

Зеньковский, В.В. «Почвенники». Аполлон Григорьев. Н.Н. Страхов. Ф.М. Достоевский // Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – М., 2001. – С. 386-416.

Василий Зеньковский

ИСТОРИЯ РУССКОЙ

ФИЛОСОФИИ

См. библиографию по истории философии.

К оглавлению

ЧАСТЬ II. XIX ВЕК

Глава XI. «Почвенники», Аполлон Григорьев, Н.Н. Страхов, Ф.М. Достоевский

1. Мы переходим к тем мыслителям, которые развивали свои философские построения, исходя из религиозного мировоззрения. Разнообразие течений этого рода, особенно развернувшееся в последующую эпоху, объясняется тем, что на почве Православия никогда не было какого-либо обязательного или даже рекомендуемого церковным людям мировоззрения. Общее тяготение христианского Востока к Платону и платонизму даже в «золотой век» философского-богословского творчества в Византии не исключало большого влияния Аристотеля. А на русской почве верность догматическим основам Православия легко соединялась с различными философскими симпатиями – от острого рационализма до крайнего мистицизма. Даже в высшей духовной школе, как мы уже отчасти видели, строгая верность догматическим принципам сочеталась у разных мыслителей с совершенно различными философскими построениями. Но впервые у Ф.А. Голубинского (см. выше, гл. VIII) и несколько позднее у Хомякова и Киреевского мы находим попытки построения «христианской философии» в более категорических линиях. Эти попытки создать систему философских понятий, соответствующих «духу» Православия, не избегают использования философских идей, появившихся на Западе, и часто с помощью именно этих идей и разгадываются руководящие линии «православной философии».

В эпоху 60—70—80-х годов, которой мы сейчас заняты, выступает целый ряд ярких и оригинальных умов, трудящихся над задачей вывести из «духа» Православия основы для философии. Мы все еще на пороге подлинных систем не по отсутствию самого замысла построения системы, а по различным, большей частью внешним причинам, мешающим

развернуть в систематической форме интуиции и построения. Но семена того, что мы найдем в ряде систем в последующую эпоху, всходят впервые в 60-е годы и даже раньше.

386 XIX ВЕК

Без особой натяжки мы можем разделить мыслителей, к которым мы ныне переходим, на две группы. Первую мы объединяем вокруг идеи «почвенничества», хотя и поблекшей скоро, но ставшей одно время лозунгом целого течения, – сюда мы относим Аполлона Григорьева, Н.Н. Страхова, Ф.М. Достоевского. Ко второй группе, в которой христианские начала осложнены (хотя и по-разному) прививками «натурализма», мы относим К. Леонтьева и В.В. Розанова. Нужно было бы особую главу посвятить философским течениям русской поэзии этого времени (Тютчев, Алексей Толстой, Фет и др.), но мы рассчитываем сделать это в другой работе.

Обратимся к «почвенникам», и прежде всего к А.А. Григорьеву.

2. Аполлон Александрович Григорьев[1] родился в Москве в 1822 году в семье небогатой, но культурной. После домашнего воспитания[2], столь красочно описанного им самим в его автобиографии, А. Григорьев поступает в Московский университет, который кончает в 1842 году. В эти годы Григорьев увлекается Гегелем, принимает участие в студенческих кружках, погружается в романтическую литературу[3]; несколько лет жил он с А.А. Фетом, одним из крупнейших русских поэтов. По окончании университета А. Григорьев служил в университете (в библиотеке), – несколько позднее он входит в редакцию «Москвитянина», – это был старый журнал, который вел проф. Погодин, один из талантливых, но второстепенных (по своей хронической грубоватости в мышлении и в писаниях) славянофилов. В новой («молодой») редакции «Москвитянина» Погодин оставался только издателем, а в состав редакции входили такие талантливые писатели, как А.Н. Островский, такие разносторонне образованные люди, как Эдельсон, известный церковный деятель Т.И. Филиппов, писатели: Писемский, Потехин и др. Эта молодая редакция, только примыкавшая к славянофилам, стояла за развитие «самобытной» русской культуры. Это было новое направление, уже свободное от антизападничества, видевшее своего вдох-

387 ЧАСТЬ II

новителя в А. Островском, в своих драмах рисовавшем русский купеческий, отчасти мещанский, отчасти народный быт, – в этих драмах для кружка «Москвитянина» было как бы откровение русской мощи, непроявленных, но могучих сил русской души. Сам Ап. Григорьев, еще недавно переживший влияние Гегеля, а ныне все более увлекавшийся Шеллингом, считает, что его поколение стояло «между трансценденталистами (то есть чистыми шеллингианцами. – В.З.) и нигилистами»[4] (появившимися позже под влиянием материализма). Григорьев действительно склонен был отрицать трансцендентализм во имя психологизма (это была эпоха кратковременного влияния в России Бенеке), но «трансцендентальная закваска», как выражается Григорьев[5], у него, конечно, осталась. Определяющим влиянием была внутренняя связь у Григорьева с романтизмом, с его ощущением глубины и таинственности в природе и в человеке. Но в «молодой редакции» «Москвитянина» к этому присоединилось «восстановление в душе новой, или лучше сказать, обновленной веры в грунт, в почву, в народ, – присоединилось воссоздание в уме и в сердце всего непосредственного». В культе «почвы» этот неожиданно воскресший, или лучше сказать; проросший культ «непосредственности» (Якоби) играет решающую роль – его мы найдем и у Достоевского. А у Григорьева, как он сам красочно описывает[6], – из увлечения всем тем, что несло с собой отречение от искусственной и

лживой внешней жизни во имя ее скрытой, но бесконечно глубокой «непосредственности», возникали совсем новые переживания. Именно в это время он становится «искателем Абсолюта», как он о себе говорил позднее, – перед душой его раскрывались «громadne миры, связанные целостью»[7], складывались его основные идеи, видение «органической целостности» в бытии в целом и во всех его живых проявлениях[8], и, наконец, как свидетельствует Фет, живший в это время с А. Григорьевым, вспыхивает религиозное чувство. В этом религиозном пробуждении момент национальный, а отчасти эстетический[9] играет очень большую роль; Православие, которое становится дорогим Григорьеву, неотделимо для него от русской стихии. Он написал однажды такие любопытные строки: «под Православием я разумею стихийно историческое начало, которому суждено жить и дать новые формы жизни»[10]. Нужно сопоставить это с другим утверждением Григо-

388 XIX ВЕК

рьева: «Все идеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального»[11], – чтобы почувствовать момент натурализма в религиозном сознании его. Этот момент был и в основной концепции Шеллинга, а также и того крыла в романтизме, которое было охвачено его влиянием. Для Григорьева религиозная сфера есть именно драгоценнейшая сторона реальности, ее «аромат и цвет», – здесь нотка имманентизма бесспорна. Правда, мы найдем у него и такие строки: «С чего бы я ни начинал, я всегда приду к одному – к глубокой, мучительной потребности верить в идеал и в jenseits»[12]. Недаром (и справедливо) А. Григорьев считал себя искателем Абсолютного, но ведь и Гегель был, в подлинном смысле слова, «искателем Абсолютного», но это Абсолютное для него – имманентно бытию. Эта закваска имманентизма, столь сильно пронизывающая романтические течения и на Западе и в России, была, быть может, у Григорьева отзвуком раннего увлечения Гегелем. Но мы увидим дальше, что в так называемом почвенничестве вообще очень силен момент «христианского натурализма»[13] (особенно у Достоевского, см. дальше). Сочетание имманентизма и стремления «к идеалу», к Jenseits и у Григорьева, и у Достоевского становится возможным на почве эстетических идей.

Во всяком случае, участие в «молодой редакции» «Москвитянина» связывает теснее мысль Григорьева с Православием. Характерно его сильное увлечение статьями архим. Бухарева, в которых (см. об этом выше, гл. VII) так сильно выражено приятие мира и истории православным сознанием. В 1857 году Григорьев воспользовался предложением уехать за границу (в качестве домашнего учителя) – его тяготила Москва, где он пережил тяжелую неудачу в личной жизни. Возвратившись в Россию, Григорьев получает приглашение писать в журнале «Время» (его издавали братья Достоевские); как раз доктрина «почвенничества» уже совершенно кристаллизовалась в редакции этого журнала, для которого Григорьев был чрезвычайно желанным сотрудником. Но отношения с редакцией очень скоро испортились[14]; Григорьев уехал в Оренбург и занял место преподавателя в кадетском корпусе. В Оренбурге же он и скончался 42-х лет (1864-й год).

3. Григорьев был прежде всего и больше всего литературным критиком, но к философии он имел постоянное влечение. От Гегеля перейдя к Шеллингу, Григорьев оставался все же оригинальным в своих исканиях; его участие в выработке идеологии «почвенничества», бесспорно, очень значительно.

389 ЧАСТЬ II

Усвоив от Гегеля вкус к философскому осмыслению мира в целом, Григорьев остался чужд его логизму. «Для меня жизнь есть нечто таинственное, – писал он в одной из поздних статей[15], – то есть нечто неисчерпаемое, необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод». Эта сверхлогичность жизни привела Григорьева к отвержению гегелевского рационализма, – он говорил о своей «глубокой вражде ко всему, что вырастает из голо-логического процесса»[16]. «Логическое бытие законов несомненно, – писал он в другом месте[17], – мировая работа по этим отвлеченным законам идет совершенно правильно, да идет-то она так в чисто логическом мире... в котором нет неисчерпаемого творчества жизни». В Шеллинге, по восприятию Григорьева, был «разбит кумир отвлеченного духа человечества и его развития». В одном письме к Страхову Григорьев писал о «таинственной и неопределенной безъязычности ощущений», то есть о внелогической полноте непосредственного сознания.

Мы уже упоминали, что у Григорьева есть особый культ «непосредственности», которая шире и полнее того, что из нее же извлечет логическое сознание. Это все очень роднит философскую позицию Григорьева со взглядами Киреевского (которого очень высоко чтит он и считал «великим философом»). У Шеллинга Григорьев особенно поклонялся его учению об «интеллектуальной интуиции», как непосредственном приобщении к сверхчувственному миру, – и от того же Шеллинга Григорьев воспринял его идеи об искусстве. «Художество одно вносит в мир новое, органическое», – уверяет Григорьев[18]. Припомним уже приведенные выше слова: «все идеальное есть аромат и цвет реального»[19], – и поскольку в искусстве мы имеем конкретное единство идеального и реального, постольку лишь в нем мы имеем подлинное творчество самой жизни. Наука овладевает идеальным составом бытия, но отрываясь уже от живой реальности; вот почему искусство выше науки. «Как скоро знание вызреет до жизненной полноты, – пишет Григорьев – оно стремится принять художественные формы»[20]. Совсем в духе Шеллинга, Григорьев уверен, что «одно искусство воплощает в своих созданиях то, что неведомо присутствует в воздухе эпохи»[21], – отсюда основная идея в философии искусства у Григорьева об «органической» связи созданий искусства со всей эпохой, с историческим процессом. «Я верю вместе с Шеллингом, —

390 XIX ВЕК

читаем в другом месте у него[22], – что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину».

Из этого и вытекало «почвенничество» у Ап. Григорьева: «Почва, это есть глубина народной жизни, таинственная сторона» исторического движения. Весь пафос «самобытности» направлен у него на это погружение в глубину народности; Григорьеву поэтому чуждо разногласие западников и славянофилов[23], он ищет новой историсофской концепции[24]. В этой новой концепции тайна русской народности раскрывается в Православии. «Жизнь истощилась, – писал он[25], – и начинается уже новая, – она пойдет от Православия: в этой силе новый мир»[26]. Он отвергает «цинический атеизм» Герцена («в Православии не rehabilitation de la chair, – писал он против известных нам слов Герцена, восхищавшегося Сен-Симоном, – а торжество души»), увлекается архим. Ф. Бухаревым. Совсем не прав Флоровский, когда пишет: «Именно от Григорьева идет в русском мировоззрении эстетическое перетолкование Православия, которое потом так остро у Леонтьева[27]. Центр тяжести у Григорьева лежит не в самой по себе эстетике, а в апологии той «непосредственности», которая жива лишь в органической цельности бытия, в «почве». Православие было для Григорьева выявлением именно глубины русского духа, – и отсюда та струнка «христианского

натурализма», о которой мы уже упоминали и которая развернется со всей силой у Достоевского.

Построения Ап. Григорьева намечают высшую точку в развитии эстетического гуманизма в русской мысли. Как истинный романтик, Григорьев верит в существенное единство красоты и добра, искусства и нравственности[28] но в этой позиции и религиозное сознание (для многих русских мыслителей) не расходится с секулярным сознанием. Высшая ценность искусства, его «теургическая» функция (см. дальше у Достоевского, см. также выше у Гоголя) признается обоими враждующими направлениями русской мысли, но, конечно, смысл этого возвеличения красоты у них разный. Григорьев же больше всего внес в русскую мысль не своим романтизмом, не преклонением перед искусством, а философией «почвенности», исканием «непосредственности» через восстановление «органической цельности» в созерцании мира и в историческом творчестве.

391 ЧАСТЬ II

Переходим к Н.Н. Страхову.

4. Николай Николаевич Страхов[29] (1828—1896) родился в семье священника, учился в духовной семинарии, по окончании которой поступил в Петербургский университет на физико-математический факультет. За недостатком средств не мог окончить университетского курса и перешел в Педагогический институт. По окончании его (1851 год) занялся преподаванием естественных наук (сначала в Одессе, потом в Петербурге), но в 1861 году бросил преподавательскую работу и целиком отдался журнальной и литературной деятельности. На этом пути близко сошелся с Достоевским, как постоянный сотрудник в журналах, которые издавал последний: несколько позже Страхов стал горячим поклонником Л.Н. Толстого, близким другом которого оставался до конца жизни. Как свидетельствует интереснейшая переписка Страхова с Толстым, он, несомненно, находился под влиянием последнего. В 1873 г. Страхов снова стал служить – сначала в Публичной библиотеке, а потом в Ученом комитете при Министерстве народного просвещения.

Страхов писал очень много[30], – притом по самым различным вопросам. Он рано выделился как литературный критик, статьи которого о русской литературе не потеряли своей ценности и донныне. Очень важен ряд статей (собранных в две книги) на тему: «Борьба с Западом в русской литературе». Много писал Страхов на чисто научные темы – особенно важна его книга «Мир, как целое», а также книги его по вопросам психологии и философской антропологии и чистой философии. Отметим, наконец, и статьи его по вопросам философии истории.

Эта широта и разносторонность трудов Страхова делает его настоящим энциклопедистом, но на творчестве его лежит печать «недоговоренности», как выразился его горячий поклонник В.В. Розанов; отсутствие цельности и незавершенность построений всегда очень мешали должной оценке творчества Страхова, создавали постоянно недоразумения вокруг него. Так, например, Вл. Соловьев (правда, в пылу полемики) упрекал Страхова в «равнодушии к

392 XIX ВЕК

истине»[31]. Это, конечно, совершенно неверно, но вот что, например, писал Розанов в своей прекрасной статье, посвященной Страхову[32]: «Следя за направлением мысли Страхова... мы открываем две идеи, которые, не будучи центром, стоят близко к нему, –

самого же центра он почти никогда не касается словом». Этой центральной темой внутренней работы Страхова Розанов считает религиозную проблему, но это есть догадка, гипотеза, не бесспорный факт. Впрочем, если читать переписку Страхова с Толстым (ее не мог знать Розанов, когда писал свою статью), тогда гипотеза Розанова представляется очень близкой к действительности. Самое поклонение Толстому, полное какого-то восторженного чувства, связано, несомненно, с тем, что было основным и центральным во внутреннем мире Страхова, – а в Толстом Страхов больше всего дорожил его этическим мистицизмом. Как и Толстой, Страхов без конца дорожил свободой мысли, по-видимому, разделял с Толстым его свободное отношение к Церкви, но вместе с тем глубоко носил в сердце своем чувство Бога. Однажды он упрекнул русских мыслителей в том, что они «не умеют понимать богословский характер главнейших немецких мыслителей (ср. с этим анализы немецкой философии у С. Булгакова в его книге «Tragedie d. Philosophic»). В одном письме к Толстому Страхов пишет, что «Гегель был чистейший мистик»[33]. Все это характерно для понимания Страхова.

Поскольку Страхов высказался в своих книгах и статьях, в нем постоянно мы находим двойственность в его интересах, в подходе к темам философии. С одной стороны, он строит систему «рационального естествознания» (см. особенно книгу «Мир, как целое»), является, на первый взгляд, настойчивым защитником гегелианства в отношении к научному познанию, с другой стороны (в той же книге), Страхов признает, что «человек постоянно почему-то враждует против рационализма», тут же он замечает, что «источник этого недовольства заключается не в уме, а в каких-то других требованиях человеческой души». Но это не только антиномия ума и сердца, – в самом уме для Страхова открывается правда (хотя и частичная) иррационализма. Ярче всего это сказывается в историософских высказываниях Страхова, в его Суждениях о западной культуре. По существу Страхов осуждает в ней систему секуляризма, как попытку чисто рационально понять тайну истории. Он писал («Борьба с Западом...»)[34] «европейское просвещение – это могущественный рационализм, великое развитие отвлеченной мыс-

393 ЧАСТЬ II

ли». А о внутренней недостаточности и затруднениях рационализма он так писал (в книге «О вечных истинах»): «Никакого выхода из рационализма не может существовать внутри самого рационализма». Будучи строгим защитником Гегеля в теории научного знания[35], Страхов отказывается от рационализма в оценке культуры, увлекается идеями Ап. Григорьева, становится в ряды «почвенников» с их воспеванием «бессознательного» момента в историческом процессе. В эпоху увлечения Толстым Страхов настолько далеко заходит в иррационализме, что пишет Толстому: «я уже отрекся от Гегеля»[36]; он переходит к метафизическому волюнтаризму Шопенгауэра, которого уже настолько воспринимает вне рациональной его стороны, что даже пишет (Толстому): «Я научился понимать религию только у Шопенгауэра»[37]. Правда, он признавался, что когда писал книгу «Мир, как целое», то был тогда «пантеистом», и тут же добавляет (все это в письме к Толстому)[38]: «Нам неизвестна другая наука, кроме науки пантеистической». Эта религиозная окраска науки не давала еще, очевидно, понимания религии, – ее принес Шопенгауэр; однако религиозное сознание Страхова в сущности проникается мистическими идеями Толстого. Насколько они близки ему, видно, например, из таких слов: «Всякая жизнь, – читаем в одном его письме к Толстому, – происходит от Бога... В нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором – корень всякого бытия. Все от Бога исходит и к Богу ведет и в Боге завершается»[39]. «Я теперь отрицаю, – читаем в другом письме[40], – что ум руководит историей, что она есть развитие идеи». Это уже чистый историософский иррационализм; в духе толстовского имперсонализма вырываются у Страхова слова о «непонятности» и «дикости» личного бессмертия[41].

Если западная культура есть «торжество рационализма», то отвержение рационализма лишь усилило культ русской самобытности у Страхова. Он становится горячим и страстным защитником идей Н.Я. Данилевского (в книге последнего «Россия и Европа») о различии культурно-исторических типов, его теперь уже «возмущают» разговоры «о могучем развитии европейской науки». Почвенничество у Страхова завершается в борьбе против всего строя западного секуляризма и в безоговорочном следовании религиозно-мистическому пониманию культуры у Толстого.

394 XIX ВЕК

Отметим некоторые подробности в построениях Страхова.

Чижевский. *Op. cit.*, стр. 278.

5. Интересны прежде всего (из раннего периода его творчества) его космологические идеи, в частности, его антропоцентризм. «Мир, – пишет Страхов (в книге «Мир, как целое» – есть связанное целое, – в нем нет ничего, "самого по себе" существующего». Эта концепция мира не совпадает ни с тем, что позднее раскрылось в софиологической метафизике (у Вл. Соловьева и его «школы»), ни с тем «биоцентрическим» пониманием мира, какое мы видели у Пирогова. «Целостность» мира есть следствие того единства, по Страхову, которое он понимает в линиях трансцендентализма (по Гегелю). Но все же, если мир есть «целое», то, значит, в нем есть и центр, обуславливающий «стяженность» мира. Но «вещественная» сторона мира, подчиняясь духу, создает формы органической жизни, – а «организм», по Страхову, есть категория не субстанциальная, а актуальная, – в «организме» надо видеть процесс, благодаря которому духовное начало, «выделяясь», овладевает через организм веществом. Таким образом, центральной сферой в мире является человек, этот «узел мироздания, его величайшая загадка, но и разгадка его». «Действуя на человека, природа возбуждает и обнаруживает скрытую сущность его... а человек постоянно ищет выхода из этого целого, стремится разорвать связи, соединяющие его с этим миром». Иерархически увенчивая природу, будучи ее живым центром, человек раскрывает (в своем центробежном отрывании себя от мира) и загадку мира, его тайну. Ключ к этой тайне уже за пределами мира – в Абсолюте.

Но это центральное положение человека в природном бытии, если оно не будет истолковано религиозно, ведет к растворению человека в природе. Вне религиозного метафизического антропоцентризма загадка человека неразрешима, бытие человека лишается того, для чего шла природа в его развитии, – лишается «смысла»: драгоценнейшие движения его души превращаются в игру воображения... В этих соображениях Страхова, как справедливо указал Чижевский[42], мы видим борьбу против «просвещенства». В этом «романтизме» Страхова, который не хочет продать человеческого первородства за мнимые достижения науки, – причина его борьбы с рационализмом западной культуры, с секулярными ее тенденциями; в этом же причина его преклонения перед Толстым в его поисках религиозного обоснования и осмысления культуры. Но Страхов стоит все же лишь на полпути к этому; его мистицизм, впервые прорвавшийся в «почвенности», уживался в нем все же с остатками рационализма. Так Страхов и в самом себе «недоговорил» того, что было «центром» его исканий...

395 ЧАСТЬ II

Все было ярче, глубже, но еще больше полно антиномий у главного идеолога «почвенности» – Ф.М. Достоевского.

6. Федор Михайлович Достоевский (1821—1881) [43] принадлежит столько же литературе, сколько и философии. Ни в чем это не выражается с большей яркостью, как в том, что он доныне вдохновляет философскую мысль. Комментаторы Достоевского продолжают реконструировать его идеи, – и самое разнообразие этих комментариев зависит не от какой-либо неясности у Достоевского в выражении его идеи, а, наоборот, от сложности и глубины их. Конечно, Достоевский не является философом в обычном и банальном смысле слова, – у него нет ни одного чисто философского сочинения. Он мыслит как художник, – диалектика идей воплощается у него в столкновениях и встречах различных «героев». Высказывания этих героев, часто имеющие самостоятельную идейную ценность, не могут быть отрываемы от их личности, – так, Раскольников, независимо от его идеи, сам по себе, как личность, останавливает на себе внимание: его нельзя отделить от его идеи, а идеи нельзя отделить от того, что он переживает... Во всяком случае, Достоевский принадлежит русской – и даже больше – мировой философии.

Творчество Достоевского сосредоточено вокруг вопросов философии духа, – это темы антропологии, философии истории, этики, философии религии. В этой области обилие и глубина идей у Достоевского поразительны, – он принадлежит к тем творческим умам, которые страдают от изобилия, а не от недостатка идей. Не получив систематического философского образования, Достоевский очень много читал, впитывая в себя чужие идеи и откликаясь на них в своих размышлениях. Поскольку он пробовал выйти за пределы чисто художественного творчества (а в нем, несомненно, был огромный дар и темперамент публициста), он все равно оставался мыслителем и художником одновременно всюду. Его «Дневник писателя», оригинальный по своему стилю, постоянно заполнен чисто художественными этюдами.

Остановимся на его биографии.

Федор Михайлович Достоевский родился в семье военного врача, жившего в Москве. Детство его протекало в благоприятной

396 XIX ВЕК

обстановке; приведем собственные слова Достоевского: «Я происходил из семейства русского и благочестивого... Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть ли не с первого года; мне было всего лишь десять лет, когда я знал почти все главные эпизоды русской истории». По окончании «подготовительного» училища Достоевский, вместе со старшим братом, поступил в Военно-инженерное училище (в Петербурге). В эти годы в его семье произошла тяжелая драма – его отец был убит крестьянами его деревни (мстившими ему за свирепость). «Семейное предание гласит, – пишет по этому поводу дочь Достоевского[44], – что с Достоевским при первом известии о смерти отца сделался первый припадок эпилепсии». В годы пребывания в Инженерном училище Достоевский свел дружбу с неким И.Н. Шидловским[45], «романтиком, обратившимся (позже) на путь религиозных исканий» (по характеристике его биографа), имевшим несомненное влияние на Достоевского. «Читая с ним (то есть с Шидловским) Шиллера, – писал Достоевский брату, – я поверял на нем и благородного, пламенного Дон-Карлоса, и маркиза Позу... имя Шиллера стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний...».[46] В эти годы Достоевский жадно впитывает в себя влияния романтической поэзии (между прочим, Victor Hugo)[47].

В 1843 году Достоевский кончил офицерские классы Инженерного училища, получил место в инженерном ведомстве, но недолго оставался на службе и скоро вышел в отставку. Жил он все время очень бедно и даже когда получал из дому довольно

значительные суммы, очень быстро эти деньги у него расходились. В 1845 году он печатает свое первое произведение «Бедные люди», сразу выдвинувшее его в первоклассные писатели[48]. С этого времени Достоевский с упоением отдается литературной деятельности, – впрочем, следующие за «Бедными людьми» произведения вызвали у его читателей разочарование и недоумение.

В это же время в жизни Достоевского назревает крупное событие – его сближение с кружком Петрашевского, приведшее позже к ссылке на каторжные работы в Сибирь. В жизни Достоевского это было настоящим переломом, – во втором периоде творчества (открывшемся «Записками из Мертвого дома», 1855) мы встречаем уже иной строй мысли, новое, трагическое восприятие жизни. Надо

397 ЧАСТЬ II

иметь в виду, что еще после появления в печати «Бедных людей» у Достоевского его прежний романтизм сильно накренился в сторону социализма; особенно сильно было в это время влияние Жорж Занд и французского утопического социализма[49]. Этот ранний социализм Достоевского надо считать очень важным, а отчасти даже решающим, фактором в духовных исканиях его: социализм этот был не чем иным, как тем самым «этическим имманентизмом», который лежал и лежит в основе всякой теории прогресса, в том числе и той философии жизни, которую мы видели у Толстого. Это есть вера в основное и «естественное» добро человеческой природы, в «естественную» возможность подлинного и всецелого «счастья», устрояемого «естественными» же путями. Это есть прямое и решительное отвержение учения о «радикальном зле» человеческой природы, говоря терминами Канта, – отвержение доктрины первородного греха и доктрины искупления и спасения, во Христе принесенного людям. В отношении к духовным исканиям Достоевского, весь этот строй мысли следовало бы называть «христианским натурализмом», возлагающим все надежды на то христианское озарение человека, которое вошло в мир через Боговоплощение и нашло свое высшее выражение в Преображении Спасителя. Это есть христианство без Голгофы, христианство лишь Вифлеема и Фавора. Конечно, это есть своеобразное, христиански отраженное сочетание руссоизма и шиллеризма, – это есть вера в «естество» и признание природного, хотя бы и скрытого под внешними наслоениями благородства, скрытой «святости» человеческой души или, как выражается Достоевский в статье, посвященной Жорж Занд, признание «совершенства души человеческой»[50].

Идеалистически окрашенный социализм и связал Достоевского с «петрашевцами»[51]. «Я уже в 1846 году был посвящен (Белинским), – писал Достоевский в Дневнике[52], – во всю "правду" грядущего "обновленного мира" и во всю "святость будущего коммунистического общества». «Я страстно принял тогда все это учение», – вспоминает Достоевский в другом месте ту же эпоху[53]. Как увидим дальше, Достоевский всю жизнь не отходил от этого «христианского натурализма» и веры в скрытое, не явленное, но подлинное «совершенство» человеческой природы, – это один из двух центров его духовного мира. Во всяком случае, участие в кружке «петрашевцев» закончилось для Достоевского печально, – он

398 XIX ВЕК

был арестован, присужден к ссылке на каторгу на четыре года. Однако первоначально было сообщено Достоевскому (как и другим), что они присуждены к смертной казни. Осужденных привезли на площадь, сделали все приготовления к казни (расстрелу), но когда все было готово, тогда было объявлено, что все помилованы, что смертная казнь

заменена каторгой... Близость к смерти не могла не потрясти Достоевского[54], – но это потрясение было только вступлением ко всему тому страшному, что Пришлось пережить на каторге. Здесь-то и совершился глубокий внутренний и идейный перелом в Достоевском, который определил все его дальнейшие духовные искания.

После освобождения от каторги Достоевский пробыл еще несколько лет в Сибири и здесь он женился, снова вернулся к литературной работе (здесь были написаны «Записки из Мертвого дома», ряд рассказов), через несколько лет ему было, наконец, разрешено вернуться в Европейскую Россию (в 1859 году) – сначала в г. Тверь, а через несколько месяцев – в Петербург. В 1861 году он вместе со старшим братом стал издавать журнал «Время», программа которого заключалась в развитии новой идеологии «почвенничества» и в упразднении распри западников и славянофилов. В объявлении о подписке на журнал было сказано[55]: «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей». «Мы предугадываем, что... русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, какие развивает Европа». Главными сотрудниками журнала «Время» были братья Достоевские, Ап. Григорьев, Н.Н. Страхов. В 1863 году за статью Страхова, посвященную польскому вопросу и написанную в либеральном духе, журнал был закрыт, но через год брату Достоевского было разрешено издание журнала под новым названием. Действительно, в 1864 году Достоевские стали издавать журнал «Эпоха», но денежные затруднения, созданные раньше закрытием журнала «Время», были столь сильны, что пришлось прекратить издание «Эпохи». Значение этого периода в развитии творчества Достоевского заключалось в том, что в нем проявился вкус к публицистической форме творчества. Достоевский создал свой особенный стиль публицистики (его унаследовал больше других Розанов), – и, например, «Дневник писателя» (который он издавал в последние годы жизни) остается до сих пор драгоценным материалом для изучения идей Достоевского. Несмотря на близость к текущей жизни, «Дневник писателя» сохраняет свою значительность и сейчас по богатству идей

399 ЧАСТЬ II

и по глубине анализов. Мысль Достоевского часто достигает здесь предельной четкости и выразительности.

Но, конечно, главной формой творчества в этот (т.е. после каторги) период было литературное творчество. Начиная с первоклассного произведения «Преступление и наказание», Достоевский пишет романы один за другим – «Идиот», «Подросток», «Бесы» и, наконец, «Братья Карамазовы». Сейчас уже известны широкие и философски значительные первые замыслы указанных произведений, – и тщательный анализ разных редакций их доказывает, как много вкладывал Достоевский в свое художественное творчество. Много раз уже указывалось, что под «эмпирической» тканью во всех этих произведениях есть еще иной план, который, вслед за Вяч. Ивановым[56], часто называют «метафизическим». Действительно, в главных «героях» Достоевского перед нами не только живая, конкретная личность, но в ее судьбе, во внутреннем логосе и диалектике ее развития Достоевским прослеживается диалектика той или иной идеи. Философское, идейное творчество Достоевского искало своего выражения в художественном творчестве[57], – и мощь художественного дарования его в том и сказалась, что он в эмпирическом рисунке следует чисто художественному чутью и не подгоняет художественного творчества под свои идеи (как это мы постоянно, например, находим у Толстого).

Примечательнейшим фактом в жизни Достоевского было его выступление на так называемом «Пушкинском празднике» (май 1880 года), когда освящали памятник Пушкину в Москве. Все русские писатели (кроме Л. Толстого) приехали на этот праздник, который был действительно праздником литературы как таковой. Все речи до Достоевского были интересными и восхищали слушателей, но когда Достоевский произнес свою речь, впечатление было столь велико, что в общем подъеме и возбуждении казались исчезнувшими все прежние идейные разногласия. Они как бы потонули, растворились, чтобы слиться в новом энтузиазме «всечеловеческой» идеи, которую с таким необыкновенным подъемом провозгласил Достоевский. Позднее в различных журналах началась острая критика этой речи, но она если и не начала никакой новой эпохи в русской идейной жизни, то сама по себе является действительно замечательной. А в творчестве Достоевского она означает, в сущности, возврат к той позиции, которую Достоевский занимал в первое время после возвращения из Сибири.

Увы, приближалась смерть, прервавшая творчество Достоевского в самом расцвете его таланта. В 1881 году его не стало...

400 XIX ВЕК

Смерть Достоевского поразила своей неожиданностью русское общество; искренняя и глубокая печаль охватила сердца всех. На похоронах Достоевского, принявших совершенно небывалый характер, приняли участие дети, студенчество, различные литературные, научные, общественные круги...

7. В основе всей идейной жизни, всех исканий и построений Достоевского были его религиозные искания. Достоевский всю жизнь оставался религиозной натурой, всю жизнь «мучился», по его выражению, мыслью о Боге. Поэтому в лице Достоевского больше, чем в лице кого-либо другого, мы имеем дело с философским творчеством, выраставшим в лоне религиозного сознания. Но вся исключительная значительность идейного творчества Достоевского заключалась как раз в том, что он с огромной силой и непревзойденной глубиной вскрывает религиозную проблематику в темах антропологии, этики, эстетики, историософии. Именно в осознании этих проблем с точки зрения религии и состояло то, о чем он говорил, что его «мучил Бог». В «записной книжке» Достоевского[58] читаем: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла». Но эти сомнения рождались из глубин самого религиозного сознания; все они связаны с одной и той же темой – о взаимоотношении и связи Бога и мира а. У Достоевского никогда не было сомнений в бытии Бога, но перед ним всегда вставал (и в разные периоды по-разному решался) вопрос о том, что следует из бытия Божия для мира, для человека и его исторического действия. Возможно ли религиозное (во Христе) восприятие и участие в ней культуры? Человек, каков он в действительности есть, его деятельность и искания могут ли быть религиозно оправданы и осмыслены? Зло в человеке, зло в истории, мировые страдания могут ли быть религиозно оправданы и приняты? Если угодно, можно все это рассматривать как различные выражения проблемы теодицеи. Не только «Бог мучил» всю жизнь Достоевского, но он и всю жизнь боролся с Богом, – и этот интимный религиозный процесс и лежал в основе диалектики всего духовного процесса в нем.

Но Достоевский не со стороны, а изнутри носил в себе всю проблематику культуры, все ее мечты и идеалы, ее вдохновения и радости, ее правду и неправду. Внутренней разнородности христианства и культуры Достоевский никогда не утверждал, наоборот, в нем была всегда глубочайшая уверенность в возможности их подлинного сочетания.

Поэтому мы не найдем у него нигде той вражды к культуре, какую, например, мы видели у Толстого. Но с тем большей силой Достоевский отталкивался от секуляризма – от

401 ЧАСТЬ II

разъединения Церкви и культуры, от радикального индивидуализма («обособления», как любил он выражаться), от «атеистической» культуры современности. Секуляризм и был для Достоевского скрытым, а чаще – явным атеизмом.

Когда Достоевский увлекся социализмом, то он «страстно» принял его[59], но и тогда он не отделял этой «страстной» веры в осуществление правды на земле от веры во Христа. Он потому и ушел вскоре от Белинского (за которым, по его собственному признанию, сначала «страстно» следовал), что Белинский «ругал» Христа. Без преувеличения можно сказать, что увлечение социализмом было связано у Достоевского с его религиозными исканиями. Правда, в дальнейшем мысль Достоевского все время движется в линиях антиномизма, его положительные построения имеют рядом с собой острые и решительные отрицания, но такова уже сила и высота мысли его. Редко кто из русских мыслителей так чувствовал диалектические зигзаги в движении идеи... Но и антиномизм Достоевского коренился в его религиозном же сознании и вне этого религиозного сознания невозможно даже надлежало оценить антиномизм в его основаниях у Достоевского.

[1] Литература об Ап. Григорьеве очень небогата. Что касается его сочинений, то после первого издания (вышел только 1-й том) под редакцией Н.Н. Страхова в 1876 г., разные лица несколько раз пробовали издавать уже в XX веке – таковы издания в 16 выпусках (1915 г.) и позже в 1918 г. (оба издания остались незаконченными). См. также А.п. Григорьев. Мои литературные и нравственные скитальчества (изд. 1915 г., есть лучшее издание под редакцией Иванова-Разумника, 1930 г.). К биографии Ап. Григорьева см. Страхова в его воспоминаниях о Достоевском («Биография, письма и заметки из записной книжки Достоевского». 1883 г., стр. 202—212. См. также статью Венгерова. Молодая редакция «Москвитянина» (Вестник Европы, 1886. 2) Очень важна книга В. Княжина Материалы для биографии А.Г. Для оценки Ап. Григорьева см. Л. Гроссман. Три современника (Тютчев, А. Григорьев, Достоевский); Флоровский. Пути рус. богословия (стр. 305-308).

[2] Отец Ап. Григорьева учился в московском «благородном пансионе», был товарищем Жуковского и Тургеневых («Мои лит. и нрав. скитальчества», изд. 1915 г., стр. 55).

[3] Уже в ранние годы Ап. Григорьев увлекался Гоффманом (Ibid., стр. 32).

[4] Ibid., стр. 106.

[5] Ibid., стр. 108.

[6] Ibid., стр. 115—16

[7] Ibid., стр. 116.

[8] Идея «органической» целостности в бытии воскресла, правда, под другими влияниями, у современного русского философа И.О. Лосского.

- [9] Последний момент (несколько, впрочем, преувеличенно) особенно выдвигает Флоровский (op. cit., стр. 305).
- [10] Материалы... (под редакцией Княжниной), стр. 247.
- [11] Сочинения (изд. Страхова), стр. 202.
- [12] Материалы... Стр. 5.
- [13] Об этом понятии см. мой этюд «Проблема красоты в миросозерцании Достоевского» (Путь).
- [14] Достоевский (уже после смерти Григорьева) писал: «Я полагаю, что Григорьев не мог бы ужиться вполне спокойно ни в одной редакции в мире» («Биография, письма...»), стр. 212).
- [15] Сочинения (изд. Страхова), стр. 618.
- [16] Ibid., стр. 615.
- [17] Ibid., стр. 469.
- [18] Ibid., стр. 202.
- [19] Ibid., стр. 202.
- [20] Материалы..., стр. 150.
- [21] Материалы..., стр. 288.
- [22] Материалы..., стр. 413.
- [23] Ibid., стр. 187.
- [24] Сочинения, стр. 202.
- [25] Страхов признается (Биография... Достоевского, стр. 205), что «мысль о новом направлении занимала меня особенно под влиянием Ап. Григорьева».
- [26] Материалы..., стр. 220.
- [27] Флоровский. Op. cit., стр. 305.
- [28] См. Сочинения. Статья «О правде и искренности в искусстве», стр. 137. См. особенно стр. 178 («Художественное созерцание, по натуре своей, нераздельно с нравственным»); в другом месте (Ibid., стр. 576) он писал: «Высокохудожественное чутье есть, быть может, и высшая степень чувства гуманности».
- [29] Сочинения Страхова никогда не были в полноте изданы, – большею частью издавались в отдельных книгах его журнальные статьи (таковы, напр., книга «Мир, как целое», «Борьба с Западом в русской литературе», «Из истории литературного нигилизма»). Очень важна его переписка с Толстым (II том в сборнике Толстовского

музея). О Страхове, прежде всего, см. Колубовский, *Вопр. фил. и псих.* № 7 (1891 г.). Прекрасную характеристику Страхова, как мыслителя, дает В.В. Розанов в статье в *Вопросы фил. и псих.* (№ А, 1890 г.) – статья перепечатана в книге «Литературные изгнанники». См. также Чижевский. (Гегель в России, ч. III, § 11, стр. 266—284); Розанов, *Идея рационального естествознания (о Страхове)*, *Рус. вестник*, 1892 г., № VIII. Важны также Воспоминания Страхова о Достоевском (Биография, письма... Достоевского), в которых есть немало автобиографических заметок. Бегло о Страхове говорит Яковенков в чешской книге (по истории рус. филос.)- См. также Вл. Соловьев. (Статьи «Национальный вопрос в России». Вып. II, §§ IV, V, VII. Соч. Т. V).

[30] См. подробную библиографию в статье Колубовского.

[31] Вл. С о л о в ь е в. *Сочинения*, т. V, стр. 260.

[32] Р о з а н о в. *Вопр. фил. и псих.*, № 4, стр. 31.

[33] Ср. исследование А.И. Ильина о Гегеле.

[34] *Борьба с Западом...* кн. 1 (1882), стр. XI.

[35] О гегельянстве его см. подробнее у Чижевского.

[36] *Толстовский музей*. Т. II (издание 1914 г.), стр. 23.

[37] *Ibid.*, стр. 22.

[38] *Ibid.*, стр. 22.

[39] *Ibid.*, стр. 341.

[40] *Ibid.*, стр. 23.

[41] *Ibid.*, стр. 249.

[42] Чижевский. *Op. cit.*, стр. 278.

[43] Для биографии Достоевского см., прежде всего, книгу «Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского» (1883), также Биографию, составленную его дочерью (Л.Ф. Достоевской). Госуд. изд. Москва, 1922, Воспоминания жены его. Письма Достоевского, см. также «Дневник писателя» (последние годы). См. также Мережковский. Толстой и Достоевский (т. I, гл. VI и дальше); Лосский. Личность Достоевского. Летопись (изд. «За Церковь», Берлин, 1941), Сборник статей о Достоевском под редакцией Долинина (т. I и II). Для характеристики личности Достоевского интересно познакомиться с перепиской Достоевского с Тургеневым (издание Academia, Ленинград, 1928). См. также Л. Гроссман. Семинар по Достоевскому (1923); Б е м. Тайна личности Достоевского (сборник Православие и культура, Берлин, 1923).

[44] Достоевский в изображении его дочери. Стр. 17. Прим.

[45] См. о нем небольшой очерк М. Алексеева «Ранний друг Достоевского», Одесса, 1921.

[46] «Биография...», ч. III, стр. 15—16.

[47] Ibid., стр. 16. О влиянии Шиллера см. библиографические указания в брошюре Алексеева (стр. 22—23, Прим.), см. также Чижевского Schiller und «die Brüder Karamazow» Ztsch. f. Slav. Philologie, 1929.

[48] См. интересные воспоминания Достоевского об этом в «Дневнике писателя» за 1877 г. (Январь, гл. II, § 3).

[49] О влиянии Жорж Занд важны воспоминания Достоевского (Дневник писателя за 1876 г., июнь, гл. I). Ср. также характерные воспоминания об этом увлечении Жорж Занд среди русских у Салтыкова-Щедрина.

[50] Дневник писателя.

[51] См. статью Покровской «Достоевский и петрашевцы» (в сборнике «Достоевский» под редакцией Долинина, т. I), где приведена и вся литература по этому вопросу.

[52] Дневник... за 1873 г. (§ XVI).

[53] Дневник... за 1873 г. (§ 2).

[54] Воспоминания о пережитом у эшафота см. в Дневнике (1873), а также известное место в «Идиоте».

[55] Воспоминания Н.Н. Страхова в книге «Биография...», ч. I, стр. 279.

[56] Вяч. Иванов. «Борозды и межи», см. также немецкую книгу, его же о Достоевском, в которую вошли все его статьи о Достоевском.

[57] Не надо только этого преувеличивать, как это ярче других делает Г е с с е н в своих статьях о Достоевском (см. ниже в обзоре философской литературы, посвященной Достоевскому).

[58] «Биография...», ч. II, стр. 375. Ср. стр. 36.

[59] См. об этом Дневник за 1873 г. (§ 2).

Во всяком случае, раннее увлечение социализмом вплотную подвело религиозное сознание Достоевского к основным проблемам культуры. И здесь же надо искать ключа и к тому, что я назвал выше «христианским натурализмом» (см. выше об этом) Достоевского – к вере в добро в человеке, в его «естество». В довольно позднем отрывке (Дневник за 1877 год) Достоевский писал: «Величайшая красота человека... величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству... единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством». В этих словах очень ясно выражен один полюс в основной историсофской антиномии у Достоевского – вера в «естество», его скрытую «святину», но и признание, что для плодотворного действия этой «святини» не хватает «умения» «управить» ее богатством. Мы еще вернемся к этой теме при систематическом анализе философских идей Достоевского, – сейчас нам нужно указать на то, что мысль его не удержалась на позиции христианского натурализма и с исключительной глубиной приблизилась к противоположному тезису о внутренней двусмысленности человеческого естества, даже

двусмысленности красоты, к учению о трагизме «естественной» свободы, уводящей человека к преступлению, и т.д. Неверно утверждать, как это делает, например, Шестов, что у Достоевского после каторги произошло полное перерождение его прежних взглядов, что «от прошлых убеждений у Достоевского не осталось и следа»[1]. Наоборот, его мысль до

402 XIX ВЕК

конца дней движется в линиях антиномизма, – в частности христианский натурализм, с одной стороны, и неверие в «естество», с другой, продолжают все время жить в нем, так и не найдя завершающего, целостного синтеза. Почвенничество (как одно из проявлений христианского натурализма) и в то же время высокий идеал вселенского христианства, переступающего границы народности; страстная защита личности, этический персонализм в высшем и напряженнейшем его выражении, – и рядом разоблачения «человека из подполья»; вера в то, что «красота спасет мир», а рядом горькое раздумье о том, это «красота, это – страшная и ужасная вещь», – все эти антиномии не ослабевают, а, наоборот, все больше заостряются к концу жизни Достоевского. И все это было имманентной диалектикой религиозного сознания Достоевского. Вся философская значительность Достоевского, все его идейное влияние в истории русской мысли в том и заключались, что он с изумительной силой и глубиной раскрыл проблематику религиозного подхода к теме культуры. Историческая установка в этом смысле доминирует над всей мыслью Достоевского, – и его глубочайшие прозрения в вопросах антропологии, этики, эстетики всегда были внутренне координированы с его историческими размышлениями.

Обратимся к систематическому анализу идей Достоевского[2].

8. Философское творчество Достоевского имеет не одну, а несколько исходных точек, но наиболее важной и даже определяющей для него была тема о человеке. Вместе со всей русской мыслью Достоевский – антропоцентричен, а его философское мировоззрение есть прежде всего персонализм, окрашенный, правда, чисто этически, но зато и достигающий в этой окраске необычайной силы и глубины. Нет для Достоевского ничего дороже и значительнее человека, хотя, быть может, нет и ничего страшнее человека[3]. Человек – загадочен, соткан из противоречий, но он является в то же время – в лице самого даже ничтожного человека – абсолютной ценностью. Поистине —

403 ЧАСТЬ II

не столько Бог мучил Достоевского, сколько мучил его человек, – в его реальности и в его глубине, в его роковых, преступных и в его светлых, добрых движениях. Обычно – и справедливо, конечно, – прославляют то, что Достоевский с непревзойденной силой раскрыл «темную» сторону в человеке, силы разрушения и беспредельного эгоизма, его страшный аморализм, таящийся в глубине души. Да, это верно. Антропология Достоевского прежде всего посвящена «подполью» в человеке. Было бы, однако, очень односторонне не обращать внимания на то, с какой глубиной вскрывает Достоевский и светлые силы души[4], диалектику добра в ней. В этом отношении Достоевский, конечно, примыкает к исконной христианской (то есть святоотеческой) антропологии[5]; Бердяев совершенно не прав, утверждая[6], что «антропология Достоевского отличается от антропологии святоотеческой». Не только грех, порочность, эгоизм, вообще «демоническая» стихия в человеке вскрыты у Достоевского с небывалой силой, но не менее глубоко вскрыты движения правды и добра в человеческой душе, «ангельское»

начало в нем. В том-то и сила и значительность антропологического антиномизма у Достоевского, что оба члена антиномии даны у него в высшей своей форме.

Мы назвали персонализм Достоевского этическим, – и это значит, прежде всего, что ценность и неразложимость человеческого существа связаны не с его «цветением», не с его высшими творческими достижениями, – они присущи и маленькому ребеночку, еще беспомощному и бессильному, еще не могущему ничем себя проявить[7]. Персонализм Достоевского относится к онтологии, а не к психологии человека, – к его существу, а не к эмпирической реальности. Но самое восприятие человека у Достоевского внутренне пронизано этической категорией, – он не только описывает борьбу добра и зла в человеке, но он ищет ее в нем. Человек, конечно, включен в порядок природы, подчинен ее законам, но он может и должен быть независим от природы. Как раз в «Записках из подполья» с поразительной силой высказана эта независимость духа человеческого от природы[8], – и там же провозглашается, что под-

404 XIX ВЕК

линная суть человека – в его свободе и только в ней. «Все-то дело человеческое, кажется, действительно в том только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он – человек, а не штифтик», – читаем в тех же «Записках из подполья». Это самоутверждение есть утверждение своей независимости от природы, – все достоинство человека в этом как раз и состоит.

Но именно потому подлинное в человеке и состоит лишь в его этической жизни – здесь, и только здесь, человек есть по существу новое, высшее, несравнимое бытие. В этом смысле уже в «Записках из подполья» мы находим такой апофеоз человека, который превращает его если не в центр мира, то в важнейшее и драгоценнейшее явление. Достоевскому совершенно чужд и противен тот «антропологизм», который мы видели раньше у русских позитивистов и полупозитивистов (Чернышевский, Лавров, Кавелин, даже Михайловский), – он ближе всех к Герцену с его патетическим утверждением независимости человеческого духа от природы. Натурализм в антропологии высмеян беспощадно Достоевским в «Записках из подполья», – и поэтому все его дальнейшее учение о человеке так глубоко отлично от тех (более поздних) учений, которые, сходясь с Достоевским в учении об аморализме в человеке, трактуют это в духе примитивного натурализма. Для Достоевского аморализм, скрытый в глубине человека, есть тоже апофеоз человека, – этот аморализм – явление духовного порядка, а не связан с биологическими процессами в человеке.

Но чем категоричнее это онтологическое превознесение человека, тем беспощаднее вскрывает Достоевский роковую неустроенность духа человеческого, его темные движения. Основная тайна человека в том и состоит, по Достоевскому, что он есть существо этическое, что он неизменно и непобедимо стоит всегда перед дилеммой добра и зла, от которой он не может никуда уйти: кто не идет путем добра, тот необходимо становится на путь зла. Эта этическая сущность человека, основная его этическая направленность есть не предвзятая идея у Достоевского, а вывод из его наблюдений над людьми.

Но здесь начинаются парадоксы, в которых раскрывается уже не только эта основная этическая сущность человека, но и вся проблематика человека. Прежде всего с исключительной едкостью Достоевский высмеивает тот поверхностный интеллектуализм в понимании человека, который достиг наиболее плоского своего выражения в построениях утилитаризма. «Записки из подполья», в бессмертных страницах, говорят о

том, что «человек есть существо легкомысленное», действующее менее всего для собственной выгоды: «когда, во все тысячелетия бывало, чтобы человек действовал из одной своей выгоды?» Представление о человеке, как существе рассудочном, а потому и благоразумном, есть чистая фикция, —

405 ЧАСТЬ II

«так как натура человеческая действует вся целиком, — всем, что в ней есть — сознательно и бессознательно». «Хотенье может, конечно, сходиться с рассудком... но очень часто и даже большей частью совершенно и упрямо разногласит с рассудком». «Я хочу жить, — продолжает свои замечания человек из подполья, — для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, — а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей рассудочной способности, Рассудок удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотение есть проявление всей человеческой жизни». Самое дорогое для человека — «свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и дикий, каприз»; самое дорогое и важное для человека — «по своей глупой воле пожить», и потому «человек всегда и везде, где бы он ни был, любит действовать так, как он хочет, а вовсе не так, как повелевает ему разум и совесть».

Психологический волюнтаризм переходит у Достоевского незаметно в иррационализм, в признание, что ключ к пониманию человека лежит глубже его сознания, его совести и разума, — в том «подполье», где он «сам». Этический персонализм Достоевского облекается в живую плоть действительности: «ядро» человека, его подлинная суть даны в его свободе, в его жажде и возможности его индивидуального самоутверждения («по своей глупой воле пожить»). Онтология человека определяется этой жаждой свободы, жаждой быть «самим собой», но именно потому, что Достоевский видит в свободе сокровенную суть человека, никто глубже его не заглядывал в тайну свободы, никто ярче его не вскрывал всю ее проблематику, ее «неустроенность». Бердяев справедливо подметил, что для Достоевского «в свободе подпольного человека заложено семя смерти». Если свобода дороже всего человеку, если в ней последняя его «суть», то она же оказывается бременем, снести которое слишком трудно. А, с другой стороны, в нашем подполье, — а «подпольный» человек и есть как раз «естественный» человек, освободившийся от всякой традиции и условности — в подполье нашем, по выражению Достоевского, ощущается смрад, обнажается внутренний хаос, злые, даже преступные, во всяком случае постыдные, ничтожные движения. Вот, например, Раскольников: разложив в работе разума все предписания традиционной морали, он стал вплотную перед соблазном, что «все позволено», и пошел на преступление. Мораль оказалась лишенной основания в глубине души, свобода оборачивается аморализмом; напомним, что и на каторге Раскольников долго не чувствовал никакого раскаяния. Поворот пришел позже, когда в нем расцвела любовь к Соне, а до этого в его свободе он не находил никакого вдохновения к моральному раздумью. Это вскрывает какую-то загадку в душе человека, вскрывает слепоту нашей свободы, поскольку она соединена только с

406 XIX ВЕК

голым разумом. Путь к добру не определяется одной свободой: он, конечно, иррационален, но только в смысле, что не разум движет к добру, а воля, силы духа. Оттого-то в свободе *quand*, оторванной от живых движений любви, и есть семя смерти. Почему именно смерти? Да потому, что человек не может по существу отойти от Добра, — и если, отдаваясь свободной игре страстей, он отходит от добра, то у него начинается мучительная болезнь души. Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов по-разному, но все страдают от того, что заглушили в себе живое чувство Добра (то есть Бога), что остались

сами с собой. Свобода, если она оставляет нас с самими собой, раскрывает лишь хаос в душе, обнажает темные и низшие движения, то есть превращает нас в рабов страстей, заставляет мучительно страдать... Это значит, что человек создан этическим существом и не может перестать быть им. С особенной силой и болью говорит Достоевский о том, что преступление совсем не означает природной аморальности, а, наоборот, свидетельствует (отрицательно) о том, что, отходя от добра, человек теряет нечто, без чего ему жить нельзя. Еще в «Записках из Мертвого дома» он писал: «Сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уже все сказать: да, это был необыкновенный народ, может быть, самые даровитые, самые сильные из народа». Несомненно, что это были люди, наделенные не только большой силой, но и свободой – и свобода-то их и сорвала с путей «традиционной» морали и толкнула на преступление. Вот и семя смерти! В «Дневнике писателя» за последние годы[9] Достоевский писал: «Зло таится в человеке глубже, тем предполагают обычно». Шестов[10] напрасно видит в этом «реабилитацию подпольного человека», – наоборот, подчеркивая всю таинственность зла в человеческой душе, Достоевский показывает неустроенность человеческого духа или лучше – расстройство его, а вместе с тем и невозможность для человеческого духа отойти от этической установки. «Семя смерти», заложенное в свободе, означает, что расстройство духа имеет корень не на поверхности, а именно в последней глубине духа, ибо нет ничего глубже в человеке его свободы.

Проблематика свободы в человеке есть вершина идей Достоевского в антропологии; свобода не есть последняя правда о человеке – эта правда определяется этическим началом в человеке, тем, к добру или злу идет человек в своей свободе. Оттого в свободе есть, может быть, «семя смерти» и саморазрушения, но она же может вознести человека на высоты преображения. Свобода открывает простор для демонизма в человеке, но она же может возвысить ангельское начало в нем. Есть диалектика зла в движениях свободы,

407 ЧАСТЬ II

но есть и диалектика добра в них. Не в том ли заключается смысл той потребности страдания, о которой любил говорить Достоевский, что через страдания (часто через грех) приходит в движение диалектика добра?

Эта сторона в антропологии Достоевского часто забывается или недостаточно оценивается, – между тем в ней лежит ключ к объяснению той системы идей, которую мы характеризовали выше, как «христианский натурализм» у Достоевского. Приведенные мельком (в «Идиоте») слова о том, что «красота спасет мир», вскрывают эту своеобразную эстетическую утопию Достоевского. Все его сомнения в человеке, все обнажение хаоса и «семени смерти» в нем нейтрализуются у Достоевского убеждением, что в человеке таится великая сила, спасающая его и мир, – горе лишь в том, что человечество не, умеет использовать эту силу. В «Дневнике писателя» (1887 г.) Достоевский написал однажды: «Величайшая красота человека, величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством». Значит, ключ к преображению, к устройению человека в нем есть, и мы только не умеем овладеть этим ключом. Старец Зосима высказал такую мысль: «Мы не понимаем, что жизнь есть рай (уже ныне. – В.З.), ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он предстанет перед нами во всей своей красоте». В замечательных словах Версилова («Подросток») по поводу картины Лоррена выражена та же мысль о том, что свет и правда уже есть в мире, но остаются нами незамеченными. «Ощущение счастья, мне еще неизвестное, прошло сквозь сердце мое даже до боли». В чудной форме это ощущение святости в человеке передано в гениальном «Сне смешного человека». В материалах к «Бесам» находим такое место:

«Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и его земная природа, дух человеческий может явиться в таком небесном блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале, – что это и естественно и возможно». Как ясно из этих слов, это основное учение Достоевского о человеке ближе к антропологии Руссо (с его основным принципом о радикальном добре в человеке), чем к антропологии Канта (с его учением о «радикальном зле в человеке»).

Однако диалектика «естественного и возможного» добра предполагает в человеке религиозную жизнь[11]. «Весь закон бытия человеческого лишь в том, – говорит в «Бесах» Степан Трофимович, – чтобы человек мог преклониться перед безмерно великим; Безмерное и Бесконечное так же необходимы человеку, как та малая планета, на которой он живет». Несчастье человечества в том, что в

408 XIX ВЕК

нем «помутилась эстетическая идея»; оттого теперь красота стала «страшная и ужасная вещь», она и «таинственная вещь – тут диавол с Богом борется, а поле битвы – сердце человеческое» (Бр. Карамазовы). Вот это «помутнение эстетической идеи», в силу которого диавол овладевает человеком, когда в нем пробуждается эстетический восторг, – и объясняет, почему утеряно людьми «уменье» владеть святыней, открытой его сердцу.

Антропология Достоевского касается последних глубин человеческого духа, вскрывает непобедимую силу этического начала в человеке, но и помутнение человеческого сердца, в силу чего прямой путь к добру закрыт. Свобода вобрала в себя «семя смерти», в глубине души, замутненной грехом, завелся смрад и грех, но сила добра продолжает жить в человеке. Лишь через страдания и часто через преступление освобождается человек от соблазнов зла и вновь обращается к Богу. Оттого и говорит Алеша о старце Зосиме: «В его сердце тайна обновления для всех, – та мощь, которая наконец установит правду на земле...» Социалистическая мечта прежних лет, романтическая мечта о «восстановлении» добра в людях (термин, взятый у V. Hugo) держалась, таким образом, до конца жизни у Достоевского, и его антропология стоит посередине между чисто церковной и секулярной идеей о человеке. Для полного соответствия взглядов Достоевского учению Церкви ему не хватало поставления на верховное место того центрального учения христианства, которое видит в страданиях и смерти Спасителя необходимое предварение спасительного Его воскресения. Мы уже говорили о том, что в христианском миропонимании Достоевского подчеркнута то откровение о мире и человеке, которое дано нам в Боговоплощении и Преображении, но нет того, что дано в Голгофе... Все же вера в человека торжествует у Достоевского над всеми его «открытиями» хаоса и смрадного подполья в человеке, – и в этом моменте антропология Достоевского пронизана лучами пасхальных переживаний, столь существенных для Православия и его основной тональности[12]. Эстетический гуманизм, столь характерный для русских мыслителей, сохраняется и у Достоевского, только сама природа эстетических переживаний трактуется у Достоевского по-новому (см. ниже § 10).

Часто считают, что в «Легенде о Великом Инквизиторе» особенно сурово и жестко рисует Достоевский ничтожество человека, которому не по плечу «бремя» христианской свободы. Но забывается, что слова о том, что Христос «судил о людях слишком высоко», что «человек создан слабее и ниже, чем Христос о нем думал», – что это все слова Великого Инквизитора – нарочито им

409 ЧАСТЬ II

сказаны, чтобы оправдать то превращение церковного народа в рабов, которое он затевает. Неверие в человека у него как раз и отвергается Достоевским, хотя «Легенда» и содержит в себе так много глубочайших мыслей о проблеме свободы. Основной истиной о человеке остается для Достоевского то, что человеку невозможно прожить без Бога – и кто теряет веру в Бога, тот становится (хотя бы не доходя до конца) на путь Кириллова («Бесы»), то есть ступает на путь человекобожества. Кто отвергает Богочеловечество, как откровение о человеке, находящем свою полноту в Боге, тот неизбежно ударяется в человекобожество...

9. Мы подчеркивали уже несколько раз, что в антропологии Достоевского, в самом восприятии человека у него на первый план выступает этическая категория. Действительно, размышления на этические темы, заполняющие его произведения, определяются этим изначальным этицизмом мысли Достоевского. Его этический максимализм, вся страстная напряженность этических исканий, придающая такую глубокую значительность его основным художественным образам, – все это вытекает из того, что в нем доминирует над всем проблематика добра и путей к нему. Он был глубоко самостоятелен[13] в этических его исканиях – и именно в этой области особенно велико влияние Достоевского на русскую философскую мысль – кто только в последующих поколениях русских мыслителей не испытал на себе глубочайшего влияния Достоевского[14]? Достоевский преисполнен этического пафоса и едва ли не главный корень его философских размышлений лежит в сфере этики.

Когда Достоевский (по возвращении из каторги) стал высказываться и в публицистических статьях, и художественных произведениях на темы этики, то он считался прежде всего с тем упрощенным, можно сказать плоским пониманием моральной сферы в человеке, которое мы знаем по Чернышевскому, Кавелину и другим представителям утилитаризма или полупозитивизма. Сам Достоевский был отчасти (но лишь отчасти) близок к этим течениям в тот период жизни, когда он увлекался социализмом. Достаточно вспомнить патетические страницы, посвященные этому периоду в воспоминаниях о влиянии Жорж Занд (в Дневн. писат. за 1876 г., июль). Но элементы натурализма, шедшие через Фурье от Руссо, сохранились лишь в религиозных взглядах Достоевского (в том, что мы

410 XIX ВЕК

называем «христианским натурализмом» у него), в понимании же этической психологии это совершенно исчезло у него после каторги. В такой ранней вещи, как «Записки из подполья», мы встречаем исключительно острую, беспощадную критику утилитаризма и морального рационализма. В «Преступлении и наказании» этическая тема встает уже в такой глубине, которая была новой не для одной русской мысли. Мы уже видели при анализе антропологии Достоевского, что он вскрывает решительную неустрашимость этической установки в человеке, вскрывает внутреннюю диалектику добра в человеческой душе.

Этический максимализм Достоевского получает исключительно яркое и сильное выражение. Весь бунт Ивана Карамазова против Бога определяется именно этическим максимализмом, не принимающим мира потому, что его «будущая гармония» имеет в основе страдания. Особенно страдания детей – мотив чрезвычайно волновавший Достоевского – неприемлемы для морального сознания. Не под влиянием ли этих страстных речей Ив. Карамазова задумал Влад. Соловьев свое «Оправдание добра»? Во всяком случае, в Достоевском этический максимализм достигает наиболее глубокого и

сильного своего выражения и входит уже дальше неустрашимым элементом в этические построения последующих мыслителей.

Столь же острое, непревзойденно глубокое выражение находит у Достоевского и тема свободы, как последней сущности человека. То понимание свободы, которое с такой силой отвергает Великий Инквизитор, есть поистине самое высокое проникновение в тайну свободы, открывшуюся во Христе: никто в этом не стоит выше Достоевского. Но и всю проблематику свободы никто не раскрывает с такой силой, как Достоевский, – мы достаточно говорили об этом в предыдущем параграфе. Можно сказать, что никто – ни до, ни после Достоевского – не достигал такой глубины, как он, в анализе движений добра и зла, то есть в анализе моральной психологии человека. Вера в человека у Достоевского покоится не на сентиментальном воспевании человека, – она, наоборот, торжествует именно при погружении в самые темные движения человеческой души.

Надо признать большим преувеличением то, что писал Гессен об этических взглядах Достоевского[15]. Неверно то, что Достоевский отвергал не только этику рассудочности, но и этику автономизма, что он сознательно защищал этику мистическую[16]. Прежде всего это означало для Достоевского, что моральные движения определяются не чувствами, не рассудком, не разумом, а прежде все-

411 ЧАСТЬ II

го живым ощущением Бога, – и где выпадает это ощущение, там неизбежен или не знающий пределов цинизм, ведущий к распаду души, либо человекобожество. С другой стороны, Достоевский (и здесь он примыкал к учению славянофилов) очень глубоко чувствовал неправду самозамыкающегося индивидуализма («обособления», по его любимому выражению). Достоевскому принадлежит формула, что «все виноваты за всех», что все люди связаны таинственным единством, потенциально заключающим в себе возможность подлинного братства. Достоевский горячо принимал идеи Н.Ф. Федорова (см. о нем во II томе гл. V) о духе «небратства» в современности – достаточно вспомнить его беспощадные слова в «Зимних заметках о летних впечатлениях». Вот эти слова: «Кто, кроме отвлеченного доктринера, мог бы принять комедию буржуазного единения, которую мы видим в Европе, за нормальную формулу человеческого единения на земле?» Да, идея подлинного братства была в основе раннего социализма у Достоевского, она продолжала жить всю его жизнь, – и она определила собой ту религиозную утопию, которой окрашено было мировоззрение Достоевского (утопию превращения государства, то есть всего земного порядка в церковь).

Мистическая основа морали выражена с большой силой и смелостью в предсмертных речах старца Зосимы («Бр. Карамазовы»). «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле... и возшло все... но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего к таинственным мирам иным». Многие на земле от нас скрыты, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным. Это все – формулы мистической этики у Достоевского: действительно, живое и подлинное отношение к жизни для нас измеряется лишь любовью, переступающей границы и рассудка, и разума. Любовь становится сверхразумной, подымаясь до ощущения внутренней связи со всем миром, даже мертвым, даже с вещами («Братья, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну постигнешь в вещах»). Этот универсализм любви весь держится все же живым чувством Бога.

10. В ранние годы Достоевский много думал о «значении христианства в искусстве». В этой обращенности его духа к вопросам эстетики нельзя не видеть влияния Шиллера с его

культом эстетического начала в человеке и с его глубокой верой в единство добра и красоты. Думаю, что здесь сильно было и влияние Ап. Григорьева, бывшего сотрудником «Времени». Как раз тогда Достоевский писал такие, напр., строки: «Мы верим, что у искусства – собственная, цельная и органическая жизнь... Искусство есть такая же потребность для человека, как есть и пить. Потребность красоты и творчества неразлучна с человеком... человек жаждет красоты, принимает ее без всяких условий, а потому только, что она красота».

412 XIX ВЕК

«Красота присуща всему здоровому... она есть гармония, в ней залог успокоения», «Красота уже в вечности...» – пишет Достоевский в той же статье (из «Времени» в 1864 г.). И еще отметим одну мысль, которую позже развивал Достоевский в «Бесах»: «Если в народе сохраняется идеал красоты, значит, в нем есть потребность здоровья, нормы, а следовательно, тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа». «Без науки можно прожить человечеству, – заявляет старик Верховенский («Бесы»), – без хлеба – без одной только красоты невозможно. Вся тайна тут, вся история тут. Воплотимость идеала, возможность его осуществления в исторической реальности, по Достоевскому, «гарантируются» тем, что в мире есть красота. «Народы движутся, – читаем там же в «Бесах», – силой, происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Это... есть начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как они же отождествляют; – искание Бога, как называю я его проще». Эстетические переживания оказываются по существу мистическими, поскольку они движут нашу душу к Богу. В новых материалах, ныне публикуемых, находим такую мысль: «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии и, стало быть, неуклонное стремление к ней».

Эта религиозная интерпретация эстетических переживаний преобладает все соблазны мира, ослабляет всю его неправду, придает всему содержанию культуры высший, религиозный смысл. Это не есть только приятие культуры, это уже ее религиозное освящение, в котором начинается и ее преображение. До Достоевского в России так мыслил только архим. Бухарев, но после Достоевского тема религиозного осмысления культуры, выросшей из «слепого» процесса истории, тема ее освящения станет одной из важнейших тем историсофских построений. И уже у Достоевского мы находим типичную для этих исканий черту, – признание, что ключ к преображению культуры дан в ней самой, заключается в ее глубине и лишь закрыт от нас грехом. Это есть тот «христианский натурализм», соблазн которого был так силен у Достоевского.

Но у него же очень рано пробиваются и сомнения в том, что «красота спасет мир». Он сам говорит, что «эстетическая идея помутилась в человечестве». Уже Верховенский-младший говорит: «я нигилист, но люблю красоту» – и этим подчеркивает двусмысленность красоты. А в «Бр. Карамазовых» в известных словах Дмитрия Карамазова эти сомнения в творческой силе красоты выражены уже с чрезвычайной силой. «Красота, – говорит он, – это страшная и ужасная вещь... тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Страшно то, что то, что уму (то есть моральному сознанию. – В.З.) представляется позором, то сердцу – сплошь красотой». Эта моральная двусмысленность красоты, это отсутствие внутренней связи красоты с добром есть в то же время

413 ЧАСТЬ II

«таинственная» вещь, ибо тут «диавол с Богом борется, а поле битвы – сердце человека». Борьба идет под прикрытием красоты. Уж поистине можно сказать: не красота спасет мир, но красоту в мире нужно спасать[17].

11. Мысли Достоевского чрезвычайно присуща диалектическая сила – он вскрывает антиномичность там, где другие успокаиваются на незаконном расширении какого-либо одностороннего предположения. Лишь уяснив антиномии, заключенные в реальности, даже заострив их, он подымается над ними. И везде этой высшей сферой, где «примиряются» противоречия, является «горняя сфера», область религии. Это постоянное восхождение к религиозным высотам и делает Достоевского вдохновителем русской религиозной философии в дальнейших поколениях (Бердяев, Булгаков и др.). Но у самого Достоевского его религиозные искания достигают наибольшей остроты в его историософии.

Мы уже приводили цитату из «Бесов» о «тайне истории», о том, что народы движутся силой «эстетической» или «нравственной», что в последнем счете это есть «искание Бога». Каждый народ жив именно этим «исканием Бога» (при том «своего» Бога). «Почвенничество» у Достоевского есть, конечно, своеобразная форма народничества, но еще более оно связано с идеями Гердера, Шеллинга (в их русской интерпретации), о том, что каждый народ имеет свою особую «историческую миссию». Тайна этой миссии сокрыта в глубинах народного духа, – отсюда тот мотив «самобытности», который так настойчиво проводился так наз. «молодой редакцией» журнала «Москвитянин» и который был близок Достоевскому через Ап. Григорьева. Но почвенничество у Достоевского, как справедливо подчеркнул Бердяев[18], гораздо глубже – оно не пленено эмпирической историей, но идет дальше – в глубь народного духа.

Для России предопределена особая задача в истории, – в это верили уже славянофилы и Герцен, в это верил и Достоевский, – и высшей точкой в развитии его мыслей о России была его знаменитая «Пушкинская речь». Но и через все произведения Достоевского проходит идея всеохватывающего синтеза западного и русского духа, идея о том, что «у нас, русских, две родины – Европа и наша Русь». Это не исключало того, что Европа была для Достоевского, говоря словами Ивана Карамазова, лишь «дорогим кладбищем», что критика Европы занимает большое место всюду у Достоевского – достаточно, напр., вспомнить слова Версилова на эту тему[19]. Россия же сильна своим Православием, – отсюда историко-

414 XIX ВЕК

софские темы у Достоевского сразу поднимаются до религиозного понимания истории. Особенно много и глубоко на эти темы писал Достоевский в своем «Дневнике писателя», – но вершиной его историософских размышлений, бесспорно, является «Легенда о Великом Инквизиторе». Это есть исключительный опыт вскрытия проблематики истории с христианской точки зрения. Если русская историософия начинается с Герцена, обнаруживает вообще большую склонность к алогизму, то в то же время она признает, – как это ярче других выразил Михайловский, – что смысл вносится в историю лишь человеком. Не только гегелевский панлогизм, но и христианский провиденциализм отбрасываются здесь категорически.

У Достоевского русская историософская мысль возвращается к религиозному пониманию истории, но так, что свобода человека является, по божественному замыслу, как раз основой исторической диалектики. Внесение человеческого смысла в историю представлено в грандиозном замысле Великого Инквизитора; Достоевский здесь с

особенной остротой подчеркивает то, что гармонизация исторического процесса непременно включает в себя подавление человеческой свободы – и это он считает глубочайше связанным со всяким историософским рационализмом. Неприемлемость такого подхода к человеку, глубокая защита христианского благовестия о свободе не бросают Достоевского в объятия христианского иррационализма. Для него выход (как и для Влад. Соловьева) заключался в свободном движении народов к «оцерковлению» всего земного порядка. Гессен справедливо критикует эту схему Достоевского, как форму утопизма, но особенность Достоевского (в отличие от историософии марксизма[20], а отчасти и софиологического детерминизма[21]) заключается в том, что в его утопии нет ссылки на то, что идеал по исторической необходимости осуществится в истории. Наоборот, Достоевский очень глубоко и остро вскрывает диалектику идеи свободы; фигуры Ставрогина, Кириллова зловеще освещают эту диалектику. Утопизм у Достоевского сохраняется не в элементах философского рационализма (как в указанных построениях), а в том, что он не считается с проблемой искупления; его концепция «спасения», как мы не раз подчеркивали, проходит мимо тайны Голгофы. Тем не менее грандиозная и величавая картина, которую набрасывает Великий Инквизитор, является непревзойденной донныне по глубине попыткой понять «тайну истории». Правда, насколько силен Достоевский в критике «католической идеи», всяческого историософского рационализма, настолько же расплывчаты его указания на положительные пути «православной культуры»,

415 ЧАСТЬ II

но надо признать, что «метафизика истории» освещена Достоевским с такой гениальной силой, как ни у кого другого.

12. Подведем итоги нашему беглому анализу идей Достоевского.

Философское творчество Достоевского, в его наиболее глубоких вдохновениях, касалось лишь «философии духа», но зато в этой области оно достигало чисто исключительной значительности. Антропология, этика, историософия, проблема теодицеи – все это трактуется Достоевским остро и глубоко. Для русской (только ли для русской?) мысли Достоевский дал чрезвычайно много – недаром последующие поколения мыслителей в огромном большинстве своем связывали свое творчество с Достоевским. Но особое значение имеет то, что Достоевский с такой силой поставил проблему культуры внутри самого религиозного сознания. То пророческое ожидание «православной культуры», которое зародилось впервые у Гоголя и которое намечало действительно новые пути исторического действия, впервые у Достоевского становится центральной темой исканий и построений. Секуляризм, еще у славянофилов понятый как неизбежный (диалектически) исход религиозного процесса на Западе, у Достоевского окончательно превращается в вечную установку человеческого духа в его односторонностях, в одну из религиозных установок. Раскольников воплощает радикальный отрыв человеческого духа от религиозного сознания, а Кириллов раскрывает неизбежность религиозного истолкования этого отрыва от Бога в идеологии человекобожества. То, что издавна в западной философии превращало секуляризм в религиозный имманентизм, в героя Достоевского становится из идеи реальностью, но реальностью, диалектически неотрываемую от религиозного начала. Это возвращение мысли от отвлеченного радикализма к исконному религиозному ее лону не подавляет, не устраняет ни одной глубокой проблемы человеческого духа, но только вставляет всю проблематику в ее основную исходную базу. В Достоевском открывается в сущности новый период в истории русской мысли; хотя вся значительность и фундаментальность религиозной установки все время утверждались русскими мыслителями, но только у Достоевского все

проблемы человеческого духа становятся проблемами религиозного порядка. Конечно, это сразу же и осложняет религиозную установку и грозит возможностью отрыва от классических формулировок, идущих от Св. Отцов, но это же оказывается и основой чрезвычайного и плодотворнейшего расцвета в дальнейшем русской религиозно-философской мысли.

Все это уже целиком относится к новому периоду в истории русской мысли, который составляет содержание II тома настоящей книги, но мы еще задержим читателя в ближайшей главе на двух ярких мыслителях – Леонтьеве и Розанове, творчество которых тоже вводит нас в новый период русской мысли.

[1] Ш е с т о в. Достоевский и Ницше (Берлин, 1922), стр. 19.

[2] Философская литература о Достоевском очень богата – впрочем, и ныне его идейное наследство не усвоено еще до конца. Укажем лишь главнейшие работы о философском творчестве Достоевского: Розанов. Легенда «о Великом Инквизиторе»; Бердяев. Миросозерцание Достоевского (Его же. Новое религиозное сознание и общественность, 1907); Мережковский. Толстой и Достоевский, т. I—II; Шестов. Достоевский и Ницше; «Достоевский» Сборник статей под редакцией Долинина, т. I—II; Штейнберг. Система свободы у Ф.М. Достоевского; Г е с с е н. Трагедия добра у Достоевского (Совр. зап., т. XXXV), Трагедия зла (Путь, № 36); Борьба утопии и автономии добра у Соловьева и Достоевского (Совр. зап. XLV, XVI); Булгаков. Иван Карамазов, как философский тип (сборник «От марксизма к идеализму»); мои статьи «Ф.П. Карамазов» (сборник о Достоевском под редакцией А.Л. Бема, т. II), Проблема красоты в миросозерцании Достоевского (Путь); Иванов-Разумник. История русской общественной мысли, т. II, гл. IV. В л. Соловьев. Три речи о Достоевском (соч., т. III); К. Леонтьев. Наши новые христиане (соч. т. VIII). См. также уфлоровского, Op. cit, стр. 295—301. См. еще L. Z a n d e г. Dostojevsky (1946). Evdokimoff. Le grandite du mal chez Dostojevsky (1945).

[3] И в этом антиномизме Достоевский чрезвычайно близок к Шиллеру. Достаточно вспомнить слова последнего: Aber das Schrecklichste der Schrecken, Das ist der Mensch in seinem Wahn.

[4] 63 Особенно односторонне представлена антропология Достоевского у Шестова в его книге. Но и на специальном этюде L i e b ' a (Anthropologie Dostojevskis в сборнике статей разных русских мыслителей Kirche, Staat und Mensch. Russisch orthodoxe Studien, Genf., 1937) лежит печать той же односторонности, хотя и несколько смягченной. Более правильно отмечает два принципа в антропологии Достоевского Бердяев (Миросозерцание Д., стр. 40 ff). См. также книгу Л.А. З а н д е р а.

[5] См. об этом лучше всего у архим. Киприана в его книге, посвященной антропологии Св. Григория Паламы.

[6] Б е р д я е в, Op. cit, стр. 58.

[7] С исключительной силой выражено это у Достоевского в том письме, которое было написано им после смерти его первого ребенка. См. также потрясающую исповедь старцу Зосиме женщины о ее неутолимой печали после смерти ее мальчика.

[8] «Боже мой, да какое же мне дело до законов природы... Разумеется, я не пробью такой стены лбом... но и не примирюсь с ней только потому, что это каменная стена» (Зап. из подполья)». Ср. с этим почти тождественные слова у Михайловского (см. выше гл. IX).

[9] Дн. писателя за 1877 г. Июль—авг. (гл. II).

[10] Шестов, Достоевский и Ницше, стр. 91.

[11] См. учение о «мистическом корне» движений добра в Дневн. писателя 1880 г., гл. III, § 4.

[12] О православном восприятии человека см. в моей книге «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии».

[13] С. Гессен в своих статьях о Достоевском и Вл. Соловьеве («Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Достоевского и Вл. Соловьева», Совр. записки, 1931, т. 45 и 46), указывая на особую близость Достоевского и Вл. Соловьева с конца 1877 г., признает влияние Соловьева лишь в особенно тщательной обработке «Бр. Карамазовых» (в диалектике идеи добра) и, наоборот, склонен признать обратное влияние Достоевского на Соловьева.

[14] Наиболее прямо говорит об этом Бердяев («Достоевский имел определяющее значение в моей духовной жизни». – Предисловие к книге «Миросозерцание Достоевского»). Ср. у В. Я. Ч. Иванова («Родное и вселенское», Москва, 1917, стр. 147).

[15] См. его статьи «Трагедия добра в "Бр. Карамазовых"» (Совр. записки, 1928, т. 36) и «Трагедия зла» (Путь, 1932, № 36). См. также упомянутую выше статью о Достоевском и Вл. Соловьеве.

[16] Мы приводили уже выше категорическое мнение Достоевского, что моральная сфера в человеке питается только из ее мистического корня.

[17] См. мою статью «Проблема красоты в миросозерцании Достоевского» (Путь). См. также этюд И.И. Лапшина «Эстетика Достоевского» (Сборник статей о Д. под редакцией Долинина, т. I, а также отдельным изданием).

[18] Б е р д я е в. Миросозерцание Достоевского, стр. 178.

[19] Подробнее см. в моей книге «Русские мыслители и Европа» (гл. IX).

[20] См. об этом замечательную книгу П.И. Новгородцев а. Об общественном идеале (3 изд. Берлин, 1921).

[21] Я имею в виду построения С. Булгакова.