уже было разъяснено, что мир, как бытие, сотворенное Богом и *отличное от Бога*, может состоять только из существ, наделенных творческою силою, т. е. силою сверхкачественною и, следовательно, свободною. Таким образом, выбор существует лишь между двумя путями — или вовсе не творить мира, или создать мир, в котором возможно (однако не необходимо) возникновение зла. Всемогущий и всеблагий Бог признал за благо сотворить мир, хотя, как всеведущий, Он провидел все зло, которое многие тварные существа произведут в мире. Этот акт Божественной мудрости станет нам понятным, если удастся показать, что всякое зло, даже и самое страшное, не всемогуще, неабсолютно и не лишено смысла. Задача следующей главы состоит именно в том, чтобы установить эти свойства зла.

## Глава четвертая

### КОНЕЧНАЯ СУДЬБА ТВАРНЫХ СУЩЕСТВ

#### 1. СПРАВЕДЛИВОСТЬ БОЖИЯ

Из всего сказанного в предыдущих главах следует, что мы, обитатели психоматериального царства бытия, сами виноваты в существовании зла. Совершив свободно дурной нравственный акт отпадения от Бога, т. е. нелюбовного отношения к Богу и сотворенным Им существам, мы сами создали царство бытия, в котором нет единодушия, есть относительный распад бытия, относительная обособленность одних существ от других, непроницаемая материальная телесность, делимые и истребимые блага, борьба за них и вообще борьба за существование, значительная степень зависимости высших ступеней жизни от низших.

Все душевные и телесные несовершенства, все душевные и телесные страдания суть необходимые, естественные и справедливые следствия нравственного зла. Подпав всевозможным видам зла, мы не имеем права обвинять Бога или окружающую нас среду; мы должны винить только самих себя. Утверждение, что первичная причина зла есть Бог, потому что мир, в котором возникло зло, сотворен Богом, ошибочно.

Оно основывается на детерминистическом понимании причинности, согласно которому если А есть причина В, а В есть причина С, то А есть причина С. Иными словами, детерминист считает отношение причинности транзитивным так же, как, например, отношение равенства (если А равно В, а В равно С, то А равно С). Кто признает такое учение о причинности, тот рассуждает следующим образом: Бог есть причина личности А, личность А есть причина зла В, следовательно, в конечном итоге Бог есть причина зла В. Такое учение о причинной связи следует решительно отвергнуть. В своих книгах «Мир как органическое целое» и «Свобода воли» я указываю на то, что такое учение о причинности есть следствие абстракции, имеющей в виду только *порядок* событий во времени и отвлекающейся от *динамической* стороны причинности, от акта *творения* нового события. Имея в виду эту онтологическую (метафизическую) основу возникновения событий, я вырабатываю *динамическое* учение о причинности. Согласно этому учению нужно в совокупности условий, необходимых для возникновения события, резко разграничивать *причину* и *поводы*. Причиной в точном смысле слова бывает всегда только какой-либо *субстанциальный деятель*, какая-либо личность, обладающая сверхкачественною творческою силою, посредством которой она *порождает* событие. Все остальные условия, хотя они тоже имеют значение для возникновения события, суть только *поводы*, по которым личность проявляет свою творческую силу тем или иным способом. Свое действие личность осуществляет свободно: никакой другой деятель и никакие события, происходящие вне данной личности и даже в ней самой, не определяют с необходимостью, какой путь поведения она изберет. Постановка цели поступка и достижение ее есть свободное творение личности. Поэтому таких рядов причинных связей, которые можно было бы выразить формулою «А есть причина В, В есть причина С, следовательно, А есть причина С» внутри мира не существует: если А есть причина В, то это значит А есть личность, а В есть произведенное ею событие, но событие само по себе не может творить никакого дальнейшего события, потому что у событий нет творческой силы, они не суть личности. Что же касается отношения между Богом и сотворенною Им личностью, например тою, которая на известной ступени своего развития стала Нероном, по приказанию которого центурион убил его мать Агриппину, то и здесь не имеет смысла такое рассуждение: Бог -- причина, породившая Нерона, Нерон есть причина приказания центуриона убить Агриппину, приказание, полученное центурионом, есть причина совершения им убийства Агриппины, следовательно, в конечном итоге Бог есть причина убийства Агриппины. Бог сотворил не Нерона, а лицо, наделенное *сверхкачественною* творческою силою, которая вовсе не предопределяла его выработать себе характер Нерона и совершить убийство своей матери. Между Богом и свободными действиями Нерона лежит онтологическая пропасть, бытийственный разрыв, лишающий нас права устанавливать ряд «А есть причина В, В есть причина С, следовательно, А есть причина С».

Итак, нам не на кого сваливать вину в зле: мы сами, злоупотребляя своею свободою творческою силою, создаем царство бытия, в котором так много зла. Все *первозданное*, сотворенное Богом, есть добро; зло есть

вторичная надстройка над добром, произведенная нами самими. Если бы это зло причиняло страдания не только нам, но и существам абсолютно невинным, то строение мира было бы крайне несправедливым. В действительности этой несправедливости нет. В предыдущем уже было показано, что члены Царства Божия совершенно неуязвимы никакими видами зла, ни душевными, ни телесными: в их характере нет тех страстей, затронув которые можно причинить страдания, преображенное тело их недоступно никаким повреждениям и смерти.

Зло, царящее в нашей жизни, может наносить ущерб лишь тем личностям, которые сами запятнаны виною себялюбия и таким образом обрели себя на жизнь в царстве психоматериального бытия. Но из этого царства зла есть выход: он открыт тому, кто сам перестает быть злым. Лицо, вполне преодолевшее в себе эгоистическое себялюбие, лицо, действительно полюбившее Бога больше себя и все сотворенные Богом личности, как себя, удостоивается обожения, выходит из круга злых существ и становится членом Царства Божия, где уже не подпадает никаким ударам зла. Жизнь такого существа не есть эгоистическое наслаждение своим блаженством, сопутствуемое безучастным наблюдением наших страданий и радостью при мысли: «а меня эти бедствия уже не могут коснуться!» Небожители участливо следят за нашей жизнью и творчески оказывают нам содействие в достижении добра, испытывая глубокое удовлетворение от этой творческой деятельности и не переживая мучений при неполном достижении цели, потому что, участвуя в Божественном всеведении, они постигают смысл тех наших страданий, которых не могут устранить. Они знают, что оказываемая ими помощь может вывести нас из круга зла только при содействии также и нашей свободной воли и эту свободу не может и не хочет нарушить даже и Сам Господь Бог. Каждое существо занимает в мире то положение, которое соответствует его страстям и основным склонностям; насильственное перенесение его в другую среду, объективно более совершенную, было бы для него увеличением его мучений. Сведенборг рассказывает, что во время одного из его видений у него «явилась мысль: каким образом возможно, чтобы благодать Господа допускала бесам вечно оставаться в аду? Только что я это помыслил, как один из ангелов правого предсердия чрезвычайно быстро низринулся в седалищную область великого Сатаны и извлек оттуда, по внушению от Господа, одного из самых дурных бесов, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мне было дано видеть, что по мере того, как ангел восходил к небесным сферам, его пленник менял гордое выражение своего лица на страдающее, и тело его чернело; когда же он, несмотря на свое сопротивление, был вовлечен в средние небеса, то с ним сделались страшные конвульсии, он всем своим видом и движениями показывал, что испытывает величайшие и нестерпимые муки; когда же он приблизился к сердечной области небес, то язык его вышел наружу, как у очень уставшего и жаждущего пса, а глаза лопнули, как от жгучего жара. И мне сделалось его жаль, и я взмолился Господу, чтобы Он велел ангелу отпустить его, и когда, по соизволению Господа, он был отпущен, то бросился вниз головою с такою стремительностью, что я мог видеть только, как мелькнули его чрезвычайно черные пятки. И тогда мне было внушено:

пребывание кого-нибудь в небесах или в аду зависит не от произвола Божия, а от внутреннего состояния самого существа, и перемещение по чужой воле из ада в небеса было бы так же мучительно для перемещаемого, как переселение из небес в ад... И таким образом я понял, что вечность ада для тех, кто находит в нем наслаждение, одинаково соответствует как премудрости, так и благости Божией» \*.

Как следует понимать слова «вечные адские муки», в смысле ли бесконечной длительности во времени или в каком-либо другом значении, об этом будет сказано позже. Во всяком случае, как бы печальна ни была наша судьба, какие бы неожиданные и на первый взгляд бессмысленно случайные бедствия ни обрушивались на нашу голову, мы должны отдавать себе отчет в том, что мы сами создали ту несовершенную природу, в которой они возможны, мы сами выработали столь уязвимую свою душевность и столь доступное ранениям тело; мало того, мы сами вносим зло не только в свою жизнь, но и в жизнь других существ. Поэтому, какое бы бедствие ни пришлось нам переживать, мы должны говорить: «Я получил то, чего заслуживаю».

Сваливать вину на других мы не имеем права ни в каком случае. Нельзя, например, жаловаться на дурную наследственность, полученную нами от предков. Согласно учению о перевоплощении, изложенному выше, всякий деятель после смерти, т. е. после разлучения со своим телом, выбирает себе среду и условия, наиболее благоприятные, чтобы создать себе новое тело, соответствующее его наклонностям, страстям и вкусам, выработанным в предыдущей жизни. Это значит, что существо, стремящееся воплотиться в виде человека, само выбирает себе соответственно своим наклонностям ту семью, в которой произойдет его зачатие и жизнь как зародыша. Поэтому, если у человека родители были алкоголики, распутники и т. п., он сам виноват в том, что выбрал себе таких отца и мать: он сам нравственно ответствен за то, что *принял* плохое наследство, а родители нравственно ответственны за то, что *дали* своему потомству плохое наследство.

Точно так же жалобы на ограниченность человеческого знания, в силу которой, напр., зачастую у нас нет средств помочь тяжелобольному, или жалобы на ограниченность нашего ума, на нашу глупость должны всегда сопутствоваться сознанием того, что все эти несовершенства наши суть естественные следствия того обособления нашего от Бога и мира, которое мы сами создали своим себялюбием <sup>1</sup>. О всех страданиях, возникающих от этих недостатков наших, нам приходится говорить: «Я заслужил их, я сам виновен в возникновении их». При этом необходимо помнить, что страдания наши не суть *внешнего наказания*, посланные нам какою-то чужою силою. Они созданы нами самими, выработавшими несовершенный тип жизни. Мы никогда не испытали бы их, если бы изначально вступили на правильный путь поведения и от века были членами Царства Божия. Мало того, мы и теперь можем начать выход из этого круга зла, если будем возрастать в добре и, поднявшись к вратам Царства Божия, удостоимся обожения.

Всего тяжелее видеть страдания детей. Иван Карамазов поднимает

---

<sup>1</sup> См. в моей этике \*\* главу «Абсолютность нравственной ответственности».

«бунт» против Бога и свой «билет на вход» в царство гармонии «Ему почтительнейше» возвращает главным образом потому, что возмущается страданиями невинных детей, столь нередкими в земной жизни. Рассказав несколько возмутительных случаев истязания беззащитных детей взрослыми, Иван Федорович говорит: «Я не говорю про страдания больших, те яблоко съели и черт с ними»... «Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то, уж конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна».

Да, видя ясные глаза ребенка, открыто и доверчиво смотрящего на мир Божий, любуясь его улыбкою, грациозными движениями и бесхитростными забавами, мы склонны думать, что ребенок — существо абсолютно невинное, непричастное нравственному злу. Однако, к сожалению, это неверно. Св. Августин говорит: «Кто напомнит мне грехи младенчества моего?.. Чем я мог грешить тогда? Тем, что уже плакал (от жадности, «похоти чрева»), — когда сосал грудь матери, и если чего-нибудь хотел и мне не давали, тоже плакал и сердился так, что готов был прибить отца и мать... Видел я однажды сам младенца, который, глядя на своего молочного брата, сосавшего грудь той же кормилицы, бледнел от зависти и ревности... Но если так, если во грехе зачала меня мать моя, то когда же, Господи, и где я был невинен?» (Исповедь, 1,7). На этот вопрос дает ответ изложенная выше теория предсуществования души и перевоплощения. Каждое человеческое «я» сотворено Богом не в момент зачатия, а уже при творении мира. Из рук Творца всякая личность выходит незапятнанною никаким пороком, но, начав жизнь, т. е. самостоятельную деятельность во времени, все мы, деятели, создавшие царство психоматериального бытия, вступили на путь себялюбия со всеми его разнообразными печальными проявлениями жадности, скупости, зависти, упрямства, сластолюбия, гордости, властолюбия, честолюбия и т. п. Существо, упавшее вследствие греха себялюбия на самые низы природы, медленным процессом развития поднимается до уровня первых проблесков разумности и, если воплощается в виде человека, является на свет с разнообразными дурными страстями, выработанными уже в дочеловеческой жизни.

Среди нас, существ, принадлежащих к царству психоматериального бытия, нет совершенных праведников. Не только дети, но даже величайшие подвижники, пока они живут на земле, не вполне безгрешны. Старец Никодим Святогорец в книге «Невидимая брань» беспощадно вскрывает темную глубину человеческого сердца, в которой таятся хотя бы в виде лишь мимолетных душевных движений чувства самодовольства, гордыни, нелюбовного отношения к людям и т. п. Развив в себе особенную чуткость к этим видам зла, хотя бы они и не проявлялись наружу в форме поступков, подвижник считает себя тяжким грешником: он знает, что малейшая искра зла, сохранившаяся в душе, может при каких-либо условиях вспыхнуть ярким пламенем и разрушить все доброе, добытое долгим трудом борьбы с собою. Поэтому, подвергаясь тяжким испытаниям и преследованиям, обыкновенно обрушивающимся на голову людей, высоко поднявшихся по лестнице возрастания в добре,

они не жалуется на судьбу и на Бога, а смиренно повторяют: «Я получил то, чего заслуживаю». Сверхдолжных заслуг не бывает даже у членов Царства Божия, а у нас, земных существ, нет даже и вполне совершенного выполнения долга. Поэтому строение мира, в котором нарушение долга ведет за собою жизнь, изобилующую страданиями, вполне соответствует идее *справедливости* Божией. Существа, вносящие в мир нравственное зло, получают за свою вину *воздаяние*, и притом в форме не внешнего, а *естественного наказания*, представляющего собою следствие нравственно несовершенного поведения.

Показав, что бедствия нашей жизни суть следствия основного нравственного зла себялюбия, мы объяснили причины всех видов несовершенства, встречающихся в мире. Для теодицеи этого мало. Если бы бесчисленные виды производного зла, возникающего из основного зла себялюбия, были *только воздаятельным наказанием*, не ведущим за собою возрастания в добре, наша жизнь была бы безысходным мучением и мир, имеющий такое строение, не заслуживал бы того, чтобы Бог сотворил его. Нам необходимо теперь показать, что переживаемые нами производные бедствия имеют высокий *целительный* смысл. Естественное возмездие за нравственное зло есть всегда вместе с тем и средство исцеления от него.

Прежде всего следует упомянуть о всеобщей в нашем психоматериальном царстве бытия неудовлетворенности жизнью. Как уже сказано выше, каждое существо стремится к абсолютной полноте бытия, следовательно, к абсолютному совершенству жизни, но себялюбец именно вследствие своего себялюбия осуществляет свою жизнь в таких действиях и состояниях, которые не дают ему полноты бытия и даже после переживания величайших восторгов сменяются усталостью, пресыщением, разочарованием или, по крайней мере, сознанием неполноты удовлетворения. Это основное и всеобщее страдание всех падших существ ведет за собою благодетельное следствие: оно побуждает искать новых путей поведения и творить новые формы жизни. Правда, в большинстве случаев эти усилия творить новую жизнь и менять условия ее совершаются без сознания своей нравственной вины; часто они имеют характер даже временного возрастания в нравственном зле; однако уже и то хорошо, что жизнь не стоит на одном месте.

К общему недовольству неполнотою жизни присоединяются еще особые бедствия, для каждого типа падших существ различные соответственно их ступени развития и форме жизни; для человека это бедствия болезней, нищеты или соблазнов богатства, всевозможных обид, социальных и стихийных катастроф и т. п. Эти бедствия еще более усиливают стремление вырабатывать новые формы жизни. Временно они ведут за собою еще большее ожесточение борьбы за существование и обострение себялюбия, и тем не менее некоторые частичные усовершенствования падших существ достигаются даже и в такие периоды: вырабатываются все новые и новые способности, увеличивается объем сознания и знания, воспитывается рассудок и разум, расширяется кругозор, а главное, накапливается опыт ценностей и приобретает все более отчетливое переживание ранга их. У существа, поднявшегося до степени действительной личности, т. е. до осознания абсолютных ценностей и долженствования

усваивать и осуществлять их в своем поведении, рано или поздно расширение кругозора в форме все более разнообразного приобщения к жизни окружающего мира ведет к пробуждению голоса совести; общее смутное недовольство жизнью начинает сопутствоваться сознанием собственной вины в несовершенстве ее и наличия нравственного зла во мне самом; отсюда возникают более или менее тягостные угрызения совести или, наконец, подлинное жгучее раскаяние, очищающее душу от зла; переживания эти могут достигать иногда такой глубины и силы, что заслуживают названия адских мук<sup>1</sup>. Когда на основе такого раскаяния душа совершенно освобождается от осужденной ею злой страсти, она вспоминает свое дурное прошлое, как нечто чуждое ей, и начинает новую добрую жизнь с удесятенными силами и свежестью молодости.

Смерть есть зло, требующее особенного внимания в теодицее. Если бы смерть была уничтожением индивидуального «я», то мир был бы бессмысленным и не заслуживал бы творения. В действительности, однако, мы знаем, что всякое «я», т. е. всякий деятель, будучи сверхвременным, существует вечно от сотворения мира. Смерть каждого существа может быть только *телесною*: она состоит в том, что индивидуальное «я» расстаётся со своим телом и начинает строить себе новое тело. Правда, мы, люди, не воспринимаем своей прошлой жизни в форме конкретных, единичных событий. Из этого, однако, не следует, будто наше бессмертие нельзя назвать индивидуальным. Каждое «я» сохраняет все свое индивидуальное прошлое в своем подсознании и, хотя не вспоминает сознательно отдельных событий прежней жизни, все же руководится прошлым опытом в форме выработанных ранее инстинктов, симпатий и антипатий, привычек и т. п., так что все поведение каждого существа есть дальнейшее развитие на той основе, которая создана всею предыдущею историею его. Не менее важно то, что у каждого существа есть подсознательная связь с идеалом его личности, т. е. с будущим полным осуществлением его индивидуальности в Царстве Божием. По мере развития личности этот идеал все более и более сознательно начинает руководить поведением ее, служа как бы маяком, указывающим путь жизни, и масштабом для оценок поведения совестью. Таким образом, вечная жизнь каждого деятеля имеет характер *индивидуального бессмертия*: отсутствие сознательных воспоминаний о некоторых этапах жизни его в такой же мере не уничтожает индивидуальной ценности и непрерывности жизни его, как, напр., у какого-либо виртуоза-пианиста утрата сознательных воспоминаний о годах его детства, когда он начинает свои занятия музыкою, не есть распад его музыкальной деятельности на несколько индивидуальностей. К тому же, без сомнения, в Царстве Божием каждый деятель вспомнит все свое прошлое, начиная от творения мира, и будет созерцать его, как единое сознаваемое им целое, с такою же полнотою, с какою от века созерцает его Господь Бог.

Так как смерть не уничтожает индивидуального «я» и не лишает его возможности творчески совершенствовать свою дальнейшую жизнь, то

---

<sup>1</sup> О совести, угрызениях ее, раскаянии и адских муках см. мою книгу «Путь к Богу и борьба против Бога», глава «Санкции нравственного закона», а также книгу «Достоевский и его христианское миропонимание», глава о «Значении страданий».



она не есть абсолютное зло. Она представляет собою только разрушение нашего непреображенного, т. е. весьма несовершенного, тела и во множестве случаев освобождает от тела, ставшего не помощником, а препятствием на пути к более совершенной жизни. Такова, например, смерть, освобождающая от тела, одряхлевшего вследствие старости или болезней, или от тела, являющегося источником непомерно разросшихся страстей вроде обжорства, пьянства, похотливости, или от тела с глубоко укоренившимися привычками к определенному стилю поведения, вследствие чего жизнь стала однообразною и обедненною. Правда, бывают случаи, когда гибнет от болезней или насилия цветущее, прекрасное тело молодого существа. Положительная сторона таких несчастий скрыта от нас и будет нам известна, может быть, не раньше, чем мы удостоимся войти в Царство Божие, но во всяком случае мы можем утешаться мыслью, что умершее молодое, богатое силами существо имеет возможность начать строить себе новое тело, еще более совершенное, чем прежде, и выбрать себе среду для жизни, еще более содержательной, чем раньше.

В широком смысле слова к области явлений смерти относится не только разрушение тела, но и отодвигание событий в прошлое, сопутствуемое *забыванием* о них. В Царстве Божием всякое событие есть совершенное абсолютно ценное бытие, заслуживающее вечного сохранения; поэтому небожители, обладая к тому же неограниченною силою духа, способного иметь бесконечно широкий объем сознания, ничего не забывают, сохраняют все переживаемое, также и отходящее в область прошлого, с такою же свежестью и силою, как оно существовало в настоящем. В Царстве падших существ, к которому мы принадлежим, всякое творимое нами событие не обладает полнотою совершенства, не удовлетворяет нас вполне и потому отодвигание его в область прошлого, более или менее основательно забываемого, т. е. частичное отмирание нашей жизни, есть для нас благо: печальные события, будучи забыты, перестают тревожить нас; события радостные, имеющие положительный характер, тоже должны отойти в область несознаваемого прошлого, чтобы не наскучить нам, а главное, чтобы освободить наши силы для новых деятельностей. При этом надо иметь в виду, что забывание не бывает абсолютным: забытое может стать предметом актов воспоминания и вновь на некоторое время появляться в нашем сознании, когда это необходимо для руководства нашим поведением или для обогащения нашей сознательной жизни.

Из всего сказанного следует, что зло никогда не бывает абсолютным: во-первых, в его составе всегда есть первожданное добро и выработанные деятелями качества и способности, сами по себе положительные (напр., ум, находчивость, изобретательность), но только использованные для дурных целей; во-вторых, и сами злые деяния, бедствия и несовершенства нашей жизни, являющиеся следствием нашего себялюбия, побуждают к творческим усилиям выработки все новых и новых форм жизни и в конце концов ведут к преодолению основного нравственного зла себялюбия.

Даже предельное возможное в мире зло сатанинского характера не есть зло абсолютное. Не надо забывать, что сатана есть личность,

сотворенная Богом, и потому все первозданные свойства сатаны (сверхвременность, незамкнутость в себе, сверхкачественная творческая сила, свобода и т. п.) суть добро, не разрушенное даже и падением этого существа и таящее в себе возможность возрождения его. Конечная цель этого существа есть, как и наша, достижение абсолютной полноты бытия, но крайняя гордыня приводит его к богоборчеству и стремлению пересоздать мир по своему плану. Какие адские терзания и разочарования создает это существо самому себе, рассказано в главе «О природе сатанинской» (по Достоевскому) в моей книге «Путь к Богу и борьба против Бога».

Страдания, переживаемые нами вследствие наших несовершенств и вытекающих из них бедствий, ведут рано или поздно к исцелению от наших недостатков и от всех видов зла, потому что первозданные свойства наши содержат в себе условия, обеспечивающие возможность безграничного совершенствования. Каждое существо создано по образу Божию, на основе которого может осуществить также и подобие Божие своими творческими усилиями при благодатной помощи Божией. Строеение каждой личности таково, что основное нравственное зло, себялюбие, не может быть абсолютным. В самом деле, каждая личность, не только действительная, но даже и потенциальная, есть существо, незамкнутое в себе: каждый деятель так интимно связан со всем миром, что всякое *чужое бытие* и *объективная ценность* его непосредственно даны ему если не в сознательном восприятии, то, по крайней мере, подсознательно. Как бы ни было велико себялюбие какого-либо существа, когда оно приобретает или творит какое-либо благо *для себя*, оно стремится к нему именно потому, что это благо имеет объективную ценность и заслуживает того, чтобы быть любимым *само по себе*, а не только вследствие его приятностей *для меня*. Чтобы пояснить свою мысль, возьму сложный пример из области страстей сравнительно высшего порядка, где легче осознать различные слагаемые целого. Эстетизантроп устраивает в своем старинном замке картинную галерею, собирает ценные произведения искусства и не допускает посторонних лиц к ним; он хочет единолично наслаждаться ими. Конечно, это один из крайних случаев себялюбия; однако ясно, что, подбирая и приобретая художественные произведения с пониманием дела, он воспринимает красоту их, знает и любит объективную ценность их *само по себе*, а не только потому, что ему удалось приобрести их и использовать их для себя. В громадном большинстве случаев, даже таких простых, как эгоистическое овладение и наслаждение какими-либо плодами, напр. виноградом или земляникою, предмет, доставляющий удовольствие, обладает объективной ценностью, напр. своеобразным ароматом, высокую содержательность которого себялюбец знает и дорожит ею, как чем-то, что заслуживает одобрения и *само по себе*, а не только как средство *моего* удовлетворения.

Если бы объективная ценность действительных и возможных содержаний бытия, находящихся вне данной личности, не была непосредственно дана личности, само себялюбие ее стало бы почти невозможным, до такой степени жизнь ее была бы опустошена и принижена: в самом деле, сложность, разнообразие и интенсивность

эгоистических удовлетворений и приятных чувств, напр. горделивого превосходства, переживания своей силы, ловкости, ума и т. п., зависит в большинстве случаев от высоты *объективной* ценности используемых предметов и тех сложных субъективных чувств, в одеянии которых эти объективные ценности вступают в наше сознание или подсознание. Таким образом, в самом себялюбивом поведении есть сторона выхода за пределы эгоистических стремлений и чувств, дающая возможность личности, по мере расширения ее опыта (под словом «опыт» я разумею здесь не столько познавательную деятельность, сколько все разнообразное содержание переживаний и восприятий с их ценностною слабаемою), все более и более вживаться в объективные ценности, начинать бескорыстно увлекаться ими, любить их больше, чем свое благополучие. Таким образом, не внешние искусственные наказания, а внутреннее развитие побуждает каждое существо к совершенствованию.

Особенно существенным руководством по пути к добру служит подсознательная связь каждого существа с его будущим индивидуальным совершенством в Царстве Божиим. Недовольство жизнью и самим собою в сравнении с предчувствуемою и желаемою Божественною полнотою бытия не есть бесплодное терзание себя, поскольку прекрасное будущее каждого существа используется им как маяк, указывающий ему верное направление пути. Ни одно существо, как бы оно ни было мало одарено в теперешнем своем существовании, каким бы оно ни было убогим телесно, душевно и духовно, не имеет оснований приходить в отчаяние: в первозданной своей сущности, сотворенной Богом, оно обладает такими свойствами и, главное, такою творческою силою, которая при полном и правильном использовании ее откроет бесконечную ценность его для всего мира. Каждая личность таит в себе возможность таких совершенств, какие не виданы на земле. Достоевский, присутствуя на каком-то рождественском балу и смотря на участников его, мысленно говорил им: «Милые гости, клянусь, что каждый и каждая из вас умнее Вольтера, чувствительнее Руссо, нравственно обольстительнее Алкивиада, Дон-Жуана, Лукреций, Джульетт и Беатричей. Вы не верите, что вы так прекрасны? А я объявляю вам честным словом, что ни у Шекспира, ни у Шиллера, ни у Гомера, если б и всех-то их сложили вместе, не найдется ничего столь прелестного, как сейчас, сию минуту, могло бы найтись между вами, в этой же бальной зале. Да что Шекспир! Тут явилось бы такое, что и не снилось нашим мудрецам».

Без сомнения, Достоевский был прав, с тою, однако, оговоркою, что каждый из участников бала осуществит Божественную полноту совершенств не сейчас, а после длительного процесса испытаний и творческих усилий, достигнув Царства Божия.

Надо помнить, что, согласно персоналистической метафизике, не только человек есть личность, способная удостоиться обожения по благодати; каждое существо — животное, растение, кристалл, молекула, атом, даже электрон — способно, переходя все к новым и новым формам жизни, стать со временем действительною личностью и подняться до Царства Божия. Во всей дочеловеческой природе можно найти процессы возрастания в добре, предвестники нравственного развития; но так как этот процесс развития состоит из свободных творческих усилий каждого

деятеля, то и в дочеловеческой природе, как и в истории человека, встречаются существа, временно находящиеся в состоянии возрастания во зле; в природе есть не только светлый, но и темный лик<sup>1</sup>. У святых, странников, подвижников часто встречается способность видеть всю природу со стороны ее светлого лика, воспринимать всюду разлитую красоту мира. В «Откровенных рассказах странника своему духовному отцу»\* мы читаем: «Когда я начинал молиться сердцем, все окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: древа, травы, птицы, земля, воздух, свет, все как будто говорило мне, что существуют для человека, свидетельствуют любовь Божию к человеку и все молится, все воспекает славу Богу» (Рассказ второй). Но бывают несчастные люди, имеющие обратную склонность — видеть темный лик природы, наблюдать безобразие, пронизывающее все области нашего грешного царства бытия. В конце комедии «Ревизор» городничий говорит: «Ничего не вижу: вижу какие-то свиные рыла вместо лиц, а больше ничего». У самого Гоголя, по-видимому, часто бывало такое восприятие мира; поэтому и в художественном творчестве своем он особенно склонен был изображать в фантастически грандиозном виде сатанинские опустошения или искажения души<sup>2</sup>.

## 2. МИЛОСЕРДИЕ БОЖИЕ

Наши несовершенства и переживаемые нами бедствия, как выяснено выше, возникли по нашей собственной вине и представляют собою естественное следствие основного нравственного зла, внесенного нами в мир, себялюбия, недостатка любви к Богу и сотворенным Им существам, ведущего к нашему обособлению от Бога и друг от друга. Печальные следствия этого обособления играют роль созданного нами самими естественного наказания за нравственное зло: мы расплачиваемся за него до тех пор, пока сердце наше не очистится от него сполна; мы не выйдем из тюрьмы нашей, пока не уплатим своего долга «до последнего кодранта» (Мф. 5, 26). Этот суровый закон строения мира есть выражение *справедливости* Божией. Но мы уже видели, как благодетельна эта справедливость: наказание, естественно вытекающее из нашего поведения, имеет смысл не только возмездия за нравственное зло, но и средства исцеления от него. Уже в этом характере строения бытия обнаруживается мудрость и благость Творца мира. Но этого мало: вслед за первичным актом творения мира наступает процесс развития его, необходимый для постепенного совершенствования существ, не вошедших по своей собственной вине изначально в Царство Божие. Это тот процесс, который в книге Бытия изображен, как шесть дней, т. е. шесть периодов творения мира. Итак, согласно Священному Писанию, развитие мира Бог не предоставил одним собственным силам земных, т. е. падших, тварей: Он содействует ему своими творческими актами, благодаря которым появляются свет, светила небесные, растения, животные, человек.

<sup>1</sup> См. мою книгу «Путь к Богу и борьба против Бога», глава «Предвестники нравственности в дочеловеческой природе».

<sup>2</sup> См. *Мережковский*. Гоголь. Творчество, жизнь, религия. Собр. соч., т. XV, 1914.

В предыдущем в связи с вопросом о несовершенствах, которыми изобилует природа, была подчеркнута мысль, что Бог первичным актом своего творчества создал только субстанциальных деятелей, наделенных сверхкачественною творческою силою, вовсе не придав им определенного характера, т. е. не создав определенных типов жизни. Собственным свободным избранием пути поведения одни удостоились сразу обожения и образовали «небо», т. е. Царство Божие, а другие — «землю», т. е. царство нашего грешного бытия. Мы, земные, т. е. падшие, существа, начали собственными усилиями вырабатывать различные типы жизни — тип электрона, протона и т. п., тип водорода, кислорода, натрия и т. п., космических туманностей, солнечных систем и т. п., одноклеточного организма, многоклеточного организма и т. п. Усложнения жизни в нашем царстве бытия достигаются посредством постепенного обуздания себялюбия и освобождения, по крайней мере, от крайних исключительных степеней его. При этом вырабатываются новые положительные качества, образующие ступени повышения бытия по пути нормальной эволюции. Каждая значительная ступень развития природы, напр. появление света, возникновение организмов, развитие сознательности, переход от животности к человечности, имеет положительное значение для всего мира и, следовательно, не может возникнуть без творческого содействия Самого Господа Бога и Его всеведения. В таких точках развития мира со стороны твари имеется искреннее творческое усилие подняться к добру, но осуществление цели этого усилия производится творческим актом Самого Бога, помогающего твари выработать новое проявление жизни. В книге Бытия указаны некоторые из этих ступеней развития: появление света, возникновение небесных светил, появление растений, животных, человека. Отсюда становится понятною изумительная целесообразность строения природы, обеспечивающая возможность высших форм жизни. Таково, например, сложное строение атмосферы Земли, защищающее органическую жизнь от разрушительных влияний из мирового пространства. Таковы, например, сложные свойства воды, отличные от свойств других веществ и необходимые для жизни растений, животных, человека <sup>1</sup>.

Участие Бога в развитии природы не есть еще личное общение с нами, грешными существами, но оно показывает, что Бог не покидает свое творение также и во временном процессе его развития, которое стало необходимым вследствие грехопадения. Свои заботы о нас Бог не ограничивает таким неличным воздействием на мир. Он удостоивает интимного личного общения всех, кто обращается к Нему, кто открывает свои уши и глаза и не отворачивается нарочно от Него. В этом именно религиозном опыте обнаруживается бесконечное *милосердие* Божие, дающее право утверждать, что Бог есть Любовь, что Он никогда не оставляет нас. У пророка Исаии читаем:

«Сион говорит: Господь оставил меня и Господь мой забыл меня. Может ли женщина забыть грудное дитя свое? не пожалеет ли она сына чрева своего? Если даже и они забудут, то Я не забуду тебя».

<sup>1</sup> См., напр., об этом статью «Вера и наука» (по лекциям проф. И. И. Щербакова) в сборнике «Свет истинный», изд. Русского Трудового Христианского Движения, Женева, 1938.

Высшее проявление любви Господа Бога к сотворенному Им миру состоит в том, что Логос, Второе Лицо Св. Троицы, творит идею Небесного человека, т. е. человека, каким он должен быть в Царстве Божиим, и Сам реализует это бытие, как Богочеловек, глава Церкви и Царства Божия. Мало того, Он интимно приблизился к грешному царству бытия, приняв на Себя в определенную историческую эпоху образ раба; в Палестине Он пережил все последствия и страдания греха, кроме самого греха, вплоть до крестной смерти на Голгофе. Конкретное яркое представление о совершенной жизни Иисуса Христа на земле, о победе Его над грехом и смертью, о воскресении Его во славе увеличивает нашу силу следовать по Его стопам и, вступая с Ним в общение, получать от Него благодатную помощь, возрождающую нас и ведущую к окончательному преображению. Католическая церковь выработала сложную систему «духовных упражнений» (*exercitia spiritualia*), которые состоят в сосредоточении воображения на различных моментах жизни Иисуса Христа в сочетании с чувствами, настроениями и решениями воли, воспитывающими к следованию за Ним. Без сомнения, опытные руководители таких упражнений не допускают, чтобы они превращались в психотехнику иогизма или сопутствовались искусственным взвинчиванием себя к переживанию экстаза и видений.

В исключительных случаях Господь Иисус Христос Сам является святым, подвижникам или лицам, нуждающимся в особенном поучении и руководстве. Многочисленны также явления членов Царства Божия, Матери Божией, ангелов, святых, сопутствуемые нередко чудесами и производящие глубокое благотворное влияние на тех, кто удостоивается их. В каждый момент своей жизни мы могли бы, если бы искренно захотели, получить наставление и руководство свыше, потому что у каждого из нас есть свой особый ангел-хранитель. От. С. Булгаков в своей книге «Лестница Иаковля» \* прекрасно выразил религиозно-мистический опыт, в котором открывается близость к нам этого ангела:

«Когда стихает шум жизни и умолкают нестройные ее голоса,  
когда душа омывается тишиною и исполняется молчанием,  
когда обнажается детская ее стихия и отнимаются давящие ее покровы,

когда освобождается душа от плена этого мира и остается наедине с Богом,

когда разрешаются узы земного естества, и душа себя самое обретает,

когда отделяется она от земной оболочки и находит себя в новом мире,

когда она исполняется светом и омывается лучами бессмертия,  
— тогда чувствует она над собой склонившееся с невыразимой любовью существо,

такое близкое, такое родное, такое нежное, такое тихое, такое любящее, такое верное, такое кроткое, такое ласковое, такое светлое,—

что радость, мир, блаженство, неведомые на земле, закипают в душе. Она чувствует тогда свое *не-* одиночество, и вся устремляется навстречу к неведомому и близкому другу. Ибо узнает душа того Друга, о котором всю жизнь грезила и томилась, ища слиться с другом до конца, отдаться

ему безраздельно, в нем обрести свое другое «я». Этот *другой* для каждого человека, этот друг, Богом данный и созданный для него, есть его ангел-хранитель, всегда бдящий над ним, живущий с ним *одною жизнью*. Он — самый близкий, хотя и далекий, ибо невидный, неслышимый, недоступный никакому телесному или даже душевному восприятию. Столь тихо и кротко его духовное прикосновение, что незаметно и самое его присутствие для человека. Но язык нам свидетельствует, что бессознательно его замечаем. Ибо полных любви, ласки, кротости и заботы близких наших мы невольно, сами не разумея смысла слов своих, называем «ангелами-хранителями» своими. Они составляют для нас свет и воздух, но и как те, неприметные, они познаются нами во всем значении своем, лишь когда мы их теряем. Подобно и мы, всегда осеняемые крылом ангела-хранителя своего, не выделяем в своем сознании сего осенения, как будто его не замечаем, хотя всегда оно с нами. Ангел-хранитель, житель горнего бесплотного мира, не имеет *прямого* доступа к нашему вещественному миру, к нашему плотскому естеству. Конечно, он мог бы потрясти его или даже разрушить это наше бренное естество страшным явлением своим (откуда и проистекает еще ветхозаветный ужас пред явлением ангела: нельзя увидеть его лицом к лицу и не умереть). Но на это явление нужна прямая воля Божия, без нее нет для сего основания в тихой кротости ангела. Он грозен и непреодолим в заступлении нас от нечистых и лукавых духов, нас обуревающих, как «хранитель душ и телес наших». В брани духовной без этого заступника разрушено и отравлено, растлено и уничтожено было бы наше естество. Нас всегда хранит от сего сей стратиг, воин духовный. В этом он активно деятелен, непрестанно напряжен, он действует всею силою своей. Но земного друга, хранимого им человека, он не насилует и не хочет и не может насиловать. Он пестует и лелеет его душу, его шепот в слышном молчании навеивает ей благие мысли, в ней самой родящиеся, однако в такой тишине и кротости, что душа не примечает внушения. Ему заповедано молчание, ибо «молчание есть тайна будущего века», по словам св. Исаака Сирина, и ангел-хранитель говорит нам только молчанием. Он *смотрит* в душу нашу и видит нас, и этого довольно для этого таинственного немого разговора души с высшим своим «я». Когда мы отдаемся влиянию нежного и дорогого существа, то оно никогда прямо не учит нас, но самим своим существованием и присутствием около нас возбуждает в нас наши лучшие и нам самим без того неведомые силы, как бы вливающиеся в нас от него. Это «влияние» не поддается никакому учету, но не от слабости, а от глубины и нежной интимности своей. Оно подобно вдохновению, через которое человеку раскрывается его собственная глубина»<sup>1</sup>.

Принадлежность к Церкви Христовой, живое усвоение ее выработанного веками глубокого вероучения, участие в культе и таинствах, особенно в таинстве Евхаристии, есть важнейшее условие получения благодатной помощи Христа для возрастания в добре. Глубокое влияние Церкви на человека объясняется тем, что она есть Тело Христа. Слово «Тело Христа» нужно понимать не как метафору, а как точное выражение

<sup>1</sup> Протоиерей С. Булгаков. Лествица Иаковля, стр. 21—23.

факта: Клетки человеческого тела суть органы, объединяемые человеческим «я» в живое органическое целое и участвующие в сложном потоке его жизни; точно так же и все лица, входящие в Тело Церкви, суть органы Церкви, способные участвовать в полноте Богочеловеческой жизни. Как деятели в теле человека воспитываются к человечности своим интимным участием в жизни человека, так человек в Телe Церкви подвергается столь интимным воздействиям ее, что воспитывается для восхождения к высочайшей цели обожения, достигнутого уже природою человека в Лице воплотившегося Сына Божия Иисуса Христа <sup>1</sup>.

В Царстве Божиим заботы о грешнике и о блудном сыне более велики, чем о праведнике. «На небесах более радости будет об одном грешнике кающемся,— говорит Иисус Христос,— нежели о девяносто девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лука XV, 7). Эти слова становятся особенно понятными, если принять во внимание, что помощь Божия не есть магическое вмешательство в душевную жизнь: Бог не насилует свободы человека. Человек может воспользоваться помощью Божиею лишь постольку, поскольку он сам свободно и самостоятельно усваивает ее, любя Бога и правду Божию. Но если он упрямит в проявлении злой воли, трудно оказать ему помощь: нужны особенные усилия и чрезвычайные средства, чтобы привлечь его внимание к зову Божиему и к подлинным ценностям добра, нужен длинный путь разочарований, чтобы, наконец, смягчилось его сердце. Путь этот рано или поздно будет пройден, и тогда только настанет подлинное единение с Богом, ведущее к полноте Божественной жизни.

Скептик Бейль говорит, что настоящий благотворитель сразу дает нуждающемуся все, что ему нужно, не заставляя его терпеть лишения. Рассуждая так, Бейль явным образом помнит только о тех благах низшего порядка, которые можно *дать извне*,— таковы пища, одежда, деньги и т. п. И здесь он упускает из виду, что даже эти вещи суть блага только при правильном пользовании ими; поэтому щедрый, но вместе с тем и мудрый благотворитель не дает их, если знает, что подачка подействует развращающе или в каком-либо смысле послужит к ухудшению положения. Что же касается настоящих благ высшего порядка, они вообще не могут быть *даны*: они суть самостоятельная *жизнь самой личности*; нельзя *дать* человеку раскаяния в злых поступках и страстях, нельзя также дать ему и того глубокого, счастливого удовлетворения, которое он переживает, когда совершит доброе деяние, захватывающее всю его личность со всею совокупностью ее сил и способностей. Высшее благо есть совершенная творческая активность, как самостоятельное деятельное участие личности в бесконечном совершенстве Божественной жизни: это благо, как видно из самого понятия его, не может быть дано, оно может быть только творимо самою личностью, конечно, в единении с Богом и в любви к Нему. В сущности личности, сотворенной Богом, и в строении мира содержатся все условия, при свободном правильном использовании которых личность достигает этого высшего блага, но при

---

<sup>1</sup> О помощи, оказываемой нам Богом, Царством Божиим и Церковью, см. мои книги «Путь к Богу и борьба против Бога», гл. 11, «Достоевский и его христианское миропонимание», гл. 4 и «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», глава «Видения святых и мистиков».



злоупотреблении ею она ввергает себя в бездну страданий. В этом строении мира и во всем отношении Бога к миру обнаруживается удивительное сочетание двух трудносоединимых начал — совершенной справедливости Божией и крайнего милосердия Его.

Мы созданы по образу Божию и должны стремиться осуществить подобие Божие. Отсюда следует, что мы обязаны стараться сочетать в своем поведении любовь ко всем существам со справедливостью. Что это значит? Как уже сказано выше, какие бы бедствия ни обрушивались на нашу голову, мы должны винить в них самих себя; такое поведение указывает на чуткость человека к своей доле вины в том, что наше царство бытия полно зла и несовершенств, делающих нас легкоуязвимыми. Из этого, однако, вовсе не следует, что, видя чужие несчастья и страдания, мы имеем право равнодушно проходить мимо них, говоря: «Ты сам виноват в своей беде, сам из нее и выпутывайся!» Такое поведение было бы признаком нашей черствости и эгоистической замкнутости в себе, которая и есть первичный источник всех остальных видов зла и несовершенства, всех страданий — и чужих, и наших собственных. Правильное следование Божественному идеалу состоит в том, чтобы воспитывать в себе любовь ко всем существам, побуждающую принимать живое участие в их жизни, сострадая их бедствиям и сорадуясь их радостями. Но эта любовь к другим существам должна сочетаться со справедливостью: так, нельзя из любви к одному существу отнимать какие-либо блага у других существ, за исключением тех случаев, когда необходимо применить силу в борьбе со злом; недопустима также любовь, приобретающая характер потворства к слабостям и дурным страстям нашего любимца. Подлинная любовь к чужой личности есть высшее проявление нашего духа, и учение о ней есть важнейшая, трудная задача этики.

Вопрос о применении силы в борьбе со злом принадлежит к числу тягостных проблем этики. Бог и члены Царства Божия не подавляют зло силою. Но у них есть более высокие средства для борьбы со злом. Мы, грешные существа, по своей собственной вине не имеем в своем распоряжении этих более высоких средств и потому часто бываем *обязаны* прибегнуть к дурному средству для пресечения зла, именно к подавлению его силою: в таких случаях мы выбираем из двух зол меньшее. Эта печальная необходимость принадлежит к числу драм нашей нравственной жизни, обусловленных несовершенством, возникшим по нашей вине. Вопрос этот наиболее обстоятельно рассмотрен в книге *И. Ильина «О сопротивлении злу силою»* \*.

Вся судьба наша, все содержание нашей жизни зависит от того, что мы любим и, следовательно, к чему мы стремимся. Если мы любим свою самость больше всего на свете, мы обрекаем себя на бедную по содержанию, ограниченную жизнь. По мере того как расширяется область нашей любви и возрастает в нас бескорыстная любовь к ценностям, вне нашей самости находящимся, жизнь наша становится все содержательнее и совершеннее. Легче всего человеку выйти за пределы своей самости путем любви к неличным ценностям — истины, красоты, свободы, совершенствования социального строя и т. п. Но более высокая и наиболее трудная ступень выхода из своей ограниченной самости

состоит в умении полюбить чужое индивидуальное «я», как себя самого. Достоевский особенно живо изображал трудность этого вида любви. «Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних,— говорит Иван Карамазов Алеше.— Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних». «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое — пропала любовь». «По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо». «Положим, я, например, глубоко могу страдать, но другой никогда ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я, и, сверх того, редко человек согласится признать другого за страдальца (точно будто это чин)». «Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда. Если бы все было как на сцене, в балете, где нищие, когда они появляются, приходят в шелковых лохмотьях и рваных кружевах и просят милостыню, грациозно танцуя, ну, тогда еще можно любоваться ими. Любоваться, но все-таки не любить» (V. 4).

Неудивительно, что индивидуальная личная любовь редко достигается человеком. Чтобы она возникла, необходима мистическая интуиция, улавливающая чужую индивидуальность во всей ее неповторимой и незаменимой ценности<sup>1</sup>. Возникновению этого утонченного акта легко могут помешать внешние препятствия, о которых говорит Иван Карамазов, напр. одежда человека или какая-либо неприятная черта лица его. Еще более велики внутренние препятствия, отделяющие нас от чуждой индивидуальности,— себялюбие, соперничество, комплекс малоценности, мешающий признать чужие достоинства, и т. п.<sup>2</sup>

Велики трудности, которые необходимо преодолеть, если мы хотим выработать в себе способность действительно, по-настоящему любить ближнего. Но победить все препятствия и достигнуть этой ступени развития необходимо, потому что без нее никакое подлинное совершенствование невозможно. В самом деле, обыкновенно человек начинает преодоление своей самости путем любви к неличным ценностям, но без любви к ближнему неличные ценности не могут быть найдены и осуществлены во всей полноте и чистоте; в отрыве от личности они легко подвергаются искажению; например, вместо богатства и сложности религиозной жизни появляется узкое обрядоверие и приверженность к букве вероучения, на место живого совершенства общественной жизни, ведущего к расцвету личности, ставится отвлеченная программа, осуществление которой может быть достигнуто лишь путем гибели миллионов людей и изуродования души людей, оставшихся в живых. Отсюда становится понятным, почему Иисус Христос выразил основы доброй жизни в двух заповедях, которые обе имеют в виду ценность личности: Люби Бога больше себя и ближнего твоего, как себя самого.

Кант говорит в своей этике, что любовь не может быть предметом повеления, так как она не зависит от нашей воли.

<sup>1</sup> См. мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», гл. «Человеческое «я» как предмет мистической интуиции».

<sup>2</sup> См. подробности в моей книге «Достоевский и его христианское миропонимание», гл. VI, 4.

Любовь, действительно, не есть поступок вроде подачи милостыни, который может быть поставлен волею и тотчас же исполнен. Отсюда можно попытаться сделать следующий вывод. Нравственная жизнь человека состоит из поступков, за которые он ответствен. Делать ответственным человека можно только за то, что зависит от его воли. Так как любовь не зависит от воли человека, то она и не может быть основным нравственным проявлением его.

Рассуждение это, кажущееся на первый взгляд правильным, в действительности неверно. Есть много ценностей человеческого характера, которые простым решением воли не могут быть приобретены, но все же, при искреннем желании развить их в себе, можно бывает найти те средства и те условия, при которых достигается воспитание их. Старец Оптиной Пустыни Амвросий советует следующий путь: «Любовь выше всего. Если ты находишь, что в тебе нет любви, а желаешь ее иметь — делай дела любви, хотя сначала без любви. Господь увидит твое желание и старание и вложит в сердце твое любовь»<sup>1</sup>.

В заключение рассмотрим еще один тягостный вопрос — о вечных адских муках. Если понять буквально слова «много званых, но мало избранных» (Лука 14, 24), если немногие удостоятся Царства Божия, а бесчисленное множество остальных существ обречено на вечные невыносимые страдания в геенне огненной, то мир не заслуживает творения. Мало того, если *хотя бы одно существо* будет до скончания века подвергаться мучениям, худшим, чем самые страшные пытки, то нельзя было бы понять, каким образом всеведущий и всеблагий Бог мог сотворить его. Не могли бы также и мы, а тем более члены Царства Божия признать существование такого мира оправданным.

Бердяев говорит в своей книге «Назначение человека (опыт парадоксальной этики)»\*: «Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: Каин, где брат твой Авель? Оно кончится другим Божьим вопросом: Авель, где брат твой Каин?» (297 стр.). Но, согласно учению Бердяева, Бог не всемогущ и не всеведущ; тем более не всемогущи и не всеведущи существа, из которых состоит мир. Опираясь на такое учение, нельзя найти достаточных оснований для уверенности в конечной победе добра. Иной характер имеет традиционное христианское учение, согласно которому Бог обладает всеми совершенствами в бесконечной степени: Ему свойственны и всемогущество, и всеведение, и всеблагость. Отсюда возникает уверенность в том, что всеобщая конечная победа добра соответствует замыслу Божию о мире и обеспечена строением мира в сочетании с благодатною помощью, подаваемою Богом и Царством Божиим. Правда, вследствие свободы воли тварных личностей существует *возможность* такого упорства какого-либо грешника, в силу которого он упрямо пребывал бы в зле и обрекал бы сам себя на вечную мучительную жизнь. Однако бесконечно мала вероятность того, чтобы когда-либо нашлось такое нелепое существо, которое превратило бы эту возможность в действительность. В самом деле, один из великих Отцов Церкви, св. Григорий Нисский, указывает на то, что область зла *ограниченна*; отсюда он делает вывод, что грешное существо, исчерпав область

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. мою книгу «Путь к Богу и борьба против Бога», гл. X, 4.

зла, в конце концов разочаруется в нем и обратится к добру. Поэтому св. Григорий Нисский убежден, что все падшие существа, даже и демоны, достигнут возрождения и восстановления (апокатастазиса) и будут спасены.

Можно быть уверенным в том, что всеблагий Бог, будучи всемогущим и всеведущим, имеет средства, не нарушая свободы грешника, дать ему богатый и разносторонний опыт всевозможных ценностей, привлечь его внимание к величайшим видам добра и открыть ему глаза на их достоинство. Об этой заботе Божией и всепроникающем Промысле хорошо говорит св. Августин: «О Ты, Всеблагий, Всемогущий, заботящийся о каждом в отдельности так, как будто он — все, и о всех вместе так, как будто каждый — единственный» (Исповедь, III, 11). Думая о высших средствах освобождения от зла, Бердяев указывает на радости творчества, как на лучший путь свободного возрастания в добре. Сюда надо прибавить еще возрождающую силу красоты<sup>1</sup>.

В Священном Писании есть указания на конечное спасение всех существ. Ап. Павел говорит, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4), а если хочет, то, конечно, найдет способы увлечь всех достоинством добра. В конце концов, говорит он, все покорится Богу, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

Согласно персонализму, не только человек, но и каждый электрон, каждая молекула, всякое растение и животное, даже каждый листок на дереве есть существо, которому открыта возможность, поднимаясь на более высокие ступени жизни, стать действительной личностью и вступить, наконец, в Царство Божие. В этом Царстве все прошлое, пережитое каждым существом, даже и то, когда оно было, например, листком на дереве, вспоминается с такою силою и яркостью, с какою все события присутствуют в «вечной памяти» Божией. В этом смысле можно сказать, что никто и ничто не пропадает в мире, все бессмертно и все существа подлежат воскресению. Но воскресение в жизнь вечную связано с преобразованием, глубоко меняющим всю природу каждого существа, освобождая его от всех недостатков и наделяя его всеми совершенствами, придающими ему характер божественной красоты. Даже несовершенное прошлое существа, будучи восстановлено во всей полноте связей его со всем миром, встает перед нашим сознанием как нечто осмысленное, значительное и потому содержащее в себе аспект красоты. «Радость домов и лесов и морей.— Все совместит красота неземная, Чище, сильней, и живей, и полней» (Вл. Соловьев) \*.

В Царстве Божиим нет непроницаемой материи; уже поэтому оно глубоко отличается от природы, близко знакомой нам. Поэтому если понять учение о спасении всех существ, как о событии, которое произойдет в один и тот же момент для всех существ, то нужно будет признать, что некогда настанет конец мира, т. е. исчезнут все светила небесные и вообще вся та природа, среди которой мы живем. Красота, богатство жизни и бесконечные совершенства Царства Божия нам мало знакомы, а достоинства земной природы, прелесть вечерней зари или солнечного восхода, величие снежных горных вершин, красоты морей и океанов,

<sup>1</sup> См. об этом значении красоты в моей книге «Достоевский и его христианское миропонимание», глава «Абсолютные ценности».

неисчерпаемое разнообразие растений и животных — все это близко нашему сердцу, и мысль, что все это исчезнет, может смутить и опечалить нас. Многим людям хотелось бы, чтобы достигнуто было абсолютное совершенство, однако без преобразования, т. е. без исчезновения системы природы с ее небесными светилами, солнцами, землями, туманностями и т. п. Это один из тех соблазнов, которые спутывают наши представления о добре и зле и сбивают с пути к Царству Божию. В утешение тем людям, которые хотели бы и вступления в Царство Божие и вместе с тем сохранения материальной природы, можно сказать, что в известном смысле желание их, вероятно, будет исполнено, правда, не совсем так, как они представляют себе. В самом деле, число сотворенных Богом деятелей есть актуальная бесконечность. Весьма вероятно, что и число деятелей, вступивших на путь себялюбия и, следовательно, обрекших себя на длинный путь развития в условиях материальной природы, также есть актуальная бесконечность. Весьма вероятно, что не все это актуально бесконечное множество существ сразу начинает свою жизнь во времени. Психоматериальное царство есть *ограниченное целое*: оно не содержит в себе бесконечного множества деятелей. По мере развития некоторые деятели, поднявшись до врат Царства Божия, выходят из психоматериального царства и на место их Бог *активирует* соответствующее количество падших деятелей, т. е. благословляет их начать процесс развития. Исчерпать во времени актуально бесконечное множество падших деятелей нельзя; поэтому психоматериальное царство и материальная природа в нем будет существовать бесконечно долгое время, причем одни члены его будут выходить из него, а другие вступать в него. Во всяком случае, тварные существа, начавшие свою жизнь любовью к абсолютному добру, от века живут в Царстве Божию, а падшие существа, пройдя более или менее длинный путь развития и освободившись от зла, также все рано или поздно становятся членами Царства Божия. В конце концов все покорится Богу, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

## Глава пятая

### ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ И ДОГМАТЫ ЦЕРКВИ

Православный христианин, член Православной церкви, не сомневается, что догматы, установленные на семи вселенских соборах, содержат в себе непреложную истину. Поэтому всякое учение, несовместимое с ними, неприемлемо не только по религиозным соображениям, а еще и потому, что, будучи ложным, оно, если не прямо, то в каких-либо из своих выводов, окажется логически несостоятельным. Придерживаясь этого убеждения, я считаю необходимым подвергнуть свой философский трактат критике с этой точки зрения и показать, что он, по моему мнению, нигде не вступает в противоречие с догматами, но, конечно, содержит в себе некоторые богословские мнения, не совпадающие с мнениями, широко распространенными среди членов Православной церкви.

Основной догмат христианства есть учение о Богочеловеке, о воплощении Логоса, Второго Лица св. Троицы. Это учение имеет существенное значение для всего нашего миропонимания, не только религиозное, но и философское. В этом учении есть такая сторона, к которой подводит само философское мышление вплотную настолько, что, получив идею Богочеловека из Откровения, философ принимает ее с удовлетворением, как желанное завершение учения о мире, дающее решение труднейших философских вопросов. В самом деле, Бог есть абсолютное совершенство, и цель деятельности каждого существа есть активное участие в этом Божественном совершенстве путем осуществления абсолютной полноты жизни. Достижение этой цели возможно не иначе, как путем интимного единения с Богом. Но онтологически (бытийственно) Бог, не только как Божественное Ничто, но и как личное бытие Бога-Отца, Сына и Духа Святого, отделен от мира глубокою пропастью: все тварные существа единосущны друг другу, и потому между ними возможно интимное общение; три Лица св. Троицы также единосущны друг другу, и между ними существует интимное общение; но нет единосущия тварных существ с этими тремя Лицами, поскольку Они суть единый Бог. Поэтому интимное общение твари с Богом, фактически несомненное, остается неразрешимой для нашего ума загадкой без учения о том, что Второе Лицо св. Троицы, Логос, вступает в сотворенный через Него мир, усваивая в дополнение к Своей божественной природе природу человека и принимая живое участие в мировой жизни как Богочеловек.

Воплощенный Логос, Сын Божий, по своей божественной природе единосущен Богу-Отцу и Духу Святому, а по своей человеческой природе единосущен с тварным миром. Таким образом, Он служит посредником между Богом и миром и открывает возможность всем тварным существам в меру их любви к Богу вступить в интимное единение с Богом, творить подлинное добро и достигать абсолютного совершенства. Без этого посредничества достижение тварными существами полного совершенства было бы невозможно. В самом деле, если бы не было боговоплощения, то Бог, онтологически несоизмеримый с миром, живя «в свете неприступном», оставался бы совершенно непонятным для нас; наоборот, в Своем воплощении Он становится непосредственно близким нам и понятным; в своей богочеловеческой жизни Он дает нам увлекательный образ красоты и добра, осуществимого в пределах мира. Отсюда естественно возникает любовь к Нему во всяком существе, искренно ищущем добра, и впервые эта любовь устанавливает такую связь твари с Богом, без которой настоящее добро неосуществимо: подлинное добро осуществляется лишь в таких действиях тварей, которые суть добро не только для меня, но и для всего мира; это или абсолютные ценности, или ценности, хотя и относительные, все же имеющие положительное значение для всего психоматериального царства в процессе его возрастания в добре; такие ценности предполагают согласованность с составом всего мира; следовательно, они осуществимы не иначе, как при содействии Сына Божия, Богочеловека, всеведением которого тварные существа пользуются или сознательно, как члены Царства Божия, или бессознательно, если они, будучи грешными, тем не менее искренно ищут

подлинного добра. Таким образом, действительное возрастание в добре, а тем более достижение абсолютного совершенства возможно только при том единении гвари с Богом, которое осуществляется с благодатною помощью воплощенного Логоса.

Учение о Богочеловеке в том виде, как оно широко распространено и полусознательно разделяется множеством верующих христиан, не дает ясного ответа на вопрос, как Богочеловек Сын Божий содействует совершенствованию всего мира от первого момента жизни его; мало того, оно содержит в себе еще и новые загадки, оно умаляет и Логос и Его человечность, а потому вызывает сомнения и ведет к отпадению от христианства множества лиц, когда они начинают пыгаться своим умом продумать основы христианства. Это представление о Богочеловеке может быть выражено следующим образом, если подчеркнуть его недостатки: мир, сотворенный Богом, просуществовал более пяти тысяч лет без воплощения Логоса (вернее биллионы лет, потому что «дни» творения светил, растений и т. д. суть грандиозно длинные периоды времени). Царство Божие от этого будто бы не страдало, потому что в нем нет зла и оно не нуждается в воплощении Бога, но страдает царство грешных существ, потому что они не способны достигнуть искупления от зла без благодатной помощи Богочеловека. Поэтому Бог тысяча девятьсот сорок лет тому назад послал на землю Сына Своего, чтобы Он, воплотившись как Иисус Христос пожил на земле с людьми тридцать три года, пострадал от их злобы, умер на кресте, воскрес и в прославленном теле вознесся на небо, где, находясь «одесную Отца», вместе с Ним правит миром. В этих представлениях даже и прославленное тело Христа сходно с телом земного человека; только, будучи преображенным, оно свободно от тех препятствий, которые обусловлены непроницаемостью материи. Но все же оно имеет ограниченный объем в пространстве, и потому, между прочим, возникает вопрос, как оно находится в бесчисленных местах на земле в Св. Дарах и как хлеб и вино превращаются на литургии в Его Тело.

Эти представления в том виде, как я их сейчас изложил, имеют философски необработанный характер, и неудивительно, что многие люди, начиная размышлять об этих проблемах, отказываются принять их и отпадают от христианства. Люди более чуткие к голосу Откровения, читая Евангелие, верят, что в нем они находят подлинное явление жизни Бога на земле, но в те представления, которые изложены выше, они вносят, для успокоения своего ума, те или иные индивидуальные поправки или же, оставаясь верными сынами Церкви, отказываются от продумывания проблемы богочеловечности, как превосходящей силы человеческого ума; они знают и верят, что в перечисленных популярных представлениях о богочеловечности Иисуса Христа есть зерно истины, бесконечно важной для всей нашей жизни и для всего мира.

В учении, согласно которому «если бы Адам не согрешил, Логос не воплотился бы», умалено значение боговоплощения для мирового процесса. Богословы, несогласные с этим, говорят, что из этого положения вытекает следующий вывод: или грех есть явление необходимое, и тогда теодицея невозможна, или воплощение Логоса есть событие случайное, т. е. обусловленное случайностью возникновения греха в мире. Выход из

затруднения заключается в учении о том, что воплощение Логоса имеет целью не только искупление твари от греха, но и достижение ею высшего совершенства; поэтому воплощение произошло бы даже и в том случае, если бы грехопадения не было. Эту мысль высказывает один из величайших философов — Дунс Скот (ум. 1308). Имена многих протестантских и католических богословов, утверждающих, что боговоплощение не стоит в исключительной связи с грехопадением, приведены в книге протестанта И. А. Дорнера «Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi» (2 изд., II т., стр. 1243—1259 \*). Из русских богословов, разделяющих это мнение, укажу на от. С. Булгакова (см. его труд «Агнец Божий», стр. 192 сс.\*\*).

Одно из возможных пониманий воплощения Логоса, не сводящее его только к задаче искупления от зла, изложено мною уже выше в связи с учением о милосердии Божиим. Логос, Второе Лицо св. Троицы, при творении мира творит также идею Небесного человека, т. е. личности, какою она должна быть в Царстве Божиим, и Сам от века реализует это бытие. Таким образом, боговоплощение совершается вместе с творением мира, и воплощенный Сын Божий, Богочеловек, от века есть глава Церкви, Царства Божия и всего мира. Весь мир, поскольку в нем реализуется добро, служит Ему телом. Это тело Его, будучи всеохватывающим, вселенским, не может иметь известных нам биологических ограниченных форм.

Один из величайших Отцов Церкви, св. Григорий Нисский, по видимому, утверждает, что вообще человек в своем первозданном виде, как член Царства Божия, свободен от биологически ограниченных форм. Он говорит, что воскресение есть восстановление человека в первозданном виде («О девственности», гл. XII), осуществление его первичной «формы» (eidos) «в нетлении, славе, чести и силе»<sup>1</sup>, реализация природы человека как образа и подобия Бога. Преображенное тело свободно от всех тех недостатков и несовершенств, которые были последствием греха. Смело толкуя библейское сказание как аллегорическое, св. Григорий Нисский утверждает, что слова: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их» (Быт. 3, 21), вовсе не означают одежду из шкур убитых зверей, а указывает на то, что само тело человека после грехопадения изменилось, оно стало телом животным и смертным (Oratio catechetica, гл. 8). С этой животностью связано детство, старость, болезни, половые функции, питание, выделения, смерть. В воскресшем теле нет животных органов (звериных шкур) и нет связанных с ними деятельностей и состояний (De anima et resurr., стр. 148—157). Что же это за тело, в котором нет органов животной жизни? В нем не будет тяжести, говорит св. Григорий Нисский, «и остальные его качества, цвет, вид очертания изменятся в нечто более божественное». О виде этого тела мы теперь не можем даже составить себе понятия, так как совершенный характер его «превышает зрение, слух и мысль». И неудивительно: ведь в этом преображении «все мы станем одним телом Христовым» (De mortuis, т. 46, 532 с.).

Учение о вселенском теле Богочеловека, в также всякого члена

<sup>1</sup> Migne, Patrologia graeca, 46, De anima et resurrectione, стр. 157 \*\*\*.



Царства Божия вполне отчетливо развивает великий средневековый философ Иоанн Скот Эриугена (ум. около 877 г.). Дух Божий, говорит он, стоит выше всяких мест, времен и всего, что есть; точно также и преображенное тело Христово «выходит за пределы всяких мест, времен и вообще за пределы всякого очертания» (*omnia loca et tempora, et universaliter omnem circumscriptionem excedere*). Ссылаясь на учение св. Григория Богослова, св. Амвросия и св. Максима Исповедника, он говорит, что «бессмертные и духоносные тела не ограничиваются никакими телесными формами, никакими качествами и количествами вследствие несказанного единения их с неограниченными духами и вследствие свободной от дискретности простоты». Таковы тела ангелов; такими же телами будут обладать и люди по воскресении<sup>1</sup>.

Царство психоматериального бытия, возникшее вследствие нашего греха и созданное нашею бедною себялюбивою деятельностью, глубоко отличается от Царства Божия. Своими собственными силами мы можем вступить в общение с Царством Божиим лишь в очень слабой степени. Поэтому, подготовив достигшие разумности существа к своему появлению, Богочеловек подвергнул свою Небесную человечность ограничению (кенозису) и, приняв на Себя «образ раба»\*, осуществил вторую ступень воплощения, появился на нашей планете как земной человек Иисус Христос. Он принял на Себя все последствия и страдания греха, кроме самого греха. Конкретное яркое представление о совершенной жизни Господа Иисуса Христа в земном человеческом теле, о победе Его над грехом и смертью, о воскресении Его во славе делает Его интимно близким к нам и дает нам возможность переживать любовь к Богу, а через Него и ко всей Божественной сфере в согласной с нашею природою форме и с наибольшею возможною для нас силою.

Жизнь Христа в земном теле продолжает иметь первостепенное значение для нас и после воскресения Его. В самом деле, обладателю всеобъемлющего вселенского тела, стоящего выше ограничений, доступны вместе с тем и всевозможные частичные, ограниченные-преображенные формы, сообразно нуждам общения с человеком и миром вообще. Так, Христос является после воскресения ученикам в частном ограниченном теле; так являлись и являются людям ангелы не *phantastice*, а *veraciter* (поистине, т. е. реально), говорит Эриугена (V, 38). И в настоящее время Христос является в ограниченном теле святым или людям, нуждающимся в утешении, наставлении, предостережении.

Можно установить общий принцип: существа, стоящие выше всяких ограничений, свободно подвергают себя любым ограничениям, кроме тех, которые связаны со злом. При этом возможно даже и совершение таких действий, которые сами по себе утрачивают смысл в преображенном теле. Так, Христос по воскресении воспринимал пищу «не вследствие голода», говорит св. Иоанн Дамаскин, «а в целях спасения, чтобы подтвердить истину Своего воскресения» (Точное изложение Православной веры, IV кн., I гл.)<sup>2</sup>

Согласно всему изложенному, Небесный Человек с Его вселенским

<sup>1</sup> *I. Eriugena. De divisione naturae*, кн. V, гл. 8.

<sup>2</sup> См. подробно о теле членов Царства Божия в моей статье «О воскресении во плоти» в «Пути», 1931.

телом так глубоко отличается от земного человека, что является вопрос, применимо ли здесь слово «человек». В ответ на это заметим, что слово «человек» употреблено здесь в очень расширенном смысле: оно означает здесь всякое разумное существо, т. е. всякую действительную личность. Различные виды личностей необходимо при этом обозначать прибавлением к слову «человек» прилагательных — земной, социальный, планетарный и т. п., наконец, высочайшая ступень, осуществляемая воплощенным Логосом, — Небесный Человек.

Христианское миропонимание имеет *антропоцентрический* характер, поскольку во главу тварного мира оно ставит Богочеловека. При этом обыкновенно имеется в виду умаленная грехом природа земного человека; поэтому такое христианское понимание мира можно назвать *микроантропоцентрическим* (греческое слово *micros* — малый). В изложенном учении о Богочеловеке первичное боговоплощение понимается как творение и осуществление Логосом идеального всеобъемлющего человека; поэтому такое христианское миропонимание можно назвать *макроантропоцентрическим* (слово *macro* — большой).

Макроантропоцентрическое понимание боговоплощения устраняет перечисленные выше трудности, отталкивающие от христианства многих людей, размышляющих о религиозных проблемах: понятие Богочеловека как Небесного Человека легко может быть усвоено и принято философским мышлением. Вслед за этим нетрудно сделать и второй шаг, ведущий к признанию той истины, которая содержится в традиционном микроантропоцентрическом понимании христианства. В самом деле, макроантропоцентрическое учение не отрицает микроантропоцентрического, а содержит его в себе, как часть: от века воплощенный Логос, Небесный Богочеловек, нисшел до грешного земного человечества в определенную историческую эпоху, воплотился в Палестине и жил на земле как Иисус Христос.

В. Н. Лосский в книге своей «Спор о Софии» (Париж, 1936, § 13), критикуя софиологию от С. Булгакова, говорит «Видя в Боговоплощении «завершение творения мира», преодоление его тварности, от С. Булгаков смешивает искупление, ради которого воочеловечился Сын Божий, с усвоением новому человечеству в Церкви обожающих Даров благодати, излитой в полноме Духом Святым в Пятидесятницу». В этом учении В. Лосский находит «смещение неразрывно связанного, но никак не сливаемого в одно, домостроительства Сына и Духа, — искупления и обожения». Учение, изложенное мною, я полагаю, не подпадает этому упреку. Согласно Откровению, из Трех Лиц св. Троицы лишь Сын Божий воплотился так, что живет как Богочеловек. Для интимного единения со всеми Лицами Святой Троицы, следовательно, и для усвоения даров Духа Святого все тварные существа, также и те члены Царства Божия, которые никогда не были причастны греху, нуждаются в единении с Логосом как Богочеловеком. Отсюда следует, что воплощение Логоса необходимо для всего Царства Божия от начала творения мира и учение об изначальном воплощении Его как Небесного Человека дает ответ на этот вопрос.

Учение о наследственном грехе есть также камень преткновения для многих лиц. Один из умнейших иерархов Православной церкви

митрополит Антоний (Храповицкий) так говорит об этой проблеме: «Школьно-катехизическое (я никогда не назову его церковным) учение об искуплении дает повод врагам христианства к грубым, но трудноопровержимым издевательствам. Так, Толстой говорит: ваша вера учит, что все грехи за меня сделал Адам, и я почему-то должен за него расплачиваться, но зато все добродетели за меня исполнил Христос, и мне остается только расписаться в той и другой получке».

Митрополит Антоний говорит, что такие учения принадлежат «прежнему школьному катехизису». Он сам в своем «Опыте Христианского Православного катехизиса» так отвечает на вопрос о рождении человека несовершенным: «Зная заранее, что каждый из нас возымеет Адамово своеволие, Бог при рождении нашем облагает нас болезненной, смертною и падшею природою, т. е. наделенной греховными склонностями, от коих мы познаем свое ничтожество и смиряемся»<sup>1</sup>.

Предлагаемый мною ответ на вопрос о возникновении не только несовершенной человеческой природы, но и вообще всех несовершенств мира еще отчетливее показывает, что каждое страдающее существо само свободно совершило акт греховного своеволия, само выработало себе несовершенное тело и среду, в которой ведет жизнь, наполненную бедствиями, так что Бог вообще не творит ничего несовершенного.

Мое понимание возникновения всех зол содержит в себе учение о *предсуществовании* каждой души, т. е. о творении Богом каждого деятеля в самом начале мира, и о *перевоспещении*. Эти учения не пользуются симпатиями православных и католических богословов, а также духовенства. Учение о предсуществовании души и падении ее в той форме, как его развивал *Ориген*, было подвергнуто осуждению эдиктом императора Юстиниана в 543 г. Текст этого осуждения таков: «Если кто говорит или думает, что души людей предсуществовали, именно были раньше духами и святыми силами, пресытились созерцанием Бога, пали и потому, охладев к любви Божией, стали называться по-гречески *psyche* и в наказание были погружены в тела,— да будет анафема».

Обыкновенно говорят и пишут, что учение Оригена было осуждено на V вселенском соборе. В действительности, однако, до сих пор историки не установили точно, какой судьбе подверглось богословие Оригена на пятом соборе. Гефеле в своей «*Conciliengeschichte*» (т. II, 2-е изд., стр. 791) \* говорит, что учение Оригена осуждено эдиктом императора Юстиниана, и 15 тезисов Оригена подвергнуты анафематствованию в константинопольском синоде 543 года, а на V вселенском соборе учение Оригена было, вероятно, подвергнуто анафематствованию без подробного обсуждения и без установления 15 тезисов против него.

Без сомнения, учения Оригена о предсуществовании души, о падении ее и о творении Богом материи, как несовершенной оболочки для грешной души, совершенно неприемлемы. В особенности ужасна и нелепа мысль, будто возможно пресыщение созерцанием Бога. Церковь имела основание осудить такое учение не только на поместных, но и на вселенском соборе. Не правы, однако, те лица, которые отвергают всякое учение о творении Богом всех душ при творении мира, ссылаясь

<sup>1</sup> Митрополит *Антоний*, Догмат искупления, Сремски Карловцы, 1926, стр. 3 с., 59 с.

на то, что теория предсуществования души осуждена вселенским собором. Если пятый собор и осудил это учение, он имел в виду лишь ту его форму, в какой оно высказано Оригеном. Между тем оно может быть развито в крайне различных видоизменениях. Так, Лейбниц, виднейший представитель персоналистической метафизики, развил следующее учение о предсуществовании и восхождении души от животности к человечности. Согласно Лейбницу, весь мир состоит из субстанциальных деятелей, которых он называет *монадами*; одни из монад суть потенциальные, а другие — действительные личности. О человеческой душе, т. е. монаде, стоящей во главе человеческого организма, он говорит, что каждая из них существует «от начала вещей»; но до рождения человека они существуют «только, как ощущающие (*sensitives*) или животные души, наделенные перцепцией и чувством и не обладающие разумом; они оставались в этом состоянии вплоть до рождения человека, которому разум и должен принадлежать, и тогда получили разум либо потому, что существует естественный способ поднять ощущающую душу на степень разумной души (что мне трудно понять), либо потому, что Бог дает разум такой душе посредством особого воздействия или (если угодно) посредством своего рода *транскреации*» (дополнительного творения). «Это объяснение, по-видимому, устраняет затруднения, представляющиеся здесь в философии или в богословии, так как трудная проблема возникновения форм» (т. е. монад, как субстанций) «снимается совсем, и так как более соответствует Божественной справедливости дать душе, уже испорченной физически или животной грехом Адама, новое совершенство, т. е. разум, чем поместить разумную душу путем творения или как-либо иначе в тело, где она должна быть испорчена морально». В третьей части своей «Теодицеи» Лейбниц говорит, что предсуществующая чувственная душа получает разум в момент зачатия человека благодаря особому акту Бога или благодаря изначально существующему предрасположению и что до этого момента органическое тело ее испытывает много изменений<sup>1</sup>.

В той форме, в которой учение о предсуществовании души и перевоплощении развито Лейбницем, именно в связи с учением о *транскреации* (о дополнительном творческом акте Божиим, поднимающем душу от животности к человечности), оно никогда не подвергалось осуждению Церкви. Современный лейбницианец Лютославский развивает аналогичное учение о предсуществовании души и перевоплощении<sup>2</sup>; точно так же и мною развиты эти взгляды в связи с учением о дополнительном творческом акте Бога, возводящем потенциальную личность на ступень действительной личности. Лютославский обратился к видному ученому и иерарху Католической церкви кардиналу Мерсье с запросом, как относится Церковь к изложенной им теории. Кардинал ответил, что учение о предсуществовании и перевоплощении в том виде, как оно изложено Лютославским, «не осуждено формально как ересь».

<sup>1</sup> Essais de Théodicée, ч. I, § 91; там же, ч. III, § 397. См. мою статью «Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе» в «Сборнике Русского Института» в Праге, 1931.

<sup>2</sup> См., напр., его книгу «Niesmertelnošć duszy», 1925 (есть английский перевод).

Все три основные теории происхождения души, предложенные в христианской литературе, креацианизм (творение души Богом при зачатии или рождении), традуцианизм (возникновение новой души из душ родителей) и учение о предсуществовании не могут считаться удовлетворительными, как это признает епископ Сильвестр в своем труде «Опыт православного догматического богословия» (т. III., 2-е изд., стр. 337—339 \*): они не дают ответа на вопрос о наследственном грехе и о справедливых условиях вступления рождающегося человека в земную жизнь (рождение от порочных или болезненных родителей, в семье, внутренне разложившейся или страдающей, от нищеты или развращаемой соблазнами неумело использованного богатства и т. п.). Изложенная мною более сложная теория, заключающая в себе учение о предсуществовании души и о дальнейшей транскреации (своего рода синтез теории предсуществования и теории креацианизма), дает ответ на эти вопросы, удовлетворяющий требованиям справедливости. Принимая эту теорию, нужно, конечно, считать библейский рассказ о грехопадении Адама и Евы неточным символически-поэтическим изображением драмы, пережитой *всеми нами* в самом начале нашей жизни при творении мира Богом.

Учение об апокатастазисе всех тварей, т. е. учение о том, что все тварные существа рано или поздно спасутся и удостоятся быть принятыми в Царство Божие, изложено в четвертой главе, и там же указано, что слова о «вечных муках» следует понимать не в смысле бесконечной продолжительности мучений во времени. При этом учении отпадает мучительный вопрос о *предопределении* одних к мукам, а других к блаженству; сохраняется лишь учение о предопределении многих тварных существ к более или менее мучительной эволюции: *предузнанные* Богом, как грешники, *предызбраны*. Им пройти трудный путь до врат Царства Божия.

По мере того как одни существа грешного царства бытия удостоиваются вступления в Царство Божие, другие начинают свой процесс развития. Поэтому нельзя говорить о единовременном Страшном Суде для всего мира в целом, но над каждым из нас всегда совершается суд Божий, и возможно, что бывают поворотные моменты в жизни отдельной личности или целой группы личностей, образующей какую-либо планету, солнечную систему и т. п., когда Суд этот приобретает особенно драматический характер.

Учение о том, что материальная природа как совокупность процессов отталкивания, образующих непроницаемые тела, творится *нами*, грешными существами, и есть одно из проявлений нашей греховной себялюбивой воли, может подать повод к следующему недоуменному вопросу. Согласимо ли это учение о материальной, т. е. непреображенной, телесности, с мыслью о земном воплощении Логоса как Богочеловека Иисуса Христа. Ответ может быть следующий. Богочеловек Иисус Христос вступил в наш грешный мир для спасения нас от зла, приняв на себя все последствия и страдания греха, кроме самого греха. Он вступил в живое общение с весьма грешными людьми. Мало того, приняв на себя последствия греха, Он настолько приблизился к нам, что усвоил на время до своего воскресения и тело, несовершенное, непреображенное.

Это значит, что Он вступил в интимное общение не только с нами, грешными людьми, но и с дочеловеческою падшею природою, не совершая, однако; при этом никакого греха.

Учение о перевоплощении и о существовании множества ступеней личного бытия, более высоких и более сложных, чем жизнь земной человеческой личности, может навести на мысль, будто изложенное мною мировоззрение есть разновидность теософии или антропософии. В действительности оно глубоко отличается и от теософии, и от антропософии. В самом деле, мой персонализм резко отграничен от всех видов пантеизма: моя статья «О творении мира Богом» («Путь», № 54) и эта книга содержат в себе *теизм*, разграничивающий онтологически Бога и тварный мир более четко, чем когда бы то ни было в истории философии. Далее, в моем мировоззрении решительно *отвергнут детерминизм*, и во всех отделах его решительно проведено учение о свободной творческой активности всех существ даже и на самых низших ступенях природы. Говоря об эволюции, я подчеркиваю, что она вся состоит из *свободных* действий потенциальных и актуальных личностей; она может быть и возрастанием в добре, и возрастанием в зле, и блужданием по боковым линиям, ведущим в тупики, из которых нелегко выбраться; и возрождение падших существ совершается не с детерминистическою необходимостью, а как ряд *свободных* актов *раскаяния* в грехе и свободного возрастания любви к добру. Поэтому детерминистически необходимая *карма* отвергается мною; учение, что всякое страдание и несовершенство, переживаемое нами, возникают как следствие нашего основного греха, себялюбия, благодаря своей связи с учением о свободе и благодаря объяснению того, как несовершенства возникают естественно из себялюбивой воли, глубоко отличается от понятия кармы.

В моем персонализме, далее, выдвинута на первый план идея *субстанциальности* каждого деятеля как существа сверхвременного, как вечного индивидуума, обладающего *личным индивидуальным бессмертием*.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

## Н. О. ЛОССКИЙ

Николай Онуфриевич Лосский родился 6 декабря 1870 года в местечке Креславке Витебской губернии. Высшее образование получил в Санкт-Петербургском университете на естественнонаучном отделении физико-математического факультета и на историко-филологическом факультете. В 1903 году получил степень магистра философии за диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»; степень доктора философии — в 1907 году за диссертацию «Обоснование интуитивизма».

Лосский был профессором философии на Бестужевских Высших женских курсах и в Санкт-Петербургском университете. В 1922 году советское правительство выслало из России 120 ученых, писателей и общественных деятелей как лиц, не принявших марксистской идеологии. В их числе был выслан и Лосский.

До 1942 года он жил в Праге, был профессором в Русском университете. В 1942 году, после превращения Словакии в самостоятельное государство, был приглашен в Братиславу профессором философии. В 1945 году переехал в Париж, в 1946 году — в США к младшему сыну Андрею. В 1947—1950 годах был профессором философии в Св.-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке, затем вместе с сыном переехал в Лос-Анджелес. Последние годы жил во Франции, где и умер 25 января 1965 года.

Главные труды Лосского, кроме двух упомянутых диссертаций: «Мир как органическое целое», 1917; «Логика», 1924; «Свобода воли», 1925; «Ценность и бытие», 1931; «Типы мировоззрений», 1931; «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», 1938; «Бог и мировое зло», 1941; «Условия абсолютного добра», 1949; «Достоевский и его христианское миропонимание», 1953; «Общедоступное введение в философию», 1956; «Характер русского народа», 1957; «History of Russian Philosophy», 1951.

Все, что Лосский создал (около двух десятков крупных трудов и сотни статей), носит на себе печать добротности и поучительности. Каждый труд его есть своего рода философский памятник, не смыаемый никаким потоком времени. Лосский собрал обильную жатву, и жатва эта духовно окормила взыскующих истины. Он строил свое учение крепко, с расчетом на века. Ему чужд философский импрессионизм многих, даже талантливых современных философов, но ему чужд и догматизм старой школы.

Хотя Н. О. Лосский всегда обладал энциклопедической ученостью, главная ценность его трудов заключается не в этом, а в оригинальности, силе и глубине его мысли. Лосский не только прокладывал, но и проложил новые пути в философии. В ряде философских дисциплин он явился обновителем и пионером. Верность лучшим философским традициям сочетается в нем с неустрашимостью мысли. То новое, что Лосский внес

в русскую и мировую философию, далеко еще должным образом не усвоено, и условия эмиграции не благоприятствовали тому, чтобы у него образовалась своя школа последователей.

Но заслуги Лосского признаются во всех странах с развитой философской культурой. В современных пособиях по изучению истории мировой философии (например, в немецкой книге Хиршбергера) учению Лосского отводится видное место. Такой крупный русский философ, как С. Л. Франк, немалым обязан Лосскому в гносеологических основах своего учения. В начале двадцатых годов у Лосского стала образовываться в России группа последователей, из которых наиболее талантливым был безвременно скончавшийся Д. Болдырев. В эмиграции последователями Лосского являются пишущий эти строки и словацкий философ Диешка.

\* \* \*

Заслуги Лосского относятся к гносеологии, логике, метафизике и философии ценностей.

В гносеологии (теории знания) Лосский явился основателем нового в философии гносеологического учения — «интуитивизма». Основная мысль гносеологии Лосского, несмотря на всю углубленность его анализов, в лучшем смысле этого слова проста и умозрительно показуема. Она заключается в утверждении, что сознание носит, по своей исконной природе, открытый, а не закрытый характер, что оно подобно не психическому вместилищу, в которое предмет должен «попасть», неизбежно субъективно преломившись в нем, а, скорее, средоточию лучей, освещающих своим вниманием те или иные отрезки бытия.

Согласно теории Лосского, причинное воздействие предмета играет роль лишь повода восприятия, побуждающего наше «я» как духовное существо обратить внимание на задевший наше тело предмет.

При предпосылке «закрытого» сознания неразрешимой загадкой остается проблема соответствия предмета — представлению о нем. Доказать такое соответствие можно было бы, лишь «выпрыгнув» из своего сознания и сравнив имеющееся в нем представление о предмете с самим предметом. Это, конечно, противоречило бы элементарной логике. В силу этого большинство гносеологий склоняется к субъективизации данных сознания, что опять-таки приводит к концепциям «закрытого» в себе сознания.

Нужно сказать, что философская мысль до сих пор безнадежно вращается вокруг этой проблемы, а крайние ее течения, например логический позитивизм, вообще отвергают гносеологическую проблематику, утверждая, что они занимаются лишь «описанием» фактов, и пытаются стать «по ту сторону» вопроса об их субъективности или объективности. На самом же деле они становятся «по сю сторону» гносеологии, отрекаясь от великого наследия Канта.

В противоположность этому Лосский не обходит гносеологической проблематики и рубит гордиев узел указанием на факт интуиции и исследованиями условий ее возможности. Под «интуицией» Лосский понимает «непосредственное обладание предметом в его подлиннике» (не копия, отражение, субъективное преломление и т. д.). Не гносеологическая субординация субъекта — предмету (тезис материализма: «бытие определяет сознание») и не субординация предмета — субъекту (тезис спиритуализма: «сознание определяет бытие»), а гносеологическая *координация* составляет, по Лосскому, основной закон познания. Этим утверждается равенство субъекта и предмета познания при четком различении



их роли в познавательном акте. В этом духе Лосский проводит строгое различие между актом познания и самим познаваемым.

Интуитивный характер познавательного акта в более чистом виде обнаруживается в случаях, когда предметом становится идеальное бытие (мир идей), чужое «я» или, в предельных случаях, Абсолютное (мистическая интуиция). По Лосскому, существует три основных вида интуиции — чувственная, интеллектуальная и мистическая.

В этом указании на интуитивный, «открытый» характер сознания — философский подвиг Лосского, открывший перед философией горизонты подлинного бытия.

В самом «Обосновании интуитивизма» Лосскому поневоле пришлось обратить сугубое внимание на «черновую» философскую работу — на анализ и разоблачение догматических предпосылок гносеологии эмпиризма и Канта. Эта философски-научная оснащенность первой гносеологической работы Лосского в известной степени помешала усвоению его основной мысли, которую ему удалось с большей выпуклостью и убедительностью развить в последующих трудах, особенно в «Логике» и в книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

Утверждаемый Лосским гносеологический реализм может навести незнакомых с его трудами на мысль, что в его учении содержится привкус материализма. Но учение Лосского, как небо от земли, разнится от грубого гносеологического реализма диалектического материализма. «Теория отражения», которой придерживается диамат в гносеологии, заражена догматизмом — недоказуемым утверждением соответствия субъективных «отражений» объективным предметам. Эта разновидность «наивного реализма» неприемлема ни для какой критической гносеологии и, конечно, в том числе для Лосского, который утверждает другое — наличие самого предмета или его аспектов в познавательном акте, сущность которого и заключается в направленности на предметы. В таком понимании сохраняется ценное ядро наивного реализма — инстинктивная уверенность в реальности внешнего мира, но совершенно отбрасывается теория о причинном воздействии предмета на сознание.

Но сколь ни основоположно важно гносеологическое обоснование учения Лосского, гносеология играла для него лишь роль введения в метафизику и в философию ценностей. И в этом отношении учение Лосского полно редкой гармонии мысли, ибо он владеет в одинаковой степени как искусством анализа, так и даром синтеза (качество, редко встречающееся у современных мыслителей, большинство которых — хорошие аналитики, но не слишком удачные синтетика). Для построения же метафизики требуется прежде всего синтетический дар.

Его учение о мире как органическом целом, его смелая и необычайно последовательная защита свободы воли, его утверждение об укорененности реального мира событий в идеальном бытии — открывают перед философией новые горизонты и плодотворно обогащают философскую мысль.

Лосский нашел редкий синтез между монадологией Лейбница, утверждающей неповторимость и индивидуальность каждой «монады», и традицией органического мировоззрения, идущей от Платона и Плотина. В отличие от Лейбница (у которого монады «не имеют дверей и окон»), «субстанциальные деятели» Лосского находятся во взаимодействии друг с другом, чем преодолевается опасность метафизического солипсизма. С другой стороны, опасность поглощения индивидуальности в мировом Единстве преодолевается утверждением свободы самоопределения, изнутри присущей каждому «субстанциальному деятелю».

По учению Лосского, в мире «все имманентно всему», все органически связано друг с другом. Соответственно категория *взаимодействия* является для него одной из основоположных категорий. Но это единство мира не достигает степени сплошной слитности. в духе учения Николая Кузанского с его motto: «Всё во всём». Поэтому органическое мировоззрение, которого придерживается Лосский, необходимо отличать от учения о Всеединстве, которое в русской философии по-разному развивали Вл. Соловьев или С. Франк. Ибо в системе Всеединства (при всей ценности этого направления) получается недооценка личной свободы и, в связи с этим, недооценка сил зла в мире. В системе Всеединства нет четкой грани между Творцом и творением. Мир мыслится непосредственно причастным Божеству.

В противоположность этому Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности (потенциальной или реальной) основное бытие и основную ценность.

Особенно важно здесь понятие субстанциального деятеля (в своих высших формах достигающего степени конкретной личности), в котором подчеркивается активность и личностность того, что в философской традиции было принято называть субстанцией. Этот термин, однако, явно устарел: материальная субстанция отрицается современной физикой, видящей в материи скорее проявление сил, а понятие духовной субстанции подорвано открытиями современного психоанализа. Давно пора было заменить понятие субстанции понятием исходного центра активности, координирующего все сложные проявления данного единства.

В понятии субстанциального деятеля сохраняется при этом идея субстанциальности — «в себе сущести», но преодолевается идея пассивного субстрата, привкус которой всегда содержится в идее субстанции.

Чрезвычайно ценно для метафизики и разграничение понятий формального и конкретного единства, проводимое Лосским, который пользуется здесь чаще терминами «отвлеченное» и «конкретное» единосущие. Формальное единосущие субстанциальных деятелей как носителей тождественных форм пространства, времени и других основных категорий, является, по Лосскому, условием возможности мира как целого. Но это формальное единосущие оставляет простор как для сотрудничества и общения, так и для борьбы и разобщения. Конкретное же единосущие достигается именно в результате сотрудничества и общения, могущих доходить до степени симфонического единства.

В силу всех этих соображений метафизическое учение Лосского никак не может расцениваться как разновидность пантеизма, несмотря на исповедуемый им тезис об органичном единстве мира.

Лосский учит, что между Творцом и тварью — между Господом Богом и сотворенным миром — разверзается онтологическая пропасть, могущая быть заполненной лишь в порядке благодати, а не в порядке непосредственного причастия мира Божеству. По его учению, Бог сотворил мир как совокупность субстанциальных деятелей, способных к творчеству собственной жизни в рамках дарованной им свыше индивидуальности. Хотя субстанциальные деятели не способны к творчеству из Ничего (это есть прерогатива Господа Бога), они способны к творчеству в смысле того или иного оформления данного им материала, и в этом смысле каждый субстанциальный деятель — также творец, хотя и с малой буквы «т».

С этим связано учение Лосского *о свободе воли*, лучше всего выраженное им в книге одноименного заглавия.

Лосский считает, что свобода есть первозданное свойство каждой личности и, говоря шире, каждого субстанциального деятеля. Субстанциальные деятели первично не обладают раз навсегда данной «природой» — эта природа вырабатывается ими в процессе творчества и приспособления. В этом смысле Лосский утверждает, что субстанциальные деятели обладают «сверхкачественной творческой силой», имея в виду, что они не исчерпываются данными качествами, а могут творить новые.

Развивая эти мысли, Лосский утверждает, что личность свободна: 1) от predeterminedности средой, 2) от собственного прошлого и 3) от Господа Бога, поскольку Бог сам сотворил их свободными. Воздействие Бога на мир может иметь характер благодатной силы, а не естественного принуждения.

Субстанциальные деятели способны к сотрудничеству между собой вплоть до образования сверхиндивидуальных единств (семья, нация, человечество), причем, в силу свободного характера таких единств, не обязательно утрачивается индивидуальность входящих индивидов.

Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности основное бытие и основную ценность. Это создает возможности также и злоупотребления свободой и объясняет почти неискоренимый эгоцентризм, присущий личности и, при наличии соблазнов, толкающий ее на пути зла. Возможность и слишком частая действительность этих путей хорошо предусмотрена в системе Лосского — а ведь философ должен удовлетворительным образом объяснять как пути добра, так и пути зла. Нечего и говорить, что сама свобода отнюдь не является злом — она есть величайший дар Божий, которым, однако, нужно научиться пользоваться.

Иначе говоря, совершенная органичность мира существует более в замысле, чем в исполнении, и, наряду с путями развития и творчества, возможны и действительны пути распада и разложения.

В системе Лосского свободе и личности отводятся центральные места, однако без того обожествления свободы, которым страдает, например, современный экзистенциализм. Личность и личная свобода занимают в системе Лосского центральное, но не верховное место, что вполне выдержано в духе персонализма, исходящего из личности, но не сотворяющего себе из нее кумира и ценящего в личности служение сверхличным ценностям.

Соответственно в своей этике Лосский утверждает теонормную мораль, основывающуюся не на человеческих, относительных, а на божественных, абсолютных ценностях. Но при этом утверждается, что человеческая личность есть основная (хотя и не верховная) ценность, которая не должна рассматриваться как средство для достижения нечеловеческих целей.

Иначе говоря, Лосский утверждает как самоценность человеческой личности, так и ее направленность на высшие ценности морали и религии, без которых сама личность теряет в своей ценности, и в нее вносится порча. Это, как мне кажется, единственное непреходящее и здоровое основание всякой этики развито им в книге «Условия абсолютного добра». Этика Лосского — достойное завершение его учения.

\* \* \*

Как всякая оригинальная и последовательная система, учение Лосского не для всех приемлемо. Но как бы ни относиться к его системе, нельзя не признать, что в ней с редкой последовательностью и законченностью проявлено мировоззрение автора. Нужно отметить при этом,

что Лосский никогда не довольствуется общим решением философских проблем, а любит сверять свои построения с данными естественных и гуманитарных наук. Конкретность мысли — даже при поневоле абстрактном ее оформлении — отличительная черта его мышления.

Мне хочется отметить еще ряд черт, характеризующих Лосского как философа и как человека, — честность и трезвость мысли, конкретный подход к проблемам, внимание к эмпирическим деталям наряду с редкой способностью широкого синтеза, благородную сдержанность, которая отнюдь не тождественна с холодностью, обстоятельность, которая не переходит в увлечение частностями, внимание к другим мыслителям (качество, редкое в философе столь крупного масштаба) и ряд других ценных черт. Хочется отметить и язык Лосского, к которому уместно применить выражение Шопенгауэра: «блестящая сухость». Стиль Лосского лишен украшений, он всегда прост, строен и прямолинеен. Он не извергает, а медленно растит свои идеи, и эта органичность мышления проявляется у него в спокойной истовости стиля.

Иногда приходится слышать жалобы на «трудность» чтения Лосского. Конечно, настоящая философия — не слишком легкое дело. Часто ссылаются на труды Ницше или Паскаля как на пример философии, поданной в литературно-увлекательной форме. Но Ницше и Паскаль не занимались гносеологией и выработкой системы метафизики (кроме афористических высказываний в этих областях) — они были чутки ко всем человеческим проблемам и были гениальными психологами.

Философам менее всего следует, конечно, презирать подобных «литературных» мыслителей, — и филистерское презрение к Ницше, распространенное в конце XIX века в академических кругах, основывалось на узости самих «презирателей». Однако никакой подлинный философ не может ограничиться литературными философами, как бы блестящи они ни были. Он не может обойтись без основательного знакомства с Платоном, Аристотелем, Кантом, Гегелем — и Лосским.

По существу, Лосский значительно доступнее Гегеля, Канта и многих других умозрительных философов. Умозрения Лосского всегда освещаются светом интуиции, как мыслительным фоном. Мысль Лосского всегда ясна, и он имеет смелость мыслить последовательно, а ведь «мудрец отличен от глупца тем, что он мыслит до конца». Но Лосский требует от читателя известного напряжения умозрительной мысли, к чему способны далеко не многие.

Из отмеченных выше черт Лосского как философа мне хотелось бы подчеркнуть следующие:

*Философски-деловой подход к проблемам.* В философии также приходится различать между намерениями и осуществлениями. Слишком многие философы «касаются» проблем или заявляют о своей мировоззрительной программе, анализируют те или иные аспекты проблем и т. д. Но у немногих, в том числе у Лосского, есть дар ставить и разрешать проблемы. Русская мысль склонна к интуитивным методам. И об интуиции у нас писали многие, но никто до Лосского не дал подлинного «обоснования интуитивизма».

*Трезвость мысли.* Аристотель в свое время называл Анаксагора «трезвым между пьяными». Историк русской философии XX века мог бы, пусть с оговорками, применить эти слова по отношению к Лосскому. Для многих русских философов начала века характерны романтические метания из одной крайности в другую (исключение, кроме Лосского, составляет С. Франк), некая замороженность потоком идей. В отличие от этого Лосский никогда не теряет разумного контроля над философским

вдохновением. Он всегда способен видеть обратную сторону медали, в силу чего его мировоззрение остается внутренне сбалансированным.

Сам защищая мистику и возможность мистического опыта, Лосский никогда не оказывается в плену у мистических экстазов, когда дело касается философии. Утверждая наличие сверхрационального начала в бытии (область «металогического»), Лосский философствует о сверхрациональном в высшей степени рационально. Он умеет с рациональной необходимостью доказывать наличие сверхрационального, отчего его доказательства мистического опыта выигрывают в своей убедительности.

Как бы то ни было, лица, прошедшие через искус изучения Лосского, не могут не смотреть по-новому на традиционные проблемы, даже в том случае, если они не становятся его последователями. В частности, в борьбе против материализма книги Лосского дают нам в руки неоценимое оружие, которым, конечно, нужно научиться пользоваться.

Философия Лосского способна удовлетворить не только запросы ума, но и искания человеческого сердца.

В самом облике Лосского было нечто сократическое. Общение с ним всегда доставляло высокое духовное наслаждение.

Если русской философии суждено будет возродиться после плена у мертвящей схоластики диамата, то именно Лосский явится одной из главных путеводных звезд этой новой чаемой русской философии.

\* \* \*

Вопрос о месте Лосского в русской философской мысли еще не вполне выяснен, поскольку история русской философии еще не дописана. Говоря приблизительно, Лосский находится где-то посередине между продолжателями традиций Вл. Соловьева (идея Всеединства, несомненно повлиявшая на «Мир как органическое целое») и русским лейбницианством, как оно было представлено у А. Козлова.

Разумеется, Лосского нельзя причислить просто к продолжателям соловьевской традиции или к разновидности русского лейбницианства. Лосский был мыслителем синтетического склада, и в созданном им синтезе органически совмещается ряд разнородных философских элементов. Сам он называл свою систему «органическим идеал-реализмом» или «иерархическим персонализмом».

Помимо того, в намеченной нами исторической схеме пока не принята во внимание гносеология Лосского, составляющая главную его силу как мыслителя. Его интуитивизм, хотя и имеет свои корни в русском складе мышления, все же настолько смел и своеобразен, что разрывает рамки исторических аналогий в русской мысли. Взятая в своем гносеологическом аспекте, система Лосского связана скорее с западной, чем с русской, мыслью. Сам замысел интуитивизма Лосского — найти творческий синтез между эмпиризмом и априоризмом — является традиционной проблемой гносеологии со времен Канта, и даже раньше, и тесно связан с исканиями западной гносеологической мысли конца XIX и начала XX века. Выход из заколдованного круга гносеологического субъективизма и прорыв к реализму — один из главных философских подвигов Лосского, обеспечивающий ему почетное место в мировой, а не только в русской мысли.

Преодоление позитивизма в гносеологии было одной из целей гносеологических исканий и Вл. Соловьева, и Лопатина, и епископа Никанора. Но только Лосскому удалось творчески преодолеть позитивизм, поставив свою гносеологическую проблематику гораздо шире. Инту-

итивизм Лосского является скорее ответом Канту, чем позитивистам. Впоследствии Лосский осознал близость своих гносеологических идей к идеям англо-американских неореалистов (Перри, Холт, Монтэгю) и отчасти к неокатолической мысли. Но нужно сразу сказать, что англо-американские реалисты поверхностнее Лосского: они обходят проблематику Канта, в то время как Лосский дает свой ответ на кантовский вопрос: как возможно познание. Для того чтобы определить место Лосского в гносеологии конца прошлого и начала этого века, необходимо произвести краткий экскурс в эту область.

\* \* \*

Примерно с восьмидесятых годов прошлого века в западной, главным образом в немецкой, мысли шел процесс преодоления психологизма в гносеологии. Немецкие неокантианцы учили различать между психическим процессом познания и его логическим значением. Как марбургская (Коген, Наторп), так и баденская (Виндельбанд, Риккерт) школы настаивали на фундаментальном значении этого различия.

Затем, в девяностых годах, появилась «имманентная школа» (Шуппе), утверждавшая неразрывную соотносительность субъекта и объекта познания (в силу чего объект имманентен субъекту) и произведшая в связи с этим преобразование самого понятия сознания. Сознание при этом понималось как гносеологический субъект, идентичный во всех познающих индивидах. Имманентная школа пыталась «снять» вопрос о субъективности или объективности познания указанием на его субъектно-объектную структуру.

Б. Яковенко в своих крайне субъективно написанных «Очерках по истории русской философии» (Берлин, 1922) указывает, что построения Лосского близки по духу и отчасти по форме гносеологическим теориям Липпса и Фолькельта. Отсюда он делает вывод, что теория Лосского создавалась под непосредственным влиянием этих мыслителей, стремившихся также преодолеть субъективизм и имманентизм.

Но вывод этот глубоко несправедлив. Кроме перечисленных нами немецких гносеологов конца XIX века, можно было бы привести еще немало философов, у которых есть идеи, сходные в частности с интуитивизмом Лосского. Но именно Лосскому удался гносеологический синтез, в силу чего его теория явилась новым словом в гносеологии, несмотря на частичные сходства и влияния.

В то же время во Франции Анри Бергсон развил свое учение об интуиции как основном методе познания. Познание рассудочное, по Бергсону, так сказать, вторично и дает лишь схемы реальности, в то время как иррациональная интуиция схватывает сущность вещей. Значение теории интуитивизма Лосского может быть должным образом понято лишь в контексте этих западных гносеологических исканий. Добавим, что на русской почве неокантианство и бергсонизм в то время (начало XX века) не получили до Лосского достаточного влияния. Русские кантианцы (Введенский, Лапшин) были скорее сторонниками прежнего психологистического истолкования Канта.

Новая гносеологическая теория Лосского, дававшая обоснование интуиции (понятой, правда, иначе, чем у Бергсона), возникла поэтому на русской почве как бы спонтанно. Этим объясняется та оживленная полемика, которую она возбудила. Теория Лосского, будь она высказана западным мыслителем, привлекла бы к себе, конечно, внимание, но не явилась бы такой неожиданностью. Это не значит, что интуитивизм Лосского не имел корней в русской мысли. Его теория созвучна многим

идеям Киреевского и Вл. Соловьева. Но это скорее — родство душ, отражающее характерные особенности русской мысли, чем влияние в прямом смысле этого слова. Новизна гносеологической теории Лосского заключалась не столько в отдельных мыслях, нередко высказанных до него, сколько в ее синтетическом характере. В интуитивизме Лосского содержится своеобразное примирение идей имманентной школы Шуппе, теории чистого опыта Авенариуса и интуитивной философии Бергсона.

Никто до Лосского не утверждал и не доказывал с такой прямоотой наличия самого транссубъективного бытия в познавательном акте. Напомним, что под интуицией Лосский понимает непосредственное созерцание предметов в подлиннике. Предмет познания, по Лосскому, — не психическая копия его, не субъективное отражение или конструкция, а само бытие, как оно существует независимо от познавательного акта. Этими предметами может быть как материальное, так и нематериальное бытие.

Немецкие гносеологи не шли далее доказательства сверхпсихического над-индивидуального значения логических суждений. Бергсон доказывал непосредственное причастие бытию в акте иррациональной интуиции. Но рассудочное познание он считал субъективной конструкцией. Лишь в теории Лосского содержалось прямое недвусмысленное утверждение наличия транссубъективного бытия в познавательном акте. При этом различия в способах познания он последовательно сводил к различиям в типах бытия, становящегося объектом интуиции. Так, по Лосскому, материальные качества познаются чувственной интуицией, мир идей — интуицией интеллектуальной, а Абсолютное — интуицией мистической.

Имея в виду это учение Лосского о непосредственном восприятии идей, Б. Яковенко замечает, что Лосский возрождает средневековый реализм, утверждавший реальность общих понятий. Это верно с той оговоркой, что в современной философии есть ряд течений, по-новому возродивших учение о сверх-индивидуальном значении идей, например феноменология Гуссерля. По Гуссерлю, чувственный опыт всегда содержит в себе не-чувственные элементы, которые познаются нами посредством «идеирующей абстракции». Сущность вещей (их «что») остается, по Гуссерлю, трансцендентной сознанию, в то время как их идея (их «как») непосредственно схватывается сознанием. Идя по этому пути, последователь Гуссерля Макс Шелер развил своеобразное учение о «созерцании сущностей», близкое «интеллектуальной интуиции» Лосского. Нам представляется, что учение Лосского об интеллектуальной интуиции не только последовательно с точки зрения его основного гносеологического замысла, но и возрождает в не-наивной форме зерно истины, содержащееся в средневековом реализме, — подобно тому, как оно возрождает в не-наивной форме зерно истины, содержащееся в наивном реализме в отношении восприятия внешнего мира. Тот же факт, что гносеологическая теория Лосского давала свои ответы на выдвинутые незадолго до него проблемы, свидетельствует опять-таки в пользу его учения. Это показывает, что гносеологические искания Лосского шли в русле диалектики мировой гносеологической мысли.

Но, повторяем, Лосский имел смелость договорить и домыслить то, что у его предшественников было лишь намечено. Он утверждал, что мы в состоянии познавать «вещи в себе», запрещенные Кантом. Причем в рамках системы Лосского это не было противоречием, поскольку он учил об открытой, а не закрытой структуре сознания. Сознание понима-

лось Лосским не как некое замкнутое психическое вместилище, в которое предмет должен проникнуть, субъективно преломившись в нем, а скорее как луч света, освещающий своим познавательным вниманием предметы, не подвергая их субъективным изменениям. Это преобразование понятия сознания было намечено Шуппе, но развито в стройную концепцию «гносеологической координации» именно Лосским.

Некоторые критики, например Зеньковский, считают, что «гносеологическая координация» играет у Лосского роль некоего «деус экс махина», при помощи которого он разрубает гордиев узел проблемы познания, вместо того чтобы действительно разрешить эту проблему. Но это утверждение не выдерживает критики: Лосский начинает именно с беспредпосылочного анализа или, лучше сказать, с описания непосредственных данных сознания, открывая в нем «данные мне» и собственно «мои» элементы. (См. его работу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма».) «Данными мне» являются те элементы познания, которые мы обычно относим к внешнему миру. Но в число «данных мне» элементов Лосский включает и мое тело и вообще все возможные объекты сознания, вплоть до не-чувственных элементов. Под «моими» же элементами он понимает акты внимания, различения и вообще познавательную направленность сознания.

Задавая себе кантовский вопрос об условиях возможности познания, он отвечает на него своей теорией гносеологической координации — непосредственной сочетанности субъекта и предмета в познавательном акте, при направленности субъекта на предмет. Эта теория дает выход из гносеологического тупика, в который заводили все теории, основанные на предпосылке о причинном воздействии предмета на сознание, ибо тогда сознание неизбежно замыкалось в себе самом. По Лосскому, сущность сознания заключается в чистой направленности на мир объектов, осуществляемой в «интенциональных актах». Отношение субъекта сознания к предметам носит, по духу этой теории, не-причинный характер. Воздействие предметов внешнего мира на мою нервную систему играет роль лишь повода, сигнала, побуждающего мое «я» обратить внимание на задевший мое тело предмет. Отношение субъекта сознания к предметам носит, следовательно, чисто духовный характер «имения в сознании». Эта теория, будучи продумана, обязывает к довольно смелым выводам, и Лосский не останавливается перед тем, чтобы их сделать. Он учит о «до-сознательной сочетанности» субъекта и предмета. Эта до-сознательная координация коренится в самой структуре бытия, в имманентности всего всему в мире.

Лосский сам рассказывает, как «осенила» его эта основная интуиция: когда он шел по улицам Петербурга, в тысячный раз задумавшись над гносеологической загадкой, и кинул взгляд на сливавшиеся в петербургском полутумане здания, ему вдруг в голову пришла мысль: «Все имманентно всему». Эта идея легла как в основу гносеологии, так и метафизики Лосского.

В его книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» мы читаем: «Независящая от времени и пространства координация есть не что иное, как связь сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель как свое прояснение, существует не только для него, но и для других деятелей всего мира». Таким образом, гносеологическая координация оказывается частным, гносеологическим аспектом этой метафизической имманентности друг другу всех индивидуальных субстанций.

В. Зеньковский, критикуя Лосского, говорит, что интуитивизм



хорошо объясняет достижение истины о предмете, но не способен объяснить происхождение ошибок. Ибо, если все предметы постигаются интуитивно, даже в том расширенном смысле, в каком Лосский употребляет слово «интуиция», то где же место иллюзиям, ошибочным умозаключениям, заблуждениям и т. п.? Нужно сказать, что первоначальная редакция интуитивизма, действительно, не давала ответа на этот вопрос. Однако в своих позднейших трудах Лосский дал убедительный ответ: наше сознание всегда направлено на бытие, и абсолютные ошибки невозможны, как недостижима полнота истины. Но наше сознание может производить субъективный синтез из объективных данных. Иллюзии, например, обычно суть смеси действительного восприятия с воспоминаниями, фантазией и т. п. В ошибках, говорит далее Лосский, обычно содержится какая-то доля истины, преувеличенная и искаженная. Думается, что эти соображения решают в принципе вопрос о происхождении ошибок.

\* \* \*

Учение Лосского и особенно его интуитивизм оказали влияние на нескольких русских мыслителей, и прежде всего на такого крупного философа, как С. Франк (что признавалось последним). Конечно, С. Франк был слишком самостоятельным мыслителем, чтобы можно было сводить его учение к разновидности лосскианства. Его метафизика и даже его гносеология существенно отличны от учения Лосского, имея, однако, общую с ним платформу.

В своей докторской диссертации «Предмет знания», признавая и принимая основной замысел интуитивизма Лосского, Франк указывает на то, что эта интуитивистическая гносеология остается без метафизического базиса. Имманентность предмета субъекту, продемонстрированная Лосским, говорит он, должна найти свое высшее обоснование в самой структуре бытия. В своей книге Франк находит это высшее основание интуиции в «металогическом единстве» бытия, возвышающегося над противостоянием субъекта и объекта. Только на основе усмотрения того, что предмет и субъект включены во всеединое бытие, говорит Франк, можно дать не только гносеологическое, но и метафизическое обоснование интуиции.

«Предметное знание», направленное на мир объектов, говорит далее Франк, не постигает сущности вещей и всегда носит опосредствованный характер. Подлинно интуитивный характер носит лишь «живое знание», в котором наше сознание не только отражает бытие, но становится причастным бытию. Такое «живое» знание не носит предметного характера, а характеризуется «слитием с бытием». Таким образом, Франк суживает понятие интуиции по сравнению с Лосским, ограничивая его областью «живого знания».

Мнение Франка о недостаточности одного гносеологического обоснования интуитивизма разделялось самим Лосским, который дал метафизическое обоснование интуиции в своей книге «Мир как органическое целое», появившейся тремя годами позднее «Предмета знания» Франка. Но это метафизическое обоснование интуитивизма у самого Лосского отличается от метафизики Франка. Лосский считает, что сфера сверхлогического (по терминологии Франка — «металогического»), возвышающаяся над логическими законами и над раздвоением на субъект и предмет, относима лишь к Абсолютному, не вмещающемуся в плоскость мира. Франк же, по мнению Лосского, преждевременно переходит в металогическую сферу, поскольку он считает, что бытие в его целом —

металогично. В духе же учения Лосского, противостояние субъекта объекту остается в силе в рамках мира и отменяется лишь в Абсолютном.

Интуитивизм Лосского и, отчасти, учение Франка о Всеедином бытии получили интересное развитие у преждевременно скончавшегося Д. Болдырева. В своей книге «Знание и бытие» (опубликованной посмертно) Д. Болдырев говорит, что понятие предмета устарело, являясь пережитком прежнего, субстанциально-вещного понимания мира. Понятие предмета он заменяет понятием «вещи-образа», считая, что вещи существуют в своих многообразных перспективах («образах»). В отличие от предметов, «вещи-образы» взаимопроницаемы. Факт распространения радиоволн по Вселенной Д. Болдырев истолковывает как физическое обнаружение того принципа «имманентности всего всему», который положили в основу своих систем Лосский и, в иной формулировке, Франк. К сожалению, Д. Болдырев не успел развить свое интересное учение о «вездеприсутствии вещи-образа».

Автор этих очерков в своей докторской диссертации «Свобода как условие возможности интуиции» пытался развить учение Лосского в ином направлении: учением о том, что противостояние субъекта предмету неотменимо, так как оно коренится в свободе, искони присущей субъекту. Наше «я» непоглотимо бытием именно в силу нашей свободы. Имманентность предмета субъекту, осуществляющаяся в интуиции, не исключает, а требует наличия познавательной дистанции между субъектом и предметом. Слитие с предметом, которое имеет в виду Франк, означало бы утерю субъектом свободы. Это слитие осуществимо лишь в причастии Абсолютному как источнику всякого бытия. Но всякое мировое бытие всегда дано в форме объекта. Бытие имманентно нашему сознанию, но трансцендентно нашему «я». В своей диссертации я проводил также мысль, что если бы высказываемые нами логические суждения были включены в цепь психической причинности, то мы не могли бы отличать правду от заблуждений: истинные и ложные суждения возникали бы в таком случае в нашем уме с одинаковой (причинной) необходимостью. Таким образом, познание истины осуществимо лишь на основе свободы духа.

Во всяком случае, хотя Лосский начал с гносеологии, его основная интуиция (имманентность всего всему) была чревата метафизическими предпосылками и выводами, и в своих последующих трудах он дал стройную систему метафизики.

\* \* \*

В области метафизики Лосский в своей системе стремился достигнуть синтеза между монизмом и плюрализмом. Убеждение в единстве мира было основной его метафизической интуицией. Отсюда — склонность Лосского к Шеллингу и Гегелю. Шеллинг же оказал существенное влияние на Вл. Соловьева, влияние которого на себя признавал сам Лосский. С другой стороны, Лосский остро чувствовал индивидуальность субстанций, и обращение к Лейбницу было в этом отношении естественным. Но поскольку Лейбниц был ассимилирован (через посредство Лотце) на русской почве А. Козловым и поскольку Лосский хорошо знал Козлова в последние годы его жизни, предположение об известном влиянии Козлова можно считать более чем вероятным. Тем более что Лосский принимает ту ревизию лейбницианства, которую произвел Козлов, — утверждение взаимодействия субстанций, остававшихся герметически закупоренными у Лейбница.

Важно вдуматься в термин «субстанциальный деятель», которым Лосский характеризует «монады». Он избегает слова «субстанция», как наводящего мысль на ее неизменность и статичность. Современная наука утверждает, что мы имеем дело с процессами, а не с неизменными сущностями, которые лишь меняли бы свои состояния. Некоторые философы-позитивисты (например, Рассел) склонны поэтому вообще отрицать необходимость в понятии субстанции, считая это понятие пережитком догматического образа мышления. Чтобы сохранить, однако, ценное ядро понятия субстанции и подчеркнуть в то же время ее активность, Лосский и ввел термин «субстанциальный деятель».

Субстанциальные деятели, по Лосскому, сверхвременны и сверхпространственны, являясь, однако, источником своих действий, осуществляемых в пространстве и во времени. Субстанциальные деятели — не первичные реальности. Они были сотворены Богом. Но, в пределах мирового бытия, они являются глубинным слоем реальности, из которой черпает свое бытие всякая иная реальность. Субстанциальные деятели, хотя и сотворенные равными, в ходе своего развития достигли высшей или низшей степени самоосуществления. В бытии существует иерархия субстанциальных деятелей — от низших, проявлением которых является материя, до высших, достигших степени человечности или еще более высоких ступеней развития. Поэтому Лосский называет свою систему также «иерархическим персонализмом».

Мир, несмотря на наличие в нем противоборства и несовершенств, коренящихся в разъединительной силе эгоизма, присущей деятелям, образует все же единое органическое целое. Всякое изменение в одной части мира неизбежно отражается в какой-то степени на всем мировом целом. В своей книге «Мир как органическое целое» Лосский хорошо описывает и иллюстрирует примерами эту взаимосвязанность всех элементов в мире. Однако эта взаимосвязанность не доходит до степени взаимослитности. Лосский отнюдь не пантеист. Он учит, что выше мира стоит сотворившее его начало — Абсолютное. В Абсолютном царит полная и совершенная гармония, оно, говоря религиозным языком, есть Бог и Его Царство. Наш мир отпал от Абсолютного (в силу эгоизма деятелей), и он является «психоматериальным царством вражды» (сама материальность, по Лосскому, есть физическое следствие взаимоотталкивания субстанциальных деятелей). Тем не менее без хотя бы минимальной степени единства мир распался бы в хаос. Поскольку же даже и наш несовершенный мир является все же Космосом, в нем осуществлена довольно значительная степень органической целостности. В связи с этим Лосский различает «отвлеченное единосущие» — формальное единство мира, от «конкретного единосущия» — совершенной взаимослитности всех элементов бытия, объединенных любовью. Это конкретное единосущие осуществлено полностью лишь в Царстве Божьем, но минимальная степень его существует и в нашем мире.

Субстанциальные деятели не обладают, по Лосскому, «готовыми» качествами — они сами творят свою природу. Говоря словами философа: «Бог, творя их, наделяет необходимыми для осмысленной жизнедеятельности свойствами, но не придает им никакого эмпирического характера... из рук Божиих тварь выходит лишь как потенция личности, но еще не действительная личность». Из этих слов Лосского не вполне ясно, обладает ли сотворенный Им деятель особыми индивидуальными свойствами. Во всяком случае, по его учению, в ходе своего развития деятели вырабатывают определенные индивидуальные качества, отличающие их от других. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» замеча-

ет по этому поводу, что «перед нами чрезвычайно фантастическая картина самотворения субстанциальных деятелей».

Однако Лосский в этом вполне последователен, поскольку он отрицает внешнюю и даже внутреннюю детерминированность деятелей; его теория «почти-самотворения» является здесь логическим выводом. Нужно добавить, однако, что, по Лосскому, Бог вложил в душу каждого деятеля его «нормативную индивидуальную идею», следуя которой он может подниматься по лестнице развития и достигать совершенства. Эта «нормативная идея» не есть природа деятеля, которая его внутренне детерминировала бы, но есть путеводная звезда, которой он волен следовать или не следовать.

Сам путь развития субстанциального деятеля — его восхождения от низших ступеней до высших — описывается Лосским так: «Каждый субстанциальный деятель может развиваться и подниматься на все более высокие ступени бытия, отчасти творчески вырабатывая, отчасти подражательно усваивая все более сложные типы жизни. Так, человеческое «я» есть деятель, который, может быть, биллионы лет назад вел жизнь протона, потом, объединив вокруг себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода, затем, усложнив еще более свое тело, поднялся до типа жизни, например, кристалла воды, далее перешел к жизни одноклеточного животного и — после ряда перевоплощений или, лучше, выражаясь термином Лейбница, после ряда метаморфоз — стал человеческим «я».

Эта космическая эволюция невозможна без одушевляющего ее высшего начала. Владимир Соловьев, следуя этой линии мысли, развил учение о Мировой Душе как посреднице между Богом и тварью. В своем идеальном аспекте Мировая Душа, по Соловьеву, является святой Софией, Премудростью Божией, — началом, соединяющим мир с Творцом. Лосский также следует этой линии мысли, внося в нее, однако, существенные поправки. Он полагает, что сам термин «Мировая Душа» может наводить на недоразумения, поскольку душа соотносительна с телом. Но дело тут не только в терминологии. Для того чтобы объединять мир в единое целое, высшее движущее начало мира должно быть в каком-то смысле над миром, в то же время пребывая в нем. Лосский называет это высшее начало «царством Духа» (с этими оговорками принимая учение Вл. Соловьева о св. Софии).

Высшие субстанциальные деятели, освободившиеся от эгоизма — или, по крайней мере, добившиеся того, что объединяющие силы любви преобладают в них над разъединяющей силой эгоизма, — образуют царство Духа. Хотя царство Духа не есть еще Абсолютное, члены этого царства причастны царству Божьему. В отличие от членов царства Духа, большинство субстанциальных деятелей предпочло путь эгоистического самоутверждения и вражды. Из соотношения царства Духа и «павших» субстанциальных деятелей слагается жизнь на земле. По словам философа, из сочетания деятельности самоутверждающихся особей и деятельности Духа получается система душевно-материального царства, поражающая своей двойственностью; каждая особь этого царства стремится к единству ради эгоистической личной полноты жизни, а Мировая Субстанция поддерживает единство мира и возрождение этих особей, возврат их к жизни Духа.

От мира с его двумя главными слоями — царства Духа и психоматериального царства вражды — нужно отличать Абсолютное, безусловно возвышающееся над миром и несоизмеримое с ним. Абсолютное есть начало не только сверхпространственное и сверхвременное.

но и сверхсистемное, «металогическое», к которому неприменимы категории нашего мира, в том числе законы логики. Абсолютное может стать предметом мистической интуиции, которая есть познавательный аспект веры. Но интуиция эта невыразима в словах и понятиях и может быть передана другим лишь в символах. Между Творцом и сотворенным миром (читай — субстанциальными деятелями), по Лосскому, разверзается онтологическая пропасть. В связи с этим важно привести истолкование Лосским догмата о творении мира Богом из ничего. В противоположность большинству религиозных философов, утверждавших, что Бог сотворил мир из самого себя (из своей «природы» — по Шеллингу и Булгакову), Лосский утверждает, что Богу не нужно было никакого материала ни вне, ни внутри Его для того, чтобы создать мир. В выражении «сотворил мир из ничего» это Ничто нельзя понимать как материал, говорит Лосский. Сотворение мира было сотворением абсолютно нового, никогда не бывшего, и в этом заключается мистерия абсолютного творчества. Конечно, под сотворением мира он имеет в виду создание субстанциальных деятелей в их доприродном состоянии «на пороге бытия» — перед тем, как они вступили на путь космической эволюции.

Таким образом, между учением Лосского и учениями продолжателей соловьевской традиции существует большое различие в самом невралгическом пункте их систем — в вопросе об отношении между Богом и миром. В этом пункте учение Лосского стоит ближе к христианству, чем несколько пантеистические учения Флоренского и Булгакова.

Подводя итоги, можно сказать, что религиозная философия Лосского, в которой его учение находит свое завершение, занимает в русской философии некое среднее место между «софианцами» (Флоренским и Булгаковым), с одной стороны, и учением Бердяева — с другой.

Бердяев явно абсолютизирует свободу, считая ее «несотворенной Богом». Учение Франка страдает недооценкой свободы и сил зла. Лосский, нам представляется, нашел золотой путь между этими крайностями. По его учению, Бог наделил субстанциальных деятелей «сверхкачественной творческой силой» — способностью творить свою собственную природу. Это близко учению Бердяева, хотя Бердяев более Лосского подчеркивал трагичность такой свободы. С другой стороны, Бердяев утверждает, что в бытии есть «прерывистости» и «разорванности», что само бытие есть следствие «объективации». В противоположность этому Лосский, приняв струю соловьевского учения о Всеединстве, утверждает, что мир есть органическое целое, даже несмотря на наличие в нем трагических противоборств. Нам представляется, что позиция Лосского в кардинальных вопросах религиозной метафизики более приемлема, чем учение Бердяева.

Во всей религиозной философии Лосского явственно слышится мотив отмежевания от пантеизма. Именно поэтому Лосский отверг позднейшую редакцию учения Соловьева, особенно в той форме, в которой она получила дальнейшее развитие у Флоренского и Булгакова: как учение о предвечном Божьем замысле о мире, содержащемся в самом Боге. Лосский считает, что подобная концепция ведет к релятивизации Абсолютного (пусть в утонченной форме). По его же учению, творение мира было абсолютно свободным актом, не вызванным никакой необходимостью, кроме воли Божией.

Мы более подробно остановились на религиозной философии Лосского, ибо в ней содержится конечный смысл его метафизического учения.

Ни в одной философской дисциплине влияние Соловьева на Лосского не сказалось столь ярко, как в этике. Книга Лосского «Условия абсолютного Добра» (написанная уже на склоне лет) несколько похожа по структуре на соловьевское «Оправдание Добра». Первая половина книги Лосского также посвящена критическому разбору релятивистических теорий этики, считающих добро и зло относительными понятиями. Во второй же части Лосский намечает основы своей «тео-номной» (то есть основанной на религии) этики.

Это, разумеется, менее всего означает, что Лосский просто развивает или видоизменяет идею Соловьева. Как и везде, в своей «этике» Лосский обнаруживает достаточно оригинальности. Говоря о влиянии Соловьева, мы имели в виду лишь известные — и довольно широкие — рамки общей соловьевской традиции, которую продолжает этическая система Лосского. Как и Соловьев, Лосский против автономной этики, как, например, она была развита Кантом, хотя он отдает все должное этическому пафосу Канта. Но есть важные пункты, в которых этика Лосского значительно отклоняется от этики Соловьева: прежде всего в трактовке мирового зла. По Соловьеву, зло есть скорее недостаток добра, чем положительная самостоятельная сила. Правда, под конец жизни, в «Трех разговорах», Соловьев наметил иную, более пессимистическую и трагическую концепцию зла, но он не успел выразить свое новое этическое мировоззрение в философских категориях. В противоположность этому Лосский отнюдь не недооценивает трагической силы зла. По его учению, зло коренится не столько в слабости человеческой природы, сколько в злой воле — направленной на разрушение и могущей доходить до степени сатанинскости (об этом у Лосского есть превосходный этюд «О природе сатанинской»). Злая воля, по Лосскому, коренится в крайнем самоутверждении, которое может принимать саморазрушительные формы, если деятель отчаится в перспективах своего самоутверждения. Лосский считает, что пошедшие по пути зла, подпавшие под соблазн гордыни деятели вступают на путь «сатанинской эволюции», которая, однако, имеет свои имманентные пределы: разрушение предполагает предмет разрушения, и так как крайнее самоутверждение обрекает в конце концов деятеля на одиночество и внутренний разлад, обнаруживая свою бесперспективность, то есть надежда, что пошедший по пути зла деятель в конце концов раскается и обратится к Богу. В этом смысле Лосский с сочувствием приводит мысль Оригена о том, что и сам дьявол в конце концов оставит свою гордую мечту и возвратится к Богу.

В этике Лосского особенно интересны главы, где он говорит об абсолютности нравственной ответственности человека — не только за свои деяния и помыслы, но и за их объективные последствия. Этот моральный ригоризм умеряется, однако, признанием главенства религиозного Добра (благодати) над этикой закона. Этика Лосского — достойное завершение его философской системы.

Автору думается, что среди русских философов двадцатого века Лосскому принадлежит первое место. Говоря так, мы отнюдь не закрываем глаза ни на трудности и, отчасти, неуместности сравнений, ни на то, что некоторые историки философии отдают предпочтение Франку (Зеньковский) или о. Павлу Флоренскому (Яковенко). Нет сомнения в том, что Франк — единственный русский философ, которому, кроме

Лосского, удалось создать глубокую, метафизически и логически выдержанную систему. Но если Франк превосходит Лосского иногда глубиной мысли, своей погруженностью в предмет его философского внимания, то в смысле продуманности и «слаженности» системы у Лосского в русской мысли нет соперников. О. Павел Флоренский написал гениальную местами книгу «Столп и утверждение Истины» и наметил в высшей степени глубокую и оригинальную систему «антиномического моно-дуализма» (учение об истине как антиномии). Но, пусть в силу внешних обстоятельств, он не развил с достаточной полнотой и ясностью свою систему. О. Сергей Булгаков, также мыслитель необычайной силы и глубины, движется преимущественно в стихии религиозной метафизики. Бердяев, нашедший столь большой отклик, признание на Западе и возвышающийся иногда до гениальности, не был слишком озабочен проблемами гносеологии. Сила Бердяева — в огненности его мысли и в его этическом пафосе. Но он сознательно не строил метафизической системы. По всем этим соображениям признание Лосского первым русским мыслителем, думается мне, более чем заслуженно.

Нужно заметить, что историки русской философии были не слишком благосклонны к Лосскому. Б. Яковенко, хотя и отдает в своей чешской «Истории русской философии» (1938) Лосскому больше должного, чем в своих «Очерках», все же считает его эклектиком. В. Зеньковский признает Лосского «ведущим» мыслителем, «остроумным и находчивым» в своих гипотезах, но отдает пальму первенства Франку и, отчасти, С. Булгакову. Он даже поместил Лосского (правда, с оговорками) в главу «русские лейбницианцы».

Конечно, из столкновения мнений рождается истина. Но мне кажется, что к Лосскому более, чем к кому-либо другому из русских мыслителей, применим эпитет «классический».

\* \* \*

Кончина Н. О. Лосского как бы символизирует конец целой эпохи русской культуры — периода русского религиозно-философского Ренессанса, давшего России и миру целую плеяду высокоталантливых мыслителей, из которых Лосскому принадлежит, думается, первое место. С его смертью с русской культурной сцены ушел последний из могикан этой эпохи.

Лосский является, безусловно, самым крупным умозрительным представителем русской философии и одним из самых значительных философов XX века вообще. До революции невозможно было представить себе интеллигентного русского человека, который не знал бы, по крайней мере, имени Лосского. На трудах Лосского воспитывалось не одно поколение мыслящих русских людей. Имя Лосского известно также в заграничных философских кругах, хотя он и не достиг той степени славы, которой заслуживает.

Лосский — продолжатель лучших традиций чистой философии, занятой основными проблемами познания и бытия. В противоположность большинству русских философов XX века, которых религиозные и социальные интересы то и дело уводили от чисто философских исследований, Лосский был чуть ли не единственным русским мыслителем, которому удалось создать не только внутренне цельную, но и внешне законченную систему философии. В этом отношении наряду с Лосским можно по калибру поставить только С. Франка. Хотя все труды Лосского характеризуются строгостью мысли и метода и доступны лишь лицам, обладающим хотя бы минимальной философской культурой, он не был

только кабинетным мыслителем. Лосский был выразителем определенного мировоззрения, отличающегося органической цельностью и одушевленного как стремлением к истине, так и религиозно-моральной направленностью. Острота анализа дополнялась у него полнотой синтеза. Он создал не только систему философии, но и целостное мировоззрение. Его книги полны пафоса учительства — и недаром на кафедре он имел мало себе равных.

Лосский выступил со своими первыми философскими трудами в начале XX века. Труды Лосского сразу обратили на себя внимание глубокой эрудицией, строгостью анализа, полнотой синтеза, смелостью мысли, формально-логическим совершенством выполнения. Его новая гносеологическая теория (интуитивизм) была новым словом не только в русской, но и в мировой философии, и вызвала в свое время оживленную полемику.

От гносеологии и логики Лосский перешел к метафизике, далее — к проблеме свободы воли, к аксиологии (теории ценностей), к этике, философии религии и написал ряд трудов и статей по специальным философским проблемам. В этом отношении творческий путь Лосского характеризуется той же органической цельностью, которая отличает его мировоззрение.

Заслуги Лосского в основных и частных философских проблемах велики и будут еще осмысляться долгое время.

В области гносеологии непреходящей заслугой Лосского является создание и обоснование интуитивистической теории знания, согласно которой предмет вступает в кругозор сознания не как отражение, копия и т. д., а в подлиннике.

Это учение о «гносеологической координации» — одно из счастливейших открытий Лосского, своей простотой и умозрительной показуемостью философски чрезвычайно убедительных (см. «Обоснование интуитивизма», 1906; «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», 1939).

Именно Лосскому удалось освободить философскую мысль из-под гипноза «Критики чистого разума» Канта, в течение более чем столетия невольно склонявшую философскую мысль к субъективизму (а о том, что так наз. «объективизм» материализма куплен ценой философского самообмана и что энгельсовская «теория отражения» есть плод философского недомыслия и догматизма, читатель может убедиться из книги Лосского «Общедоступное введение в философию»).

В области метафизики Лосский творчески обосновал и преобразовал лейбницевское понятие монады, или, по терминологии Лосского, субстанциального деятеля. В основном Лосский идет по пути Лейбница, утверждая «субстанциальные деятели» как духовные сущности, или «персоны» (отсюда и «персонализм»). Но если монады Лейбница суть герметически закупоренные существа, то субстанциальные деятели Лосского мыслятся им пребывающими в органическом взаимодействии друг с другом. Мир есть, по учению Лосского, «органическое целое», причем эта органичность минимальна (но реальна) в материальном мире и повышается по мере восхождения к высшим формам бытия.

Важно подчеркнуть, что Лосский признает действительность реального бытия — как материальных, так и психических процессов, не сводя дух к «высшей функции материи» или материю к «низшей форме духа». Но он утверждает, что реальное бытие существует на основе идеального — сверхпространственного и сверхвременного. Он хорошо показывает, что проблема отношения материи и психики неразрешима



без признания идеального бытия. Это подчеркивание Лосским реальности идеального бытия особенно полезно в наше время, когда многие философские направления (в том числе материализм) грубо смешивают психические процессы с идеальным бытием.

Чрезвычайно важно также различие, проводимое Лосским между «отвлеченно-идеальным бытием» — основными категориями идей, и «конкретно-идеальным бытием» — субстанциальными деятелями, которые суть не абстрактные сущности, но конкретные существа.

Само понятие идеального бытия вводится Лосским отнюдь не догматически, а самым неотразимым путем — анализом событий и процессов в пространстве и времени и нахождением условий их существования (см. «Мир как органическое целое», 1917).

Каждый «субстанциальный деятель», особенно такого высокого типа, как человеческая личность, обладает свободой, на человеческой ступени — свободой воли. Лосский убедительно показывает, что последовательный детерминизм, с его кошмаром железной необходимости, при которой человек низводится до степени марионетки, не подтверждается научными данными и вступает в противоречие с непосредственными данными самосознания. В противоположность этому Лосский защищает последовательный индетерминизм, утверждая принципиальную свободу воли от окружающей среды, от наследственности, от прошлого и даже от Господа Бога. Человеческая личность, по Лосскому, несводима к несомненно влияющим на нее факторам, ибо она обладает «сверхкачественной свободой выбора», способностью творить и вносить в мир содержания бытия. Лосский различает при этом формальную свободу, искони присущую личности, от «положительно-материальной свободы», достижение которой требует творческого усилия и самоопределения. Человек свободен даже от своего Творца в том смысле, что Бог захотел сотворить человека свободным, тем самым допуская, чтобы человек мог отойти от Бога и пойти по пути зла, ради того, чтобы человек не стал «автоматом добродетели», а мог свободно служить Богу (см. «Свобода воли», 1925).

В своей этике Лосский утверждает абсолютность нравственной ответственности — как за мотивы поступка, так и за его объективные последствия. Однако этот моральный ригоризм смягчается признанием того, что религиозное Добро стоит выше нравственного, что выше голоса долга стоит любовь к Богу и ближним, прощающая, при наличии смирения, наши нравственные несовершенства. Особенно ценны главы, где автор предостерегает против «фанатизма нравственности», убивающего любовь к живой личности. Подчеркивая, что этика должна сочетать любовь к живой личности с требованием служения сверхличным ценностям, Лосский называет свою этику «персоналистической» и «абсолютной». Психологические иллюстрации, которыми богата эта книга, сообщают построениям Лосского драматическую напряженность. Наряду с «Двумя основами морали и религии» Бергсона и «Этикой» Гартмана «Основы этики» («Условия абсолютного Добра», 1949) Лосского являются лучшей системой этики, написанной за последнее пятидесятилетие.

Среди критических работ Лосского особо стоит его брошюра «Диалектический материализм в СССР» (1934).

В брошюре Лосского убедительно показывается, что диалект искусственно балансирует между механическим материализмом и идеализмом. Самое совмещение материализма и диалектики представляет собой внутреннее противоречие, ибо материализм и подлинная диалектика —

вещи несовместимые. Брошюра Лосского написана в высшей степени объективно, без журнального полемического задора, и именно благодаря этому его аргументы выигрывают в своей убедительности. Лосский хорошо показывает, что при наличии свободы мысли диалектический материализм развился бы в новую систему идеализма. В своем же казенном виде эта теория не выдерживает пробного камня философской критики.

Появление в 1951 году (по-английски написанной) «Истории русской философии» Лосского вызвало ряд откликов в советской печати, особенно на страницах «Вопросов философии».

Советские критики обвиняли книгу Лосского (а также одноименный труд проф. В. Зеньковского) в искажении исторической перспективы и необъективности — главным образом за критику диамата и за подчеркивание Лосским большой философской ценности русских религиозных философов и философов-идеалистов. Однако на самом деле Лосский именно ставит в правильную перспективу ход развития русской философской мысли, и его «История русской философии» — как и все его труды — отличается объективностью. Иностраные критики придерживаются мнения, что только после трудов Лосского и Зеньковского развитие русской философии получило объективное историческое освещение.

Будучи сам систематиком, Лосский отводит в своей книге более внимания философам, мышление которых отличалось систематичностью, и менее — философским импрессионистам. В этом отношении в книге Зеньковского отводится более внимания исторической преемственности идей. Но для всех, кто хочет основательно ознакомиться с учениями наиболее выдающихся русских мыслителей — В. Соловьева, Франка, Бердяева, Булгакова, самого Лосского, — можно рекомендовать именно книгу Лосского.

*С. А. Левцкий.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. 2: Двадцатый век. Франкфурт-на-Майне, 1968. С. 69—97.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Включенные в книгу религиозно-философские и этические труды Н. О. Лосского, являющиеся важными этапами формирования его взглядов, прежде всего в области нравственной философии, были опубликованы за рубежом. Настоящая их публикация максимально приближена к оригиналу. С целью сохранения авторского своеобразия в ней оставлены без изменения написание терминов, имен, стилистическая пунктуация, способ цитирования и оформления библиографических описаний, а также другого фактического материала. Были исправлены лишь явные опечатки, а также устранен некоторый разнобой в написании отдельных терминов и наименований, вызванный в первую очередь тем, что публикуемые тексты выходили в разное время и в различных издательствах.

### ДОСТОЕВСКИЙ И ЕГО ХРИСТИАНСКОЕ МИРОПОНИМАНИЕ

Печ. по изданию: *Лосский Н.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953 (с предисловием С. Левицкого).

Указанная публикация книги на русском языке явилась ее вторым изданием. Первое издание вышло в переводе на словацкий язык: *Losskij N.* Dostojevskij a jeho krest'anský svetonáhl'ad. Bratislava, 1946.

Это обстоятельное исследование религиозного аспекта творчества, идей и личности Ф. М. Достоевского тесно связано с главным этическим трудом Н. О. Лосского «Условия абсолютного добра (Основы этики)», который создавался в те же годы и в котором автор часто обращается к Достоевскому.

С. 10 \* Трактат французского философа и писателя-романтика Ф. Р. Шатобриана «Гений христианства» («*Le Génie du christianisme*») был опубликован в 1802 г. Как писал сам Шатобриан, он намеревался показать в нем сущность христианской религии «через ее отношение к морали и поэзии». Анализ христианской нравственности, идеала христианства в их отличии от язычества используется им для того, чтобы выявить их влияние на современное искусство. Трактат называют также литературным манифестом раннего французского романтизма. Лосский писал в своих воспоминаниях, что, следуя совету Н. В. Тесленко, он решил познакомиться с книгой Шатобриана, но «нашел, что она скучна и не дочитал ее до конца». Однако мысль написать «апологию христианства» его привлекла, и он осуществил ее, используя «одну из разновидностей христианства, именно понимание его таким гением, как Достоевский» (*Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. München, 1968. С. 255—256). Сам Достоевский еще в молодые годы интересовался произведением Шатобриана, о чем он писал в письме к брату Михаилу от 31 октября 1838 г. См. об этом далее на с. 38.

С. 11 \* Лосский ссылается здесь на воспоминания младшего брата Достоевского Андрея Михайловича Достоевского (1825—1897), написанные им в 1875—1896 гг. и опубликованные его сыном Андреем Андреевичем Достоевским в Ленинграде в 1930 г.

С. 12 \* Воспоминания жены писателя Анны Григорьевны Достоевской вышли под редакцией Л. П. Гроссмана в 1925 г. (Госиздат, М.; Л.).

С. 13 \* Под «наветом Страхова» имеется в виду его письмо к Л. Н. Толстому от 28 ноября 1883 г., которое было опубликовано в журнале «Современный мир», 1913, октябрь (а также в книге «Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страхо-

вым». СПб., 1914. Т. 2) и вызвало гневную отповедь А. Г. Достоевской. Письмо приведено далее на с. 32.

С. 15 \* Дневник А. Г. Достоевской, который она вела в 1867 г. во время пребывания вместе с Достоевским за границей, был опубликован в Москве в 1923 г.

С. 17 \* Речь идет о трагедии П. Корнеля «Цинна, или Милосердие Августа» (1639).

С. 23 \* Лосский ссылается на книгу о Достоевском его дочери Любви Федоровны Достоевской, вышедшую на французском языке в 1926 г. На русском языке она была опубликована под названием «Достоевский в изображении его дочери Л. Ф. Достоевской» (М.; Пг., 1922) в переводе с немецкого: «Dostojewskij geschildert von seiner Tochter» (München, 1920).

С. 27 \* Мистер Микобер — персонаж романа Ч. Диккенса «Дэвид Копперфильд» (1850), проявлявший беззаботность, несмотря на свои многочисленные долги.

С. 46 \* Если бы молодость знала! (фр.)

\*\* Видишь солнце! (фр.)

С. 55 \* Шестов Л. Достоевский и Нитше (Философия трагедии). СПб., 1903: «Записки из подполья» есть публичное отречение от своего прошлого», от всего «прекрасного и высокого» (С. 53, 55). Л. Шестов считал своей задачей «рассказать историю перерождения» убеждений Достоевского, чего, по его мнению, не сделал сам писатель, то есть отказа от того, во что он верил, когда «впервые вошел в кружок Белинского» (С. 22—23).

С. 57 \* О книге М. В. Волоцкого «Хроника рода Достоевского (1506—1933)» (М., 1933) см. на с. 82.

С. 58 \* Несколько неточно воспроизведенный рефрен из поэмы Н. П. Огарева «Тюрьма» (1857—1858). Правильно: «И только жаждал и мечтал».

С. 62 \* В 1877 г. Достоевский писал об этой книге: «Николай Яковлевич Данилевский, написавший восемь лет тому назад превосходную книгу «Россия и Европа», в которой есть лишь одна неясная и нетвердая глава, именно о будущей судьбе Константинополя» («Дневник писателя», 1877, ноябрь, гл. III // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984, Т. 26. С. 83). Об отношении к этой книге и к идеям Данилевского см. у Лосского далее на с. 237—238.

С. 65 \* Слова о чудотворной иконе, о которых Достоевский писал А. Н. Майкову, были сказаны И. В. Киреевским и приведены Герценом в «Былом и думах», ч. IV: «Я раз стоял в часовне, смотрел на чудотворную икону Богоматери и думал о детской вере народа, молящегося ей... С горячим упованием глядел я потом на святые черты, и мало-помалу тайна чудесной силы стала мне уясняться. Да, это не просто доска с изображением... века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, струящейся из нее, отражающейся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми...» (Герцен А. И. Былое и думы. Ч. IV—V. М., 1982. С. 128—129).

С. 66 \* Восторженное отношение Достоевского к роману В. Гюго «Отверженные» («Les Misérables») (1862) отмечалось многими мемуаристами. Его привлекала нравственная проблематика, выраженная в романе. О нравственных аспектах произведения Гюго не раз писал и Лосский (см.: Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 126—127, 141, 189, 211).

\*\* Заметка В. П. Мещерского «Киргизские депутаты в С.- Петербурге», в которой говорилось о приеме киргизских депутатов Александром II, была опубликована в редактировавшемся тогда Достоевским журнале «Гражданин», 1873, № 5, 29 января: Она вышла без разрешения министра императорского двора, то есть с нарушением высочайшего повеления относительно публикаций, описывавших «личные действия» государя и особ императорской фамилии или излагавших их «изустные выражения» либо «обращенные к ним речи». В июне 1873 г. Достоевский был приговорен Окружным судом к штрафу и двухдневному аресту на военной гауптвахте. Заключение он отбывал 21—22 марта 1874 г., его посещали здесь А. Н. Майков и Вс. С. Соловьев. Впоследствии Вс. С. Соловьев писал о Достоевском, имея в виду все, что было связано с редактированием журнала «Гражданин»: «...Его редакторская деятельность, на которую он возлагал такие надежды в первое наше свидание, оказалась не вполне удачной, что, впрочем,

можно было сразу предвидеть, зная характер его и обстоятельства» («Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников». М., 1964. Т. 2. С. 196).

С. 70 \* Мк. 9:24.

С. 73 \* Достоевский написал в Семипалатинске, где он проходил солдатскую службу, три стихотворения: «На европейские события в 1854 году» (опубликовано в 1883 г.), «На первое июля 1855 года» (ко дню рождения вдовствующей императрицы Александры Федоровны) и «На коронацию и заключение мира». Два последних были пересланы генерал-губернатором Западной Сибири Г. Х. Гасфортом военному министру с просьбой «исходатайствовать соизволение» на производство Достоевского в унтер-офицеры. Стихотворение «На первое июля 1855 года» было также переслано в Петербург знакомым Достоевского бароном А. Е. Врангелем и вручено императрице принцем П. Г. Ольденбургским, слышавшим «покровителем искусств».

С. 84 \* *Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* Breslau, 1917.

С. 85 \* Говоря о высказанных им положениях относительно «возможности для атеиста обрести Бога деятельной любовью», подвергшихся критике за «неправомерное одностороннее заострение мыслей Достоевского», С. И. Гессен ссылался на свою статью «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского» (см. примечание к с. 172.), где было изложено его понимание этики Достоевского (Современные записки. № 39. Париж, 1929. С. 514).

С. 89 \* Имеется в виду стихотворение Г. Гейне «Мир» (из ч. I стихотворного цикла «Северное море», 1826), где есть такие строки: «Я размышлял, и — наполовину наяву, // Наполовину во сне — я видел Христа, // Спасителя мира // В легких белых одеждах, // Огромный, он шел // По земле и воде».

С. 95 \* Ср.: Мф. 22:30; Мк. 12:25; Лк. 20:35—36.

С. 96 \* Ин. 14:2.

С. 97 \* Быт. 1:27.

С. 100 \* Лк. 17:21.

С. 101 \* лучшее дается лишь лучшему (*фр.*).

С. 104 \* *Булгаков С.* Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927.

\*\* *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати. Париж, 1932.

С. 105 \* *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 359, 369—370.

\*\* Это сочинение Вл. С. Соловьева вышло в русском переводе: «Россия и Вселенская Церковь» (М., 1911).

С. 111 \* *Бердяев Н.* Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 65.

С. 112 \* Достоевский регулярно посещал лекции Вл. С. Соловьева («чтения о Богочеловечестве»), которые он прочел по поручению Общества любителей духовного просвещения в помещении Соляного городка в марте 1878 г. Это были «лекции, посещаемые чуть не тысячною толпою», писал Достоевский Н. П. Петерсону 24 марта 1878 г. На одной из лекций (10 марта 1878 г.) присутствовал и Л. Н. Толстой. Достоевский, узнав об этом позже, очень сожалел, что Н. Н. Страхов не сказал ему о присутствии Толстого и ему не удалось его увидеть.

С. 113 \* *Carpenter E.* The Drama of Love and Death, 1912.

С. 115 \* *Вольнский А.* Книга великого гнева. 2-е изд. СПб., 1904. См. также: *Вольнский А.* Достоевский. СПб., 1906.

С. 120 \* Это уже преодоленная (устаревшая) точка зрения (*нем.*).

С. 125 \* несмотря ни на что; из ложного пристрастия (*фр.*).

\*\* Порядок (*фр.*).

С. 127 \* Из поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон» (1839). Ч. II, X.

С. 128 \* «Проезжая мимо церкви Успения Божией Матери (что на Покровке), Федор Михайлович сказал, что в следующий раз мы выйдем из саней и отойдем на некоторое расстояние, чтобы рассмотреть церковь во всей ее красе. Федор Михайлович чрезвычайно ценил архитектуру этой церкви и, бывая в Москве, непременно ехал на нее взглянуть» (*Достоевская А. Г.* Воспоминания. М., 1981. С. 138). Д. С. Лихачев описывал ее так: «Передо мной вздымалось облако

бело-красных кружев. Не было «архитектурных масс». Ее легкость была такова, что вся она казалась воплощением неведомой идеи, мечтой о чем-то неслыханно прекрасном...» Церковь разрушили в нач. 30-х гг. нашего века.

С. 130 \* Книга немецкого философа и психолога В. Штерна «Человеческая личность» («Die menschliche Persönlichkeit») представляет собой 2-й том его главного философского труда «Личность и вещь» («Person und Sache». Bd. 1—3. Leipzig, 1906—1924). Она вышла в 1918 г. (3-е изд. 1923). См. об этой книге: Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 180.

С. 131 \* Трубецкой С. Н. Вера в бессмертие (посвящается памяти Н. Я. Гро-та) // Кн. Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. II. Философские статьи. М., 1908. С. 348—417.

С. 139 \* Речь идет о книге Вяч. Иванова, вышедшей на немецком языке: *Iwanow W. Dostojewskij. Tragödie — Mythos — Mystik*. Tübingen, 1932 (позже она была издана на английском языке: *Ivanov V. Freedom and the Tragic Life. A Study in Dostoevsky*. L., 1952; N. Y., 1957). В основу ее легли переработанные до-революционные статьи автора, публиковавшиеся вначале в журнале «Русская мысль» (1912—1917), а затем включенные в книги: «Борозды и межи». М., 1916 («Достоевский и роман-трагедия»; «Основной миф в романе «Бесы») и «Родное и вселенское». М., 1918 («Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского»; «Легион и соборность»). Характеристика двух типов дьявола (Люцифера как олицетворения гордыни, богоборчества и Аримана как олицетворения хаоса, разложения, небытия), о которых говорит Лосский, содержится в главе «Демонология» из 3-й части книги, построенной на материале статей «Лик и личины России» и «Легион и соборность».

С. 140 \* Имеется в виду следующее место из стихотворения Я. П. Полонского «Старые и новые духи» (1875): «...Недаром он // Слыл Мефистофелем на свете, // Недаром Фаусту служил; // Печать от времени носил // И обессмертил имя Гете».

С. 142 \* *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 7—21.

С. 144 \* Семь смертных грехов: гордость (высокомерие), жадность (скупость), властолюбие (страсть к роскоши), зависть, обжорство, злоба (гнев), уныние (лат.).

С. 163 \* ненависть в любви (фр.).

С. 172 \* *Гессен С.* Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского // Современные записки. № 35. Париж, 1928. С. 308—338.

С. 178 \* *Carr E. H. Dostoevsky. 1821—1881. A new biography*. Preface by D. S. Mirsky. L., 1931. Предисловие к этой книге английского исследователя написал русский литературовед, тогда эмигрант Д. П. Святополк-Мирский, вернувшийся в нач. 30-х гг. на родину, а позже погибший в сталинских лагерях. Со статьями, опубликованными им на Западе в разных изданиях (в том числе в журнале «Культура», где в феврале 1931 г. появился его очерк о Достоевском), был знаком итальянский мыслитель А. Грамши, о чем свидетельствуют записи последнего в «Тюремных тетрадах». Рецензируя книгу Э. Х. Карра, С. И. Гессен отмечал в качестве ее недостатка попытку отделить этическую проблематику у Достоевского от религиозных воззрений, которые, по мнению автора, уже «устарели». С этим утверждением мог согласиться, пишет Гессен, автор предисловия кн. Святополк-Мирский, который «вообще отрицает какую бы то ни было теологию», однако и «сейчас еще имеется достаточно вполне «современных» русских и иностранных богословов и философов, коих привлекают в Д. не только его психологическая и его этическая проблематика, но и религиозно-философские взгляды, в которых последняя получает свое разрешение» (Современные записки. № 50. Париж, 1932. С. 464).

С. 186 \* *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn, 1923. Вначале книга вышла под следующим названием: «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass» (Halle, 1913).

С. 201\* *Guardini R. Dostojewskij. Der Mensch und der Glaube*, 1932.

\*\* святая вина (нем.).

\*\*\* *Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский*. Т. I. Жизнь и творчество. СПб., 1901; Т. II. Религия Л. Толстого и Достоевского. СПб., 1902.

С. 206 \* Каждый за себя, а Бог за всех (фр.).

\*\* После меня хоть потоп (фр.).

С. 212 \* Об отношении Достоевского к критике со стороны К. Н. Леонтьева можно судить по следующим его высказываниям. В записной тетради за 1880—1881 гг. он писал: «*Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет)*. В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать?» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В-30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 51.*) В письме к К. П. Победоносцеву от 16 августа 1880 г., говоря, что Леонтьев «немного еретик», Достоевский вместе с тем заметил: «Впрочем... в его суждениях есть много любопытного» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1988. Т. 30. Кн. I. С. 210.*)

С. 215 \* Борьба за культуру (*нем.*). Этим термином обозначаются проводимые в Германии в 70-х гг. XIX в. правительством О. Бисмарка мероприятия (законы, запрещавшие священникам вести политическую агитацию, лишение духовенства права надзора за школами, изгнание из Германии иезуитов и т. п.), целью которых было ослабление политического влияния католической партии «Центр» и католической церкви вообще. Термин нередко употребляют и без наделения его тем историческим смыслом, который в нем первоначально содержался.

\*\* *Heiler F. Der Katholizismus, seine Idee und Erscheinung, 1923.*

С. 222 \* *Бердяев Н. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Париж, 1937.*

С. 227 \* букв.: *conditio sine qua non* — неперемное условие (*лат.*).

С. 232 \* Изложенную в этом разделе проблематику Лосский подробно разработал в вышедшей позже книге «Характер русского народа» (1957).

С. 233 \* Книга Б. В. Яковенко «История русской философии» вышла на чешском языке: *Jakovenko B. Dejiny ruské filosofie. Praha, 1938.*

С. 236 \* Достоевский здесь ссылался на анонимную статью «Восточный вопрос с русской точки зрения 1855 года», которая приписывалась Т. Н. Грановскому и за границей в журнале «Благонамеренный» (1861, № 12) была даже напечатана под его именем, а в действительности принадлежала Б. Н. Чичерину.

С. 243 \* *Соловьев Вл. Оправдание добра. Нравственная философия, 1897; Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930.*

## ЦЕННОСТЬ И БЫТИЕ

### Бог и Царство Божие как основа ценностей

Печ. по изданию: *Лосский Н. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж: YMCA-PRESS, 1931.*

Книга издавалась также на английском языке: *Lossky N., Marshall J. S. Value and Existence. God and the Kingdom of God as the Foundation of Values. L., 1935* (Дж. С. Маршалл, профессор философии из США, участвовал в переводе книги на английский язык и написал для этого издания «Введение»).

Н. О. Лосский придавал большое значение этой сравнительно небольшой по объему книге, неоднократно ссылался на нее в своих последующих работах. В утверждении ценностного подхода к бытию (равно как и принципа свободы воли) он видел теоретическую предпосылку рассмотрения и всех других проблем этики. Целью книги, как отмечал он позже, было показать, что «человек и даже все мировое бытие влечется сознательно или бессознательно ввысь к абсолютному совершенству, к Богу» («Характер русского народа». Цит. по кн.: *Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 241.*)

С. 254 \* *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Tl. 1—2. Halle, 1913—1916.*

\*\* *Stumpf K. Erscheinungen und psychische Funktionen, 1907.*

С. 255 \* к существующей сама по себе идеальной сфере (*нем.*).

\*\* истина есть мерило и самой себя и лжи (*лат.*).

С. 256 \* Книга Дж. С. Милля «Утилитарианизм», в которой развивается утилитаристская этика, вышла в 1863 г.; рус. перев. 1-е изд.— СПб., 1866—1869, 3-е (последнее) изд.— СПб., 1900.

С. 257 \* *Лосский Н. Логика. Пг., 1922.*

С. 258 \* *Paulsen F. System der Ethik. Bd. 1—2, 1889 (12. Aufl.— 1921); Münsterberg H. Philosophie der Werte, 1908.*

\*\* Лосский Н. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903.

\*\*\* Речь идет об английском философе Дж. Э. Муре (1873—1958), внесшем большой вклад в развитие современной этики и философии логико-лингвистического анализа. Его «Принципы этики» («Principia ethica») вышли в 1903 г. (Cambridge). Рус. перев.: Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.

С. 260 \* коренным образом (лат.).

С. 263 \* бытие и добро (благо) (лат.).

\*\* в действительности (лат.).

\*\*\* «некое совершенство (некое завершение)»; «совершенство действительно содержит в себе смысл желаемого и благого» (лат.).

С. 264 \* только разумом (лат.).

\*\* рациональное различие (лат.).

С. 265 \* положительное (благое) бытие и отрицательное (ущербное) бытие (лат.).

\*\* Лосский Н. Мир как органическое целое. М., 1917; Лосский Н. Свобода воли. Париж, 1927 (см.: Лосский Н. О. Избранное. М., 1991).

С. 266 \* благо (греч.).

С. 267 \* Книга В. Штерна «Философия ценности» («Wertphilosophie») (1924) представляет собой 3-й том его главного философского труда «Личность и вещь» («Person und Sache»); см. примечание к с. 130.

С. 268 \* уход в бесконечность (лат.).

С. 270 \* Франк С. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. Пг., 1917.

С. 272 \* Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Харбин, 1929. Т. II. Вып. 2.

С. 273 \* «То же, что является предметом устремления, Отец и Сын и Дух Святой, сиречь Троица, есть нечто высшее и общее для всех чающих ее» (лат.).

С. 274 \* «сходство, но не образ Божий» (лат.).

С. 276 \* «Христианская наука» (англ.) — религиозное учение и церковная организация в рамках протестантизма, возникшие в 70-х гг. XIX в. в США (основательница М. Бекер-Эдди, 1821—1910). Причиной всех зол это учение считало утверждение существования материального мира.

\*\* См.: Николаев П. П. Понятие о Боге как Совершенной Основе жизни (Духовно-монистическое мировоззрение). Т. 1 и 2. Женева, 1915—1916.

С. 278 \* Франк С. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1915.

С. 279 \* Книга Лосского «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», на которую он неоднократно ссылается, была опубликована в 1938 г. парижским издательством YMCA-PRESS при содействии дальневосточного издательства «Слово», печаталась она в Шанхае.

С. 300 \* Бем А. Л. Толстой в оценке Достоевского // Научные труды Русского Народного университета в Праге. Т. II. Прага, 1929. С. 118—140.

С. 301 \* Приводимое в книге «Мир как органическое целое» (см.: Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 457, 458) высказывание А. Шопенгауэра взято из его статьи «О кажущейся преднамеренности в судьбе индивида» («Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen»), включенной в 1-й том сборника его небольших произведений «Parerga und Paralipomena» (1851) (название этого сборника можно перевести как «Дополнения и пропуски» или более пространно «То, что написано между делом, и то, что осталось»).

С. 307 \* малоценности (обесценивания) (нем.).

С. 311 \* Brentano F. Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis. 1. Aufl. Leipzig, 1889 (1902).

\*\* идеальное долженствование (нем.).

## БОГ И МИРОВОЕ ЗЛО

### Основы теодицеи

Печ. по изданию: Лосский Н. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. Прага, 1941.

В этой книге, как писал Н. О. Лосский в своих воспоминаниях, он использовал разработанный им вариант персоналистической философии «для объяснения



всех несовершенств не только человека, но и всей даже неорганической природы. Согласно персонализму, весь мир состоит из личностей, действительных, как, например, человек, и потенциальных, то есть стоящих ниже человека (животные, растения, молекулы, атомы, электроны и т. п.). Наше царство бытия, полное несовершенство, состоит из личностей, эгоистических, не исполняющих в совершенстве двух основных заповедей Христа — люби Бога больше себя и ближнего, как себя. Все распады, разъединения, все виды обедненной несовершенной жизни я объясняю в этой книге, как следствие греха, то есть эгоистического себялюбия деятелей нашего царства бытия, значит, как нечто сотворенное нами самими» (Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. München, 1968. С. 280).

Книга готовилась к печати в 1940 г. в период нацистской оккупации Чехии, где в это время жил Лосский, и вышла в свет в начале 1941 г. По требованию цензуры из нее был изъят ряд мест, о чем Лосский пишет в своих воспоминаниях. Впоследствии он предполагал переиздать книгу, восстановив цензурные сокращения. Указанному изданию книги (оно не было осуществлено) он намеревался предпослать следующий текст, поместив его в конце введения: «Первое издание этой книги печаталось в Праге в конце 1940 года. Цензура нацистов вычеркнула некоторые места рукописи. Они восстановлены в этом издании, но заключены в квадратные скобки, чтобы показать, что было неуютно нацистам». Ниже в примечаниях к соответствующим страницам эти места специально отмечены, а также воспроизведены те дополнения и изменения, которые хотел внести в книгу Лосский. Полный ее текст любезно предоставлен издательству парижским Институтом славянских исследований.

С. 317 \* «Путь к Богу и борьба против Бога» — предварительное название важнейшего произведения Лосского по этике «Условия абсолютного добра (Основы этики)», опубликованного несколько позже: сначала на словацком языке (1944), затем на французском (1948) и на русском (Париж, 1949).

С. 318 \* Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917.

С. 320 \* Арсеньев Н. Жажда подлинного бытия. Пессимизм и мистика. Берлин, б. г.

\*\* См. примечание к с. 84.

С. 326 \* Мф. 6:20.

С. 327 \* Готовя книгу к переизданию, Лосский приводит здесь следующее разъяснение: «Даже электрон производит свои акты отталкивания и притяжения сообразно принципам времени, пространства и математическим формам; эти принципы у всех деятелей несходны только, а буквально тождественны. Поскольку деятели имеют этот тождественный аспект, они *единосущны*».

С. 328 \* Далее следовал текст, изъятый цензурой: «Еще более кощунственным представляется христианину горделивое заявление Лессинга, который однажды сказал, полуулыбаясь, что он сам, быть может, есть Высшее Существо, только находящееся теперь в состоянии крайнего сжатия (Contraction)».

С. 332 \* Быт. 1:1.

С. 333 \* Далее цензурой были сняты слова «по своему печальному опыту», восстанавливая которые для предполагаемого переиздания книги Лосский пишет в сноске: «Цензура нацистов вычеркнула слова о «печальном опыте», вероятно, думая, что я намекаю на Советский Союз, с которым они тогда были в дружеских отношениях». В своих воспоминаниях он дает несколько иное объяснение тому, почему, как он считает, цензура потребовала убрать указанные слова: «По требованию цензуры мне пришлось внести ряд изменений везде, где читатель мог бы подумать, что я имею в виду режим Гитлера как зло. Например, после изображения Царства Божия, как абсолютного совершенства, я писал: «Мы знаем, по своему печальному опыту, что, кроме Царства Божия, есть еще и наше царство несовершенных существ». Цензура заставила меня вычеркнуть слова «по своему печальному опыту». Поистине на воре и шапка горит: под словами о нашем печальном опыте я разумел всеобщие несовершенства земного бытия, болезни, смерть и т. п., а нацисты усмотрели в них намек на их режим» (Лосский Н. О. Воспоминания. С. 279).

С. 336 \* Лосский Н. Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931.

С. 340 \* По поводу содержащегося здесь и выше рассуждения Лосского В. В. Зеньковский заметил: «Должен сознаться, что совершенно не понимаю, зачем Лосскому понадобилась вся эта фантастика» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 211—212). Лосский ссылался на данное

замечание как на пример того, что его учение о перевоплощении (равно как и о предсуществовании души и спасении всех) вызвало «некоторое отталкивание у русских философов в Париже» (свидетельством этому явился и вышедший в 1935 г. сборник статей «Переселение душ (Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве)», в котором приняли участие С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, Б. П. Вышеславцев). Действительно, указанное учение расходится с традиционными представлениями православия, писал Лосский, но оно совершенно оправданно с точки зрения метафизики персонализма, идущей от Лейбница (*Лосский Н. О. Воспоминания. С. 280—281*). В защиту своих взглядов Лосский написал оставшуюся неопубликованной при его жизни работу «Учение о перевоплощении» (см.: *Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992*). Его аргументация представлена также далее, с. 379—389.

С. 350 \* См. примечание к с. 317. Ссылки на эту книгу см. также на с. 357, 367, 369, 371, 375, 378.

С. 352 \* Перед этим термином Лосский ставит определение «частичное».

С. 355 \* См. сноску на с. 325.

С. 356 \* *Булгаков С. О чудесах Евангельских. Paris, 1932.*

С. 358 \* Лосский добавляет к этому перечню слова «или коммунистический комиссар». Далее следовал текст, снятый цензурой: «И разница, напр., в выходке такой Настасьи Филипповны против Евгения Павловича сведется лишь к тому, что в капиталистическом строе она крикнула о «векселях», а в коммунистическом — крикнула бы о каких-нибудь «неправильных исчислениях себестоимости производства» в Центробуме, управляемом Евгением Павловичем». Этот текст воспроизведен Лосским в книге о Достоевском, см. наст. изд., с. 203.

\*\* Еще одно место, снятое по требованию цензуры: «Попытки большевиков осуществить коммунизм в Советском Союзе и создание ими общественного строя, в котором явились новые виды крайней эксплуатации рабочего и земледельца, крайнего подавления духовной жизни, крайнего подчинения гражданина государству и крайней зависимости женщины от сластолюбия мужчины, служит ярким подтверждением этой мысли».

Именно эти цензурные сокращения имел в виду Лосский, когда писал: «Меня заставили также устранить указания на недостатки советского режима, потому что в это время, в первой половине 1941 г., еще было сотрудничество Гитлера и Сталина» (*Лосский Н. О. Воспоминания. С. 279*).

С. 364 \* Цит. по: *Соловьев Вл. С. Собр. соч. СПб., 1907. Т. IX. С. 243—244.*

\*\* Речь идет о книге «Условия абсолютного добра (Основы этики)».

С. 371 \* Откровенные рассказы странника духовному своему отцу (Казань, 1881; М., 1884 (5-е, доп. изд. Paris, 1989).

С. 373 \* *Булгаков С. Лествица Иаковля (Об Ангелах). Париж, 1929.*

С. 376 \* *Ильин И. О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925.*

С. 378 \* *Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931 (См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 237).*

С. 379 \* Из стихотворения Вл. С. Соловьева «Das Ewig-Weibliche (слово увещательное к морским чертям)» (1898).

С. 383 \* *Dorner I. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1839; 2. Aufl.— 1845—1856.*

\*\* *Булгаков С. Агнец Божий. Париж, 1933.* Книга представляет собой первую часть трилогии «О Богочеловечестве» (1933—1945). Выход ее вызвал большую полемику среди русских православных богословов, она была осуждена руководством церкви (указ митрополита Московского Сергия, 1935 г.; см. об этом, например: *Бердяев Н. Дух Великого Инквизитора (По поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова) // Путь. № 49. Париж, 1935).*

\*\*\* *Migne J. P. (éd). Patrologia graeca (или франц.: Patrologie greque (en latin). 81 vol. 1856—1861. Цит.: Vol. 46.*

С. 384 \* Флп. 2:7.

С. 386 \* *Hefele K. J. Conciliengeschichte. Bd. 1—7, 1855—1874; Bd. 8—9, 1887—1890; 2. Aufl.: Bd. 1—6, 1873—1890.*

С. 388 \* *Сильвестр. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. Т. 1—5, 1878—1891.*

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Блаженный Аврелий* (354—430), христианский теолог, философ, церковный деятель — 91, 136, 225, 263, 273, 300, 339, 354, 365, 379
- Авель*, в Библии сын Адама и Евы, убитый своим братом Каином — 378
- Авенариус Рихард* (1843—1896), швейцарский философ, один из основателей махизма (эмпириокритицизма) — 398
- Агнеса* (ум. 304), римская христианка, замученная при императоре Диоклетиане — 266
- Агриппина Младшая* (15/16—59), мать императора Нерона — 362
- Адам*, в Библии первочеловек, прародитель человечества — 382, 383, 386—388
- Аксаков Иван Сергеевич* (1823—1886), русский публицист и общегосударственный деятель, один из идеологов славянофильства — 52
- Алей* (Али), каторжник — 48, 49
- Александр I* (1777—1825), российский император (с 1801) — 236
- Александр II* (1818—1881), российский император (с 1855) — 52, 53, 71—73, 236, 411
- Александр III* (1845—1894), российский император (с 1881) — 73
- Александра Федоровна* (1798—1860), российская императрица (с 1825), жена Николая I — 412
- Алексеев Василий Алексеевич* (1828—1884), солист оркестра Мариинского театра в Петербурге — 242, 244
- Алексеев Сергей Алексеевич* — см. Аскольдов
- Алексей* (Алексий) *Божий человек* (V в.), сын знатного римлянина, ставший на путь христианского служения — 57, 108
- Алена Фроловна* (ок. 1780—1850-е гг.), няня в семье родителей Ф. М. Достоевского (с 1822) — 35
- Алкивиад* (ок. 450—404 до н. э.), афинский стратег (политический и военный деятель) — 121, 370
- Алчевская Христина Даниловна* (1841—1920), деятельница народного образования — 74, 79
- Альберт Великий* (Альберт фон Больштедт) (ок. 1193—1280), немецкий теолог и философ, монах-доминиканец — 263, 273
- Амвросий* (330/340—397), христианский теолог, проповедник, епископ Миланский — 384
- Амвросий* (Александр Михайлович Гренков) (1812—1891), православный подвижник, старец Оптиной пустыни — 19, 66, 378
- Анаксагор* (ок. 500—428 до н. э.), древнегреческий философ — 395
- Анджела да Фоминьо* (XIII в.), католическая подвижница, мистик — 320
- Анна*, по христианскому преданию мать Богоматери Марии — 105
- Анненков Павел Васильевич* (1813—1887), русский литературный критик, мемуарист — 43, 301
- Анненкова* (урожд. Гебль) *Прасковья* (Полина) *Егоровна* (1800—1876), жена декабриста И. А. Анненкова — 47
- Антоний* (Алексей Павлович Храповицкий) (1864—1936), митрополит, богослов — 386
- Аристотель* (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый-энциклопедист — 94, 273, 395
- Арсеньев Николай Сергеевич* (1888—1978), русский религиозный философ, участник экуменического движения — 212, 320, 416
- Аскольдов* (а также Алексеев, наст. фам. Козлов) *Сергей Алексеевич* (1871—1945), русский философ — 100, 135, 201, 284, 285
- Байрон Джордж Ноэл Гордон* (1788—1824), английский поэт-романтик, член палаты лордов (с 1809) — 39, 134, 138, 158, 239, 300
- Бакунин Михаил Александрович* (1814—1876), русский революционер, теоретик анархизма — 60, 214
- Батый* (Бату) (1208—1255), монгольский хан, внук Чингисхана — 205
- Бейль Пьер* (1647—1706), французский философ и публицист, представитель скептицизма — 375

- Бекер-Эдди* Мэри (1821—1910), американская религиозная деятельница, основательница движения «Христианская наука» — 415
- Белинский* Виссарион Григорьевич (1811—1848), русский литературный критик, публицист и общественный деятель — 15, 18, 21, 39, 40, 42—45, 51, 65, 68, 71—73, 77—80, 233, 301, 411
- Бельчиков* Николай Федорович (1890—1979), русский литературовед — 44, 60, 120, 130, 244
- Бем* Альфред Людвигович (1886—1945), русский литературовед — 11, 28, 63, 112, 135, 171, 173, 181, 182, 221, 282, 300, 415
- Бергсон* Анри (1859—1941), французский философ-интуитивист — 6, 142, 254, 397, 398, 408
- Бердяев* Николай Александрович (1874—1948), русский философ — 7, 8, 111, 211, 222, 228, 354, 378, 379, 404, 406, 409, 412, 414, 417
- Бетховен* Людвиг ван (1770—1827), немецкий композитор, пианист и дирижер — 305
- Биконсфильд* — см. Дизраэли
- Бисмарк* Отто фон Шёнхаузен (1815—1898), первый рейхсканцлер Германской империи (1871—1890) — 215, 302, 414
- Бицилли* Петр Михайлович (1879—1953), русский историк литературы, литературный критик — 63
- Блейлер* Эйген (1857—1939), швейцарский психиатр и психолог — 313
- Боголюбов* А. С. (наст. имя и фам. Архип Петрович Емельянов) (1852—?), народник, политзаключенный — 75
- Божкович* (Бошкович) Руджер Иосип (1711—1787), физик, математик и астроном, родом из Далмации (Дубровник), работал в Италии и Франции — 336
- Болдырев* Дмитрий Васильевич (1885—1920), русский философ, последователь Лосского — 391, 401
- Бострём* Кристофер Якоб (1797—1866), шведский философ, создатель т. н. персонального (рационального) идеализма — 284
- Боун* Барден Паркер (1847—1910), американский философ-персоналист — 284
- Брентано* Франц (1838—1917), немецкий философ, предшественник феноменологии Э. Гуссерля — 311, 415
- Брянчинов* Игнатий (наст. имя Дмитрий Александрович) (ум. 1867), выпускник Инженерного училища, затем настоятель монастыря и с 1857 г. епископ Кавказский и Черноморский — 38
- Булгаков* Сергей Николаевич (о. Сергей) (1871—1944), русский философ, экономист, богослов, участник экуменического движения — 7, 84, 104—106, 118, 127, 211, 272, 317, 318, 356, 373, 383, 385, 404, 406, 409, 412, 416, 417
- Буллен* (Бёллен) Фрэнк Томас (1857—1915), английский писатель, публицист — 318
- Буренин* Виктор Петрович (1841—1926), русский писатель, литературный критик, публицист — 165
- Бьёрнсон* Бьёрнстjerne Мартиниус (1832—1910), норвежский писатель, общественный и театральный деятель — 100
- Вагнер* Николай Петрович (1829—1907), русский писатель, издатель журнала «Свет» и зоолог — 80
- Василий II Темный* (1415—1462), великий князь Московский (с 1425) — 82
- Введенский* Александр Иванович (1856—1925), русский философ-неокантианец — 397
- Вергунов* Николай Борисович (1832—?), учитель в г. Кузнецке — 23
- Вильгельм I* (1797—1888), прусский король (с 1861) и германский император (с 1871) из династии Гогенцоллернов — 214
- Виндельбанд* Вильгельм (1848—1915), немецкий философ-неокантианец — 397
- Висковатов* Павел Александрович (1842—1905), русский историк литературы, доктор философии — 32
- Волоцкой* Михаил Васильевич, автор родословной Достоевского, интересовался проблемами генетики и евгеники — 57, 82, 411
- Вольнский* (наст. фам. Флексер) Аким Львович (1863—1926), литературный критик, литературовед и искусствовед — 115, 128, 140, 153, 412
- Вольтер* (наст. имя и фам. Мари Франсуа Аруэ) (1694—1778), французский писатель и философ-просветитель — 121, 370
- Врангель* Александр Егорович (1833—после 1912), дипломат, юрист и археолог, мемуарист — 12, 17, 23, 28, 44, 46, 72, 412
- Вундт* Вильгельм (1832—1920), немецкий психолог, философ и физиолог — 284
- Вьшеславцев* Борис Петрович (1877—1954), русский философ и правовед — 92, 96, 104, 212, 282, 306, 412, 417
- Вьшинеградский* Иван Алексеевич (1831/1832—1895), ученый в области механики, министр финансов (1888—1892) — 13
- Гааз* Федор Петрович (1780—1853), русский медик, главный врач московских тюрем, был известен своей гуманностью — 130
- Гайдебуров* Павел Александрович (1841—1893/1894), русский журналист, публицист, редактор-издатель газеты «Неделя» — 80

- Гарibaldi* Джузеппе (1807—1882), один из руководителей национально-освободительного движения и борьбы за объединение Италии — 60
- Гартман* Николай (1882—1950), немецкий философ, основоположник критической онтологии — 255, 257, 299, 307, 309—311, 313, 408
- Гартман* Эдуард фон (1842—1906), немецкий философ, сторонник панпсихизма — 322, 336
- Гасфорт* Густав Христианович (1794—1874), генерал-губернатор Западной Сибири (1851—1860) — 412
- Геххардт* Карл, немецкий исследователь и издатель сочинений Спинозы, в 20-х гг. XX в. пропагандировал спинозизм как своего рода экуменическую философию — 263
- Гегель* Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ, создатель систематической теории диалектики — 336, 339, 395, 401
- Гейбович* Артемий Иванович (ум. 1865), ротный командир 7-го линейного Сибирского батальона, непосредственный начальник Достоевского — 50
- Гейде* Йоханнес Эрх (1892—1974), немецкий философ, автор работ по теории ценностей — 253—256, 259—262, 287, 307, 309, 311
- Гейлер* (Хейлер) Фридрих (1892—1967), немецкий теолог и религиовед — 215, 414
- Гейне* Генрих (1797—1856), немецкий поэт и публицист — 89, 160, 412
- Герхард* Карл, немецкий издатель сочинений Лейбница в 1849—1863 и 1875—1890 гг. — 264
- Герцен* Александр Иванович (1812—1870), русский писатель, публицист, философ и общественный деятель — 21, 28, 40, 223, 411
- Гершензон* Михаил Осипович (1869—1925), русский историк литературы и общественной мысли — 304
- Гессен* Сергей Иосифович (1887—1950), русский философ, правовед, теоретик педагогики — 85, 172, 247, 282, 412, 413
- Гёте* Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий писатель, мыслитель и естествоиспытатель — 39, 121, 134, 140, 413
- Гефеле* Карл Йозеф фон (1809—1893), немецкий историк церкви, епископ, автор многотомного труда «История соборов» — 386, 417
- Гитлер* (наст. фам. Шикльгрубер) Адольф (1889—1945), глава германского фашистского государства (с 1933/1934) — 416, 417
- Гливенко* Иван Иванович (1868—1931), русский историк литературы — 55
- Гоголь* Николай Васильевич (1809—1852), русский писатель — 21, 22, 44, 45, 71, 135, 332, 371
- Голубев* Константин Ефимович, крестьянин-старообрядец, философ-самоучка — 63, 114
- Гольбейн* Ганс Младший (1497/1498—1543), немецкий живописец и график — 64
- Гомер*, древнегреческий легендарный эпический поэт — 38, 39, 121, 370
- Гончаров* Иван Александрович (1812—1891), русский писатель — 21
- Горький* Максим (наст. имя и фам. Алексей Максимович Пешков) (1868—1936), русский писатель, публицист, литературный критик и общественный деятель — 177
- Градовский* Александр Дмитриевич (1841—1889), русский правовед, либеральный публицист и критик — 205, 242, 246, 247
- Грамши* Антонио (1891—1937), итальянский мыслитель-марксист и политический деятель — 413
- Грановский* Тимофей Николаевич (1813—1855), русский историк и общественный деятель, один из идеологов западничества — 236, 414
- Григорий Богослов* (Григорий Назианзин) (ок. 330 — ок. 390), христианский мыслитель, писатель, церковный деятель — 305, 384
- Григорий Нисский* (ок. 335 — ок. 394), христианский писатель, теолог, философ, церковный деятель — 118, 143, 378, 379, 383
- Григорович* Дмитрий Васильевич (1822—1899/1900), русский писатель — 77
- Григорьев* Аполлон Александрович (1822—1864), русский литературный и театральный критик, поэт — 66, 78
- Гроссман* Леонид Петрович (1888—1965), русский литературовед и писатель — 32, 36, 37, 53, 56, 75, 153, 410
- Грот* Николай Яковлевич (1852—1899), русский философ, редактор журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889) — 413
- Гуардини* Романо (1885—1968), католический теолог — 201, 220—222, 413
- Гудде* Иоганн (1633—1704), нидерландский политический деятель, бургомистр Амстердама, математик и оптик — 263
- Гурвич* Георгий Давидович (Жорж) (1894—1965), французский философ и социолог, родился в России — 255, 276
- Гуссерль* Эдмунд (1859—1938), немецкий философ, основатель феноменологии — 256, 398
- Гюго* Виктор Мари (1802—1885), французский писатель — 38, 39, 66, 108, 128, 240, 411

- Данила Филиппович*, крестьянин-хлыстовец — 145
- Данилевский Николай Яковлевич* (1822—1885), русский философ, публицист, идеолог панславизма — 62, 237, 238, 411
- Данилов Фома* (ум. 1875), унтер-офицер, участник военных действий в Средней Азии — 207
- Дарвин Чарлз Роберт* (1809—1882), английский естествоиспытатель, создатель теории эволюции живых существ — 98
- Демерт Николай Александрович* (1835—1876), русский публицист, сотрудник журнала «Отечественные записки» — 73
- Демокрит* (ок. 470/460 — ок. 370 до н. э.), древнегреческий философ, один из создателей атомистики — 268, 276, 335, 336
- Джемс Уильям* (1842—1910), американский философ и психолог, один из основателей прагматизма — 142, 318, 353, 413
- Дзержинский Феликс Эдмундович* (1877—1926), деятель коммунистической партии и Советского государства — 212
- Дидерихс Э.*, издатель сочинений Сузо — 266
- Диешка Йозеф* (р. 1913), словацкий философ, последователь Лосского, перевел на словацкий язык его книгу «Условия абсолютного добра» — 391
- Дизраэли Бенджамин*, граф Биконсфилд (1804—1881), английский политический деятель, премьер-министр (1868, 1874—1880) — 235
- Диккенс Чарлз* (1812—1870), английский писатель — 239, 411
- Дионисий Ареопагит* (вернее, Псевдо-Дионисий Ареопагит) (V — нач. VI в.), христианский мыслитель — 263, 273
- Дмитрий Ростовский* (Даниил Саввич Туптало) (1651—1709), религиозный писатель, проповедник, церковный деятель, митрополит Ростовский (с 1702) — 45, 66
- Добролюбов Николай Александрович* (1836—1861), русский литературный критик и публицист — 232
- Долинин* (наст. фам. Искоз) Аркадий Семенович (1880—1968), русский литературовед, исследователь творчества Достоевского — 24, 27, 31, 41, 50, 53, 56, 63, 65, 74, 79—81, 114, 134, 135, 207, 241, 281, 299
- Дорнер Исаак Август* (1809—1884), немецкий протестантский теолог — 383, 417
- Дороватовская-Любимова В. С.*, автор статей о Достоевском — 53
- Достоевская* (урожд. Сниткина) Анна Григорьевна (1846—1918), вторая жена Достоевского, мемуаристка — 12—17, 27—34, 36, 40, 41, 50, 56—58, 64, 66, 77, 410—412
- Достоевская* (в замужестве Карепина) Варвара Михайловна (1822—1893), сестра Достоевского — 36
- Достоевская* (в замужестве Иванова) Вера Михайловна (1829—1896), сестра Достоевского — 90
- Достоевская Любовь Федоровна* (1869—1926), дочь Достоевского, автор книги об отце — 17, 23, 30, 37, 40, 57, 81, 411
- Достоевская* (урожд. Констант, в первом браке Исаева) Мария Дмитриевна (1828—1864), первая жена Достоевского — 16, 23—26, 49, 94, 96, 178
- Достоевская* (урожд. Нечаева) Мария Федоровна (1800—1837), мать Достоевского — 35, 82
- Достоевская Софья Федоровна* (1868), дочь Достоевского, умершая в возрасте ок. 3 месяцев — 16, 28, 29, 57
- Достоевский Алексей Федорович* (1875—1878), сын Достоевского — 57, 66
- Достоевский Андрей Андреевич* (1863—1933), племянник Достоевского, статистик, географ — 410
- Достоевский Андрей Михайлович* (?), дед Достоевского, священник, протоиерей — 82
- Достоевский Андрей Михайлович* (1825—1897), младший брат Достоевского, инженер, мемуарист — 11, 35—37, 410
- Достоевский Михаил Андреевич* (1788—1839), отец Достоевского, медик — 34—36, 82
- Достоевский Михаил Михайлович* (1820—1864), старший брат Достоевского, писатель, критик, переводчик, журналист — 11—13, 15, 17, 18, 21, 27, 35, 36, 38, 39, 45—47, 49, 55, 182, 410
- Достоевский Стефан*, предок Достоевского, принявший православие — 57
- Достоевский Федор Михайлович* (1821—1881), русский писатель и мыслитель — 6—86, 88—90, 92—94, 96—99, 101—104, 106, 108—131, 133—135, 137—143, 145, 147, 150, 153, 155, 157—160, 163—165, 167, 169—173, 175, 177, 178, 180—183, 185, 187—191, 193, 194, 196, 198, 201—217, 220—227, 229—248, 281, 282, 299, 300, 317, 355, 357, 358, 360, 367, 369, 370, 375, 377, 379, 410—415, 417
- Достоевский Федор Федорович* (1871—1921), сын Достоевского, специалист по коневодству и коннозаводству — 57, 59
- Дриш Ганс* (1867—1941), немецкий биолог и философ, представитель витализма — 273
- Дунс Скот Иоанн* (ок. 1266—1308), средневековый теолог и философ, представитель схоластики — 339, 383
- Дуров Сергей Федорович* (1816—1869), русский поэт, переводчик, петрашевец — 44—46

- Дюбарри Жанна Беку* (1743—1793), графиня, фаворитка французского короля Людовика XV, казнена во время революции — 174, 175, 210
- Ева*, в Библии жена Адама, праматерь рода человеческого — 388
- Екатерина Медичи* (1519—1589), французская королева (с 1547), жена Генриха II — 25
- Елена Фроловна* — см. Алена Фроловна
- Занд Жорж* — см. Санд Жорж
- Засулич Вера Ивановна* (1849—1919), участница российского революционного движения, в 1878 г. совершила покушение на петербургского градоначальника Ф. Ф. Трепова — 75
- Зеньковский Василий Васильевич* (1881—1962), русский философ, богослов, историк русской философии — 171, 212, 399, 402, 405, 406, 409, 416, 417
- Ибсен Генрик* (1828—1906), норвежский драматург — 303
- Иван III* (1440—1505), великий князь Московский (с 1462) — 62
- Иванов Всеволод Вячеславович* (1895—1963), русский писатель — 244
- Иванов Вячеслав Иванович* (1866—1949), русский поэт, теоретик символизма — 7—9, 139, 413
- Иванов И. И.* (ум. 1871), слушатель Петровской земледельческой академии, член общества «Народная расправа», убит С. Г. Нечаевым и его соучастниками — 51, 63
- Иванова Елена Павловна* (ум. 1882), родственница по мужу сестры Достоевского В. М. Ивановой — 15
- Иванова* (урожд. Анненкова) *Ольга Ивановна* (1830—1891), дочь декабриста И. А. Анненкова — 47
- Иванова* (в замужестве Хмырова) *Софья Александровна* (1846—1907), племянница Достоевского — 60, 61, 101, 185
- Иванчина-Писарева Мария Сергеевна*, приятельница племянников Достоевского Ивановых — 14, 15
- Иисус Христос*, в христианстве основоположник вероучения, богочеловек, мессия — 19, 37, 39—43, 45, 48, 49, 52, 55, 58, 61, 62, 64, 65, 68—71, 78, 79, 89, 92—101, 104, 105, 107, 114, 116—118, 123—126, 129, 132, 139, 140, 145, 154, 157, 158, 160, 185, 189, 193, 194, 199, 205, 206, 208—215, 217, 220—222, 224, 225, 227, 232, 233, 242, 244, 247, 248, 318—320, 326, 328, 329, 347, 360, 373—375, 377, 382—386, 388, 412
- Ильин Иван Александрович* (1883—1954), русский философ — 128, 376, 417
- Иоаким*, по христианскому преданию отец Богоматери Марии — 105
- Иоанн*, в христианстве апостол, евангелист — 61, 316, 320
- Иоанн* (Дмитрий Алексеевич Шаховской) (1902—1989), православный деятель, поэт, в 30-е — нач. 40-х гг. архимандрит, благочинный русских приходов Германии, затем епископ и архиепископ Сан-Францисский — 328
- Иоанн Дамаскин* (ок. 675— до 753), византийский богослов, философ и поэт — 384
- Иоанн Златоуст* (344/354—407), византийский церковный деятель, проповедник, епископ Константинопольский — 116
- Иоанн Креститель*, в христианстве предшественник Иисуса Христа — 58
- Иов*, библейский праведник — 37
- Иртыщевич* (Иртыц, Ртыщевич) *Данило Иванович* (кон. XV — нач. XVI в.), боярин, предок Достоевских — 82
- Исаак Сирий* (Исаак Сириянин) (VII в.), христианский теолог и писатель, епископ Ниневийский — 374
- Исаев Александр Иванович* (ум. 1855), чиновник, первый муж М. Д. Достоевской — 23
- Исаев Павел Александрович* (1848—1900), пасынок Достоевского, банковский служащий — 13
- Исаия* (2-я пол. VIII в. до н. э.), библейский пророк — 372
- Кавелин Константин Дмитриевич* (1818—1885), русский историк, общественный деятель и публицист — 93, 231
- Кавос Михаил Альбертович* (ум. 1897), брат академика архитектуры Ц. А. Кавоса — 73
- Каин*, в Библии сын Адама и Евы, убивший своего брата Авеля — 378
- Кант Иммануил* (1724—1804), немецкий философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии — 8, 336, 377, 391, 392, 395—398, 405, 407
- Карамзин Николай Михайлович* (1766—1826), русский историк и писатель — 35, 37, 50, 60, 223
- Карепин Петр Андреевич* (1796—1850), муж сестры Достоевского Варвары Михайловны и опекун ее племянников — 39
- Карпенгер Эдвард* (1844—1929), английский писатель — 113, 412
- Карр Эдвард Хэллет* (1892—1982), английский историк — 120, 178, 413
- Карраччи Аннибале* (1560—1609), итальянский живописец, представитель болонской школы — 64

- Карсавин* Лев Платонович (1882—1952), русский философ и историк — 212, 228
- Катков* Михаил Никифорович (1818—1887), русский публицист, издатель журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости» — 54—56, 79, 80
- Киреевский* Иван Васильевич (1806—1856), русский философ, литературный критик и публицист, один из идеологов славянофильства — 65, 233, 303, 398, 411
- Кобылинский* (псевдоним Эллис) Лев Львович (1879—1947), русский поэт, переводчик, литературовед, критик — 212
- Ковалевская* (урожд. Корвин-Круковская) Софья Васильевна (1850—1891), русский математик, мемуаристка — 49, 84
- Коген* Герман (1842—1918), немецкий философ-неокантианец — 397
- Козлов* Алексей Александрович (1831—1901), русский философ-персоналист, сторонник панпсихизма — 92, 100, 284, 285, 396, 401
- Конт* Огюст (1798—1857), французский философ и социолог-позитивист — 105
- Конишина* Е. Н., исследователь-текстолог — 125
- Корвин-Круковская* (в замужестве Жаклар) Анна Васильевна (1843—1887), русская революционерка, писательница, сестра С. В. Ковалевской — 14, 49
- Корнель* Пьер (1606—1684), французский драматург — 17, 38, 411
- Короленко* Владимир Галактионович (1853—1921), русский писатель, публицист и общественный деятель — 227
- Краевский* Андрей Александрович (1810—1889), русский издатель и журналист, издавал журнал «Отечественные записки» — 21, 43
- Крамской* Иван Николаевич (1837—1887), русский живописец — 34
- Крейбиг* Йозеф Клеменс (1863—1917), австрийский философ и психолог, автор работ по теории ценностей — 251, 314
- Лапшин* Иван Иванович (1870—1952), русский философ — 128, 129, 221, 232, 397
- Лев XIII* (Джоаккино Печчи) (1810—1903), папа римский (с 1878) — 216
- Левицкий* Сергей Александрович (1910—1985), русский философ, историк философии, последователь Лосского — 9, 409, 410
- Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ, математик, физик, языковед — 100, 178, 263—265, 276, 284, 285, 336, 340, 387, 392, 401, 403, 407, 417
- Ленин* (наст. фам. Ульянов) Владимир Ильич (1870—1924), основатель коммунистической партии и Советского государства — 125, 212
- Леонтьев* Константин Николаевич (1831—1891), русский философ, культуролог, публицист и литературный критик — 106, 212, 213, 414
- Лермонтов* Михаил Юрьевич (1814—1841), русский поэт — 148, 226, 300, 412
- Лесков* Николай Семенович (1831—1895), русский писатель — 38, 135
- Лессинг* Готхольд Эфраим (1729—1781), немецкий драматург, теоретик искусства, литературный критик — 416
- Литтс* Теодор (1851—1914), немецкий философ, психолог, эстетик — 397
- Лихачев* Дмитрий Сергеевич (р. 1906), русский литературовед и общественный деятель — 412
- Л-и* — см. Луний М. С.
- Лойола* Игнатий (ок. 1491—1556), основатель ордена иезуитов — 296
- Лопатин* Лев Михайлович (1855—1920), русский философ и психолог, сторонник персонализма и спиритуализма — 100, 284, 396
- Лоренси* (XIX в.), французский католический публицист — 209
- Лорис-Меликов* Михаил Тариелович (1825—1888), русский государственный деятель, министр внутренних дел (1880—1881) — 74
- Лоррен* (наст. фам. Желле) Клод (1600—1682), французский живописец и график — 151, 160
- Лосский* Андрей Николаевич (Эндрю) (р. 1917), американский историк, младший сын Лосского — 390
- Лосский* Владимир Николаевич (1903—1958), русский богослов, автор ряда трудов о православном вероучении, старший сын Лосского — 385
- Лосский* Николай Онуфриевич (1870—1965) — 6—10, 390—417
- Лотце* Рудольф Герман (1817—1881), немецкий философ, врач, естествоиспытатель — 284, 401
- Луний* Михаил Сергеевич (1787/1788—1845), декабрист, подполковник, осужден на каторжные работы — 147, 148
- Лэдд* Джордж Трамбуэлл (1842—1921), американский философ-персоналист — 284
- Любимов* Николай Алексеевич (1830—1897), русский педагог, публицист, редактор и сотрудник журнала «Русский вестник» — 119
- Лютославский* Винсент (Винцент) (1863—1954), польский философ, сторонник спиритуализма и мессианских представлений — 387
- Майков* Аполлон Николаевич (1821—1897), русский поэт, близкий друг Достоевского — 15, 16, 31, 56, 59—64, 66—68.



- 70, 73, 77, 78, 80, 126, 141, 211, 216, 231, 235, 411
- Майков* Валериан Николаевич (1823—1847), русский литературный критик и публицист — 40
- Майков* Николай Аполлонович (1794—1873), русский живописец, отец А. и В. Майковых — 15
- Майкова* (урожд. Гусятникова) Евгения Петровна (1803—1880), русская писательница, жена Н. А. Майкова — 15
- Мак-Магон* Патрис (1808—1893), французский политический и военный деятель, маршал, президент (1873—1879) — 215
- Максим Исповедник* (ок. 580—662), византийский богослов — 273, 384
- Марей* (Марк), крестьянин в имени Достоевских — 224, 225
- Мария*, в христианстве мать Иисуса Христа — 104—106
- Мария Николаевна*, великая княгиня (1819—1876), президент Академии художеств, дочь Николая I — 44
- Маркс* Карл (1818—1883), немецкий мыслитель, основоположник марксистской коммунистической теории — 214
- Маршалл* Джон С., профессор философии из штата Мичиган, интересовавшийся взглядами Лосского, способствовал изданию на английском языке его книги «Ценность и бытие» — 414
- Масарик* Томаш (1850—1937), чешский философ, политический деятель, президент Чехословакии (1918—1935) — 165
- Матфей*, в христианстве апостол, евангелист — 58
- Мах* Эрнст (1838—1916), австрийский физик и философ, один из основателей махизма (эмпириокритицизма) — 254
- Мейнонг* Алексиус фон (1853—1920), австрийский философ-неореалист и психолог — 251—253, 259, 260, 261, 313
- Менделеев* Дмитрий Иванович (1834—1907), русский химик, педагог и общественный деятель — 75
- Мережковский* Дмитрий Сергеевич (1866—1941), русский писатель, публицист, литературовед — 7, 201, 211, 371, 413
- Мерсье* Дезире (1851—1926), бельгийский католический деятель, кардинал (с 1907), философ-неотомист — 387
- Меттерних* Клеменс (1773—1859), австрийский политический деятель, канцлер (1821—1848) — 235
- Мещерский* Владимир Петрович (1839—1914), русский писатель и публицист, издатель газеты-журнала «Гражданин» (с 1872), внук Н. М. Карамзина — 74, 76, 411
- Микеланджело Буонарроти* (1475—1564), итальянский скульптор, живописец, архитектор и поэт — 322
- Миллер* Орест Федорович (1833—1889), русский историк литературы, фольклорист, публицист — 12, 27, 35, 37, 40, 43—45, 52, 73, 74
- Милль* Джон Стюарт (1806—1873), английский философ-позитивист, экономист и общественный деятель — 98, 177, 256, 414
- Милюков* Александр Петрович (1817—1897), русский писатель, историк литературы, педагог — 34, 66
- Минь* Жак Поль (1800—1875), французский теолог, издатель творений отцов церкви и другой религиозной литературы — 383, 417
- Млодецкий* Ипполит Осипович (1855—1880), народоволец, совершивший покушение на М. Т. Лорис-Меликова — 74
- Монтегю* Уильям Пепперелл (1873—1953), американский философ-неореалист — 397
- Мур* Джордж Эдуард (1873—1958), английский философ-неореалист — 258, 262, 415
- Муравьева* (урожд. Бракман) Жозефина Адамовна, жена декабриста А. М. Муравьева — 47
- Мюнстерберг* Гуго (1863—1916), немецко-американский психолог и философ-неокантианец — 258, 259, 307, 311, 414
- Наполеон I* (1769—1821), французский император (1804—1814, март — июнь 1815) из династии Бонапартов — 169
- Наторп* Пауль (1854—1924), немецкий философ-неокантианец — 397
- Некрасов* Николай Алексеевич (1821—1877/1878), русский поэт, публицист, журналист-издатель — 21, 43, 77, 182
- Нерон* (37—68), римский император (с 54) из династии Юлиев-Клавдиев — 149, 153, 362
- Нечаев* Сергей Геннадиевич (1847—1882), русский революционер, сторонник самых крайних методов, организатор тайного общества «Народная расправа» — 51, 63, 72
- Никанор* (Александр Иванович Бровкович) (1827—1890), религиозный писатель, епископ Уфимский и Мензелинский, архиепископ Херсонский и Одесский — 396
- Никодим Святогорец* (в миру Николай) (1749—1808), монах, религиозный писатель — 365
- Николаев* Петр Петрович (1873—1928), русский религиозный философ — 276, 415

- Николай I* (1796—1855), российский император (с 1825) — 22, 72, 73, 236
- Николай Кузанский* (Николай Кребс) (1401—1464), теолог, философ, ученый, церковно-политический деятель эпохи раннего Возрождения — 393
- Ницше* Фридрих (1844—1900), немецкий философ, один из основателей философии жизни — 55, 138, 172, 395, 411
- Оболенский* Леонид Егорович (1845—1906), русский публицист, критик, журналист — 79, 80
- Огарев* Николай Платонович (1813—1877), русский поэт, публицист и общественный деятель — 58, 223, 411
- Одоевский* Владимир Федорович (1803/1804—1869), русский писатель, философ, литературный и музыкальный критик — 21, 233
- Ольденбургский* Петр Георгиевич, принц (1812—1881), сенатор, член Государственного совета, попечитель воспитательных и образовательных учреждений — 412
- Опочинин* Евгений Николаевич (1858—1918), русский писатель — 65, 68
- Ориген* (ок. 185—253/254), христианский теолог, философ и филолог — 276, 386, 387, 405
- Осинов* Николай Евграфович (1877—1934), русский психиатр, автор работ по психологии литературного творчества — 9, 129, 181, 202
- Островский* Александр Николаевич (1823—1886), русский драматург — 135
- Отто* Рудольф (1860—1937), немецкий философ и историк религии — 84, 320, 412
- Павел*, в христианстве апостол — 90, 319, 320, 379
- Павел I* (1754—1801), российский император (с 1796) — 303
- Павел Прусский* (1821—1885), русский религиозный писатель, возглавлял раскольный монастырь в Пруссии, затем присоединился к православию — 63
- Панаев* Иван Иванович (1812—1862), русский писатель и журналист — 15, 21
- Панаева* (урожд. Брянская, во втором браке Головачева) Авдотья Яковлевна (1819/1820—1893), русская писательница, мемуаристка — 15, 22
- Парфений* (Петр Агеев) (1807—1878), инок, религиозный писатель — 63, 66
- Паскаль* Блез (1623—1662), французский математик, физик, философ и писатель — 38, 395
- Паульсен* Фридрих (1846—1908), немецкий философ, сторонник волюнтаризма — 258, 414
- Перри* Ральф Бартон (1876—1957), американский философ-неореалист — 397
- Петерсон* Николай Павлович (1844—1919), последователь учения Н. Ф. Федорова — 101, 412
- Петр*, в христианстве апостол — 80, 214
- Петр I Великий* (1672—1725), русский царь (с 1682, правил с 1689), первый российский император (с 1721) — 302, 303
- Петрашевский* (Буташевич-Петрашевский) Михаил Васильевич (1821—1866), русский революционер, сторонник социалистического учения — 43, 44, 51, 111, 241
- Пий IX* (Джованни Мария Мاستаи Ферретти) (1792—1878), папа римский (с 1846) — 209
- Писарев* Дмитрий Иванович (1840—1868), русский публицист и литературный критик, главный сотрудник журнала «Русское слово» — 232
- Писарева* Надежда (1851—1876), петербургская акушерка, покончившая самоубийством из-за социальной несправедливости — 124
- Платон* (428/427—348/347 до н. э.), древнегреческий философ — 94, 258, 266, 392, 395
- Плетнев* Ростислав Владимирович (р. 1903), русский литературовед и критик — 63, 66, 115, 134, 135
- Плотин* (ок. 204/205—269/270), греческий философ-неоплатоник — 94, 322, 392
- Победоносцев* Константин Петрович (1827—1907), русский государственный деятель, юрист, обер-прокурор Синода (1880—1905) — 13, 66, 73, 119, 120, 212, 414
- Покровский* (псевдоним Медынский) Григорий Александрович (1899—1984), русский писатель и публицист — 73, 202
- Полонский* Яков Петрович (1819—1898), русский поэт — 140, 413
- Порецкий* Александр Устинович (1818—1879), русский писатель, журналист, редактор журнала «Эпоха» — 45
- Пушкин* Александр Сергеевич (1799—1837), русский поэт — 19, 22, 28, 39, 78, 140, 226, 233, 239, 246, 322
- Разин* Степан Тимофеевич (ок. 1630—1671), донской казак, предводитель крестьянской войны 1670—1671 гг. — 145
- Расин* Жан (1639—1699), французский драматург, поэт — 17, 38
- Рассел* Бертран (1872—1970), английский философ, логик, математик и общественный деятель — 402
- Рафаэль Санти* (1483—1520), итальянский живописец и архитектор эпохи Высокого Возрождения — 64, 138, 301

- Редклиф* (Радклиф) Анна (1764—1823), английская писательница — 11, 35
- Ремке* Йоханнес (1848—1930), немецкий философ, представитель имманентной философии — 253, 260
- Ренувье* Шарль (1815—1903), французский философ-неокритицист (близок к неокантианству) — 276, 284, 285
- Ризенкампф* Александр Егорович (1821—1895), врач, знакомый Достоевского — 12, 27
- Риккерт* Генрих (1863—1936), немецкий философ-неокантианец — 259, 276, 311, 397
- Римский-Корсаков* Николай Андреевич (1844—1908), русский композитор, дирижер, музыкальный общественный деятель — 229
- Ришар* (XIX в.), убийца — 122
- Робеспьер* Максимилиен (1758—1794), один из руководителей якобинцев в период французской революции — 212
- Розанов* Василий Васильевич (1856—1919), русский писатель, философ и публицист — 7, 25
- Ройс* Джосая (1855—1916), американский философ, оказал влияние на персонализм и неопрагматизм — 284
- Руссо* Жан Жак (1712—1778), французский писатель и философ — 32, 121, 370
- Рюриковичи*, династия русских князей и царей, считавшихся потомками Рюрика — 82
- Сакулин* Павел Никитич (1868—1930), русский литературовед — 60, 130
- Салтыков* (Салтыков-Щедрин) Михаил Евграфович (1826—1889), русский писатель-сатирик и публицист — 80
- Сальвадор*, испанский студент-медик, знакомый А. П. Суловой — 24
- Санд* Жорж (наст. имя и фам. Аврора Дюпен, по мужу Дюдеван) (1804—1876), французская писательница — 71, 72, 78, 111, 239, 244
- Сведенборг* Эмануэль (1688—1772), шведский ученый и теософ-мистик — 363
- Святополк-Мирский* Дмитрий Петрович (1890—1939), русский литературовед и литературный критик — 413
- Серафим Саровский* (Прохор Сидорович Мошин) (1759/1760—1833), православный подвижник — 107
- Сервантес* Сааведра Мигель де (1547—1616), испанский писатель — 185
- Сергий* (Иван Николаевич Страгородский) (1867—1944), митрополит Московский и Коломенский (с 1934), патриарх (с 1943) — 417
- Сергий Радонежский* (1314/1321—1392), основатель и игумен Троице-Сергиевой лавры — 107, 227, 272
- Сильвестр* (Стефан Васильевич Малеванский) (1827/1828—1908), религиозный писатель, епископ Каневский — 388, 417
- Скотт* Вальтер (1771—1832), английский писатель — 11, 239
- Смирнова* Софья Ивановна (1852—1920), русская писательница — 31
- Сниткина* — см. Достоевская А. Г.
- Сократ* (ок. 470—399 до н. э.), древнегреческий философ — 230
- Соллогуб* Владимир Александрович (1813—1882), русский писатель — 21
- Соловьев* Владимир Сергеевич (1853—1900), русский философ, поэт, публицист — 6, 7, 66, 84, 92, 101, 105, 112, 127, 141, 172, 211, 243, 246, 258, 274, 276, 336, 379, 393, 396, 398, 401, 403—405, 409, 412, 414, 417
- Соловьев* Всеволод Сергеевич (1849—1903), русский писатель и критик, брат Вл. С. Соловьева — 411
- София Ивановна* — см. Смирнова С. И.
- Софья Палеолог* (Зоя Палеолог) (ум. 1503), племянница византийского императора Константина XI, жена великого князя Московского Ивана III (с 1472) — 62
- Спасович* Владимир Данилович (1829—1906), русский юрист, автор ряда трудов по правоведению — 80
- Спекторский* Евгений Васильевич (1875—1951), русский историк, философ, правовед — 235
- Спенсер* Герберт (1820—1903), английский философ и социолог-позитивист — 257, 258
- Спешнев* Николай Александрович (1821—1882), петрашевец, был приговорен к каторжным работам — 43
- Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677), нидерландский философ-пантеист — 255, 263
- Сталин* (наст. фам. Джугашвили) Иосиф Виссарионович (1879—1953), советский политический и государственный деятель — 417
- Стасюлевич* Михаил Матвеевич (1826—1911), русский историк, журналист, общественный деятель, редактор-издатель журнала «Вестник Европы» — 80
- Стоюнина* Мария Николаевна (1846—1940), деятельница народного образования, мать жены Лосского — 31
- Страхов* Николай Николаевич (1828—1896), русский философ, публицист, литературный критик — 13, 17, 31—35, 52, 54, 59, 62, 66, 76—78, 90, 126, 205, 232, 410, 412
- Суворин* Алексей Сергеевич (1834—1912), русский журналист и издатель — 74, 75, 79

- Сузо* Генрих (ок. 1295—1366), немецкий мистик, монах-доминиканец — 266
- Сузуки* Дайсецу, японский исследователь буддизма — 312
- Суслова* Аполлинария Прокофьевна (1839—1918), близкий друг Достоевского, в котором она вызвала сильное чувство, писательница — 14, 15, 24—28, 54
- Сушкова* (в замужестве Хвостова) Екатерина Александровна (1812—1868), знакомая М. Ю. Лермонтова, мемуаристка — 300
- Талейран* Шарль Морис (1754—1838), французский дипломат, неоднократно министр иностранных дел — 175
- Тейхмюллер* Густав (1832—1888), немецкий философ-персоналист — 284, 285
- Теккерей* Уильям Мейкпис (1811—1863), английский писатель — 128
- Тесленко* Николай Васильевич (1870—1942), русский юрист, криминалист, присяжный поверенный, видный деятель партии кадетов — 10, 410
- Тимофеева* Варвара Васильевна (псевдоним О. Починковская) (1850—1931), русская писательница и переводчица — 33, 45, 69, 73, 76, 77, 101, 120
- Тихомиров* Лев Александрович (1852—1923), сначала революционный народник, затем монархист, публицист — 165
- Тихон Задонский* (Тимофей Савельевич Соколов, по другой версии Кириллов) (1724—1783), религиозный писатель, епископ Воронежский и Елецкий, с 1769 г. удалился в Задонский монастырь — 63, 66, 108, 115, 126, 134, 135, 207, 227
- Тициан* (Тициано Вечеллио) (ок. 1476/1477 или 1489/1490 — 1576), итальянский живописец, глава венецианской школы — 64
- Толстой* Алексей Константинович (1817—1875), русский писатель — 64, 142
- Толстой* Лев Николаевич (1828—1910), русский писатель и мыслитель — 32, 33, 135, 145, 201, 212, 226, 239, 300, 304, 305, 328, 386, 410, 412, 413, 415
- Траншель* А. И., владелец типографии в Петербурге — 69
- Трепов* Федор Федорович (1812—1889), петербургский градоначальник (1873—1878) — 75
- Трубецкой* Евгений Николаевич (1863—1920), русский философ и правовед — 211
- Трубецкой* Сергей Николаевич (1862—1905), русский философ, публицист и общественный деятель, брат Е. Н. Трубецкого — 131, 211, 413
- Тургенев* Иван Сергеевич (1818—1883), русский писатель — 15, 21, 22, 43, 59, 60, 80, 127, 128, 135
- Уоллес* Дональд Макензи (1841—1919), английский писатель, публицист, автор книги «Россия» (1877, 2-е и 3-е изд.—1905, 1912) — 73
- Федоров* Николай Федорович (1828—1903), русский мыслитель-утопист, представитель русского космизма — 101, 272, 415
- Федосья*, прислуга в доме Достоевского — 12
- Феодосий Печерский* (1030-е гг.—1074), древнерусский писатель, игумен Киево-Печерского монастыря — 227
- Фехнер* Густав Теодор (1801—1887), немецкий физик, психолог, философ, писатель — 284
- Филарет* (Василий Михайлович Дроздов) (1782—1867), русский церковный деятель, богослов, митрополит Московский (с 1826) — 215
- Филиппов* Третий Иванович (1825—1899), русский государственный и общественный деятель, публицист, знаток истории церкви — 13
- Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель — 300
- Фишер* Куно (1824—1907), немецкий историк философии — 300
- Флоренский* Павел Александрович (1882—1937), русский философ, ученый, инженер — 83, 104, 105, 130, 211, 266, 271, 404—406, 412
- Фолькельт* Йоханнес Иммануил (1848—1930), немецкий философ и эстетик — 397
- Фома Аквинский* (1225/1226—1274), средневековый философ и теолог, систематизатор схоластики — 263, 273, 323
- Фонвизина* Наталия Дмитриевна (1805—1869), жена декабриста М. А. Фонвизина, а затем И. И. Пущина — 47, 48, 50, 67
- Франк* Семен Людвигович (1877—1950), русский философ — 212, 243, 270, 278, 391, 393, 395, 400, 404—406, 409, 414, 415, 417
- Франциск Ассизский* (1181/1182—1226), итальянский проповедник и автор религиозных поэтических сочинений, основал орден францисканцев — 107
- Фрейд* Зигмунд (1856—1939), австрийский психиатр и психолог, основатель психоанализа — 23, 27, 179
- Фурье* Шарль (1772—1837), французский мыслитель, выдвинувший идею социалистического переустройства общества — 18, 71, 244
- Хаусон* Джордж Холмс (1834—1916), американский философ-персоналист — 284

- Хиршбергер* Йоханнес (1900—1975), немецкий историк философии — 391
- Холт* Эдвин Биссел (1873—1946), американский психолог, философ-неореалист — 397
- Хомяков* Алексей Степанович (1804—1860), русский философ, писатель, поэт, публицист, один из идеологов славянофильства — 65, 69, 86, 97, 209, 233, 239
- Червинский*, журналист, сотрудник газеты «Неделя» — 80
- Черни* Вацлав, чешский историк и литературовед — 158
- Чернышевский* Николай Гаврилович (1828—1889), русский ученый, писатель, литературный критик и общественный деятель — 53, 73, 120, 123, 232
- Чижевский* Дмитрий Иванович (1894/1895—1977), русский публицист и литературный критик — 173, 282
- Чихачев* Михаил Васильевич (ум. 1873), выпускник Инженерного училища, затем (с 30-х гг.) монах в Сергиевской пустыни под Петербургом — 38
- Чичерин* Борис Николаевич (1828—1904), русский правовед, историк, философ — 414
- Чуковский* Корней Иванович (наст. имя и фам. Николай Васильевич Корнейчуков) (1882—1969), русский писатель и литературовед — 22
- Чулков* Георгий Иванович (1879—1939), русский писатель, публицист, литературовед — 79
- Шаляпин* Федор Иванович (1873—1938), русский певец — 285
- Шамбор* Анри Шарль Фердинанд Мари Дьёдонне д'Артуа, граф, герцог Бордоский (1820—1883), претендент на французский престол, последний представитель старшей ветви Бурбонов — 139
- Шапошников* П. Г., петрашевец — 45
- Шатобриан* Франсуа Рене де (1768—1848), французский писатель — 10, 38, 410
- Шевырев* Степан Петрович (1806—1864), русский литературный критик, историк литературы, поэт — 233
- Шекспир* Уильям (1564—1616), английский драматург и поэт — 39, 45, 121, 138, 239, 370
- Шелер* Макс (1874—1928), немецкий философ, один из основателей теории ценностей и философской антропологии — 186, 254, 255, 257, 259, 260, 262, 263, 285, 286, 299, 306—309, 311, 314, 398, 413, 414
- Шеллинг* Фридрих Вильгельм (1775—1854), немецкий философ, представитель немецкой классической философии — 300, 336, 401, 404
- Шестов* Лев (псевдоним Льва Исааковича Шварцмана) (1866—1938), русский философ-экзистенциалист и литератор — 7, 8, 55, 120, 411
- Шидловский* Иван Николаевич (1816—1872), друг юности Достоевского, поэт, до 1839 г. на службе в Министерстве финансов — 12, 38
- Шиллер* Иоганн Фридрих (1759—1805), немецкий поэт, драматург и теоретик искусства — 17, 38, 39, 121, 132, 134, 239, 370
- Шиллер* Фердинанд Каннинг Скотт (1864—1937), английский философ, представитель прагматизма — 284
- Шопенгауэр* Артур (1788—1860), немецкий философ, представитель волюнтаризма — 172, 301, 395, 415
- Штакеншнейдер* Елена Андреевна (1836—1897), хозяйка литературного салона, дочь архитектора А. И. Штакеншнейдера — 33
- Штерн* Вильям (1871—1938), немецкий психолог и философ, представитель «критического персонализма» — 130, 256, 261, 267, 284, 285, 292, 293, 295, 307, 413, 415
- Штраус* Давид Фридрих (1808—1874), немецкий теолог и философ-младогегельянец — 98
- Штумпф* Карл (1848—1936), немецкий философ и психолог — 254, 414
- Шуберт* Александра Ивановна (1827—1909), комедийная и водсвильная актриса, жена С. Д. Яновского — 169
- Шубинский* Сергей Николаевич (1834—1913), русский журналист, историк, редактор журнала «Исторический вестник» — 75, 81
- Шуппе* Вильгельм (1836—1913), немецкий философ, представитель имманентной философии — 397—399
- Щеголев* Павел Елисеевич (1877—1931), русский литературовед, историк — 43
- Щербаков* И. И., сторонник религиозной точки зрения на соотношение веры и научного знания — 372
- Эккард* Арнольд, профессор теологии и математики из Рингельнского университета (близ Ганновера), с которым переписывался Лейбниц — 263, 264
- Эренфельс* Кристиан (Христиан) фон (1859—1932), австрийский философ и психолог, автор работ по проблемам теории ценностей — 251, 253, 259, 313
- Эриугена* (Иоанн Скот Эриугена) (ок. 810 — ок. 877), средневековый философ-неоплатоник, близок к пантеизму — 263, 274, 276, 305, 384

*Юзов* (Каблиц) Иосиф Иванович (1848—1893) народник, публицист, сотрудничал в газете «Неделя» — 80

*Юнге* (урожд. Толстая) Екатерина Федоровна (1843—1913), дочь вице-президента Академии художеств Ф. П. Толстого, художница — 69

*Юрьев* Сергей Андреевич (1821—1888), русский литературно-театральный деятель, критик, переводчик, редактор-издатель, журналов «Беседа» и «Русская мысль» — 80, 81

*Юстиниан I* (482/483—565), византийский император (с 527) — 386

*Яковенко* Борис Валентинович (1884—1949), русский философ и историк русской

философии — 233, 397, 398, 405, 406, 414

*Яновский* Степан Дмитриевич (1815—1897), врач, знакомый Достоевского — 12, 15, 21—23, 36, 40—44, 50, 51, 56, 127, 210

*Яльшев* Иоанн (Иван) Леонтьевич (1826—1910), священник русской церкви в Висбадене, ректор Петербургской духовной академии (1866—1883) — 56

*Ярославич* Иван Васильевич (XV в.), пинский князь — 82

*Ярославич* Федор Иванович (кон. XV — нач. XVI в.), пинский князь — 82

*Ястржембский* Иван-Фердинанд Львович (1814—1880-е гг.), петрашевец, был приговорен к каторжным работам — 12, 46

Составитель *В. М. Перонов*

# СОДЕРЖАНИЕ

## ДОСТОЕВСКИЙ И ЕГО ХРИСТИАНСКОЕ МИРОПОНИМАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ . . . . .	6
ОТ АВТОРА . . . . .	10

### Часть I

#### ЛИЧНОСТЬ ДОСТОЕВСКОГО

Глава I. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА ДОСТОЕВСКОГО	11
Глава II. РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ДОСТОЕВСКОГО . . . . .	34
Глава III. «ПЕРЕРОЖДЕНИЕ УБЕЖДЕНИЙ» . . . . .	70

### Часть II

#### МИРОПОНИМАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО

Глава I. АБСОЛЮТНОЕ СОВЕРШЕНСТВО . . . . .	83
1. Бог . . . . .	—
2. Иисус Христос . . . . .	93
3. Царство Божие. Бессмертие . . . . .	99
4. Богородица . . . . .	104
5. Святые . . . . .	107
Глава II. ТЕОДИЦЕЯ ДОСТОЕВСКОГО . . . . .	109
1. Мировое зло . . . . .	—
2. Теодицея . . . . .	110
Глава III. АБСОЛЮТНЫЕ ЦЕННОСТИ . . . . .	121
1. Абсолютная ценность личности . . . . .	—
2. Искание абсолютного добра . . . . .	122
3. Красота . . . . .	127
4. Личная индивидуальная любовь . . . . .	129
Глава IV. ЛИЧНОСТЬ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ ДО- СТОЕВСКОГО . . . . .	135
1. Грехопадение . . . . .	—
2. Сатана и гордыня его . . . . .	138
3. Гордое я человека . . . . .	143
4. Ставрогин . . . . .	145
5. Иван Федорович Карамазов . . . . .	153
6. Версиков . . . . .	159
7. Разнообразие гордых характеров . . . . .	164
8. Честолюбие, самолюбие и другие виды зла в человеческом характере . . . . .	169
Глава V. ЗНАЧЕНИЕ СТРАДАНИЯ . . . . .	177

Глава VI. «ПОЛОЖИТЕЛЬНО ПРЕКРАСНЫЙ ЧЕЛОВЕК» И ДУШЕВНО ЗДОРОВЫЕ ЛЮДИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДОСТОЕВСКОГО	182
1. Князь Мышкин . . . . .	—
2. Макар Иванович Долгорукий . . . . .	189
3. Старец Зосима . . . . .	191
4. Алеша Карамазов . . . . .	193
5. София Андреевна Долгорукая . . . . .	198
6. Больное и здоровое у Достоевского . . . . .	201
7. Социологическое истолкование героев Достоевского . . . . .	202
Глава VII. ХРИСТИАНСКИЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ . . . . .	204
1. Православие . . . . .	—
2. Католичество. Протестантизм . . . . .	214
3. Легенда о Великом Инквизиторе . . . . .	216
Глава VIII. РОССИЯ И РУССКИЙ НАРОД . . . . .	223
1. Характер русского народа . . . . .	—
2. Миссия русского народа . . . . .	232
3. Россия как государство . . . . .	234
4. Европа, Россия и русский народ . . . . .	239
Глава IX. СОЦИАЛИЗМ . . . . .	241

## ЦЕННОСТЬ И БЫТИЕ

### Бог и Царство Божие как основа ценностей

ВВЕДЕНИЕ . . . . .	250
Глава I. КРИТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ, ПОДГОТОВЛЯЮЩИЕ ИДЕАЛ-РЕАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТИ . . . . .	256
1. Психологизм. Учение Гейде . . . . .	—
2. Учение Шелера . . . . .	262
3. Спор Лейбница и Арнольда Экгарда о понятии ценности . . . . .	264
4. Ценность и абсолютная полнота бытия . . . . .	265
Глава II. УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ЦЕННОСТИ . . . . .	267
1. Дясебябытие субстанциального деятеля . . . . .	—
2. Имманентность всего всему . . . . .	270
3. Бог и Царство Божие . . . . .	271
4. Любовь и свобода . . . . .	274
5. Индивидуальное бытие . . . . .	276
6. Личность. Духовные основы бытия . . . . .	283
Глава III. ОСНОВНЫЕ СВОЙСТВА ЦЕННОСТИ . . . . .	286
1. Определение ценности . . . . .	—
2. Абсолютные и относительные, объективные и субъективные ценности . . . . .	288
3. Всеобъемлющие и частичные абсолютные самоценности . . . . .	291
4. Относительные ценности . . . . .	293
5. Отрицательные ценности . . . . .	298
6. Служебные ценности . . . . .	302
7. Драматизм нормальной эволюции . . . . .	—
8. Мнимые доводы в пользу релятивизма . . . . .	306
9. Ранги ценностей . . . . .	307
Глава IV. СУБЪЕКТИВНО-ПСИХИЧЕСКОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ . . . . .	308
1. Ценность и чувство ценности . . . . .	—
2. Ценность и воля . . . . .	309



# БОГ И МИРОВОЕ ЗЛО

## Основы теодицеи

ВВЕДЕНИЕ . . . . .	316
Глава I. АБСОЛЮТНОЕ СОВЕРШЕНСТВО . . . . .	317
1. Бог . . . . .	—
2. Царство Божие . . . . .	322
Глава II. ЦАРСТВО НЕСОВЕРШЕННЫХ СУЩЕСТВ . . . . .	329
Глава III. ЗЛО . . . . .	344
Глава IV. КОНЕЧНАЯ СУДЬБА ТВАРНЫХ СУЩЕСТВ . . . . .	361
1. Справедливость Божия . . . . .	—
2. Милосердие Божие . . . . .	371
Глава V. ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ И ДОГМАТЫ ЦЕРКВИ . . . . .	380
ПРИЛОЖЕНИЕ. <i>С. Левицкий</i> . Н. О. ЛОССКИЙ . . . . .	390
ПРИМЕЧАНИЯ . . . . .	410
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН . . . . .	418

## Николай Онуфриевич Лосский БОГ И МИРОВОЕ ЗЛО

На переплете картина *Тициана* «Динарий кесаря»  
Заведующий редакцией *В. Г. Голобоков*  
Редактор *П. П. Апрышко*  
Младший редактор *Ж. П. Крючкова*  
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*  
Технический редактор *Ю. А. Мухин*

ИБ № 9762

ЛР № 010273 от 10.12.92

Сдано в набор 27.09.93 Подписано в печать 01.02.94

Формат 60x90<sup>1/16</sup> Бумага книжно-журнальная офсетная Гарнитура «Таймс» Печать офсетная  
Усл. печ. л. 27 Уч.-изд. л. 32,14. Тираж 40 000 экз. Заказ № 4071 С 012

Российский государственный информационно-издательский Центр «Республика»  
Комитета Российской Федерации по печати.

Издательство «Республика» 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл, 7

Полиграфическая фирма «Красный пролетарий». 103473, Москва, Краснопролетарская, 16



3800

1807





Если мир  
есть создание  
благого Творца...  
то является вопрос,  
почему в нем  
существует зло  
и каков смысл  
различных видов  
зла.

*Н. О. Лосский*

Издательство  
«РЕСПУБЛИКА»

БОГ  
И МИРОВОЕ ЗЛО

Н.О. Лосский