

**С. А. ЛЕВИЦКИЙ**

**Очерки по истории  
русской философской  
и общественной мысли**

С. А. ЛЕВИЦКИЙ

Очерки по истории  
русской философской  
и общественной мысли

Том I

ПОСЕВ

2-е издание, 1983

© 1968 by Possev-Verlag, V. Gorachek KG, Frankfurt/Main  
Printed in Germany

## ОТ АВТОРА

Настоящие «Очерки по истории русской философской и общественной мысли» не претендуют на полноту. В них пропущен ряд немаловажных звеньев (например, Гоголь как мыслитель, некоторые русские материалисты и позитивисты и др.). Все же главные исторические вехи русской мысли, как кажется автору, учтены и нашли свое выражение в книге.

В распоряжении читателей имеются теперь такие основательные и энциклопедические труды по истории русской мысли, как «История русской философии» отца Василия Зеньковского и «History of Russian Philosophy» Н. О. Лосского.

Тем не менее, я считаю, что и мои скромные «Очерки» могут принести пользу, хотя бы в качестве дополнительного пособия.

Во-первых, потому, что эти очерки написаны по замыслу более популярно. Во-вторых, потому, что я стремлюсь, иногда даже ценой некоторого упрощения, очертить более выпукло основные линии развития русской мысли и подчеркнуть историческую логику этого развития. Я преследовал более педагогическую и литературную, чем собственно исследовательскую цель, хотя мне пришлось, конечно, заниматься также исследованиями.

Настоящая книга — первый том всего труда. Книга родилась из замысла дать историю русской мысли XX века, и данный том должен служить введением к этой истории.

Классификация мыслителей дана в книге более по общественному, чем по чисто философскому признаку. Однако, по профессии более философ, чем историк, я не ограничиваюсь только общественными или историософскими аспектами, а даю, хотя и краткие, изложения философских систем и идей русских мыслителей, даже если их значение лежит более в социальной области.

Во втором томе, при изложении учений таких мыслите-

лей как Лосский, Франк, Бердяев и других — это философское ядро займет, естественно, центральное место.

При соблюдении пропорций места, отведенных русским мыслителям, я стремлюсь брать, так сказать, среднюю линию между чисто философским значением данного мыслителя и общественным значением его идей.

Дифференцировать социальную, религиозную и собственно философскую мысль, значило бы написать многотомный труд, что противоречило бы моему замыслу написать популярные очерки.

Ближайшим толчком к составлению «Очерков» явились лекции по истории русской мысли, которые я читал ранее в Джорджтаунском университете в Вашингтоне. Конечно, для печати эти лекции были радикально переработаны; были также прибавлены новые главы.

Выражаю свою глубокую благодарность издательству «Посев» за согласие — несмотря на все издательские трудности — напечатать «Очерки», а также, ретроспективно, за издание двух предыдущих книг — «Основа органического мировоззрения» и «Трагедии свободы».

*Сергей Левицкий*

## Очерк первый

### КИЕВСКАЯ И МОСКОВСКАЯ РУСЬ

О русской мысли в собственном, философско-научном смысле слова всерьез можно говорить лишь начиная с 40-х годов XIX столетия, когда впервые Чаадаевым был поставлен ребром вопрос о смысле существования России и когда русская мыслящая интеллигенция разделилась на два лагеря — западников и славянофилов. Влияние немецкой идеалистической философии и успехи западной науки и техники оказали главное влияние на пробуждение русской мысли. Пробуждение, ибо вольнодумное вольтерьянство конца XVIII века было лишь ученическим перепевом мотивов западной просветительной философии. В древней Руси — как Киевской, так и Московской — мы видим лишь бледные намеки на мысль: древняя Русь не знала ни богословия, ни философии, ей была чужда стихия отвлеченной ищущей мысли.

Древняя Русь имела свою художественную письменность, где мы можем гордиться не только «Словом о полку Игореве»; она имела богатую житийную литературу («Жития святых»); в народе были популярны такие произведения народного творчества, как былины, как многочисленные «Повести» (о Горе-злосчастии, о Шемякином суде и пр.); широкое распространение имели апокрифы; «духовные стихи»<sup>1</sup>); наконец, первый очерк русской истории «Повесть временных лет» можно считать единственным в своем роде историческим документом по его правдивости и патриотическому духу. Мы не говорим уже о таких сборниках, как Патерики, Смарагды или Четьи-Минеи. «Слово о законе и благодати» первого русского Митрополита Иллариона<sup>2</sup>) (эпоха Ярослава Мудрого) поражает стройностью замысла и живым красноречием выполнения. Проповеди Кирилла Туровского уже построены более искусственно и витиевато. О Клименте Смолятиче летописец сообщает, что он «был философ и пи-

сал от Платона и от Аристотеля»,<sup>3)</sup> но далее искусного лавирования между приводимыми текстами он не пошел, да и трудно было бы ожидать большего от того периода. Везде, по этим, далеко не скудным, памятникам древне-русской культуры, рассыпаны золотые зерна народной и духовной мудрости. Но все же это — только зерна. Мы не видим в них сколько-нибудь зрелых плодов мысли.

А между тем разговоры о «некультурности» древней Руси давно пора оставить. Русский народ сумел отстоять свою веру, свои обычаи, свою особую стать во всех исторических испытаниях, когда многострадальная Русь, по слову историка Ключевского, заслонила собой Европу от нашествия азиатских орд и медленным и упорным жертвенным трудом выковывала свою государственность.

Своеобразие русского зодчества пробивается и сквозь византийские влияния, а русская иконопись, также первоначально подражавшая византийским образцам, нашла свое яркое выражение в творениях новгородских и суздальских мастеров. В этой иконописи запечатлены такие высоты духовных прозрений, что князь Евгений Трубецкой назвал ее «умозрением в красках». Следовательно, для умственного застоя древней Руси нужно искать причины не в некультурности, а в своеобразном характере этой культуры. Были удивительные духовные прозрения, но эта мудрость была нема, бессловесна. Лик Христа был воспринят в своем наиболее чистом виде, но русский Логос немотствовал. Историки не раз ломали себе голову над загадкой древне-русского Сфинкса, исполненного мудрости, но косноязычного на ее выражение.

«В истории русской мысли много загадочного и непонятного,<sup>4)</sup> — говорит Флоровский, — и прежде всего, что означает это слишком долгое и затяжное молчание? Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?»

Историк Федотов говорит: «Она (древняя Русь) так скупа на слова и так косноязычна. Даже образы своих святых она не умеет выразить в их неповторимом своеобразии, в их подлинном русском лике и заглушает дивный колос плеведами переводного византийского красноречия, пустого и многословного...». «В грязном и бедном Париже XIII века гремели битвы схоластиков, а в золотом Киеве, сиявшем мозаиками

своих храмов, — ничего, кроме иноков, слагавших летописи и патерики...»<sup>5)</sup>

Ближайшая причина этой умственной немоты была угадана еще Чаадаевым: в то время, как западные народы получили просвещение от Рима, облакавшего христианские проповеди в эллинские и латинские формы, с их богатой мыслью традицией, мы приняли христианство из Византии, где риторика и благолепие обряда часто заслоняли мысль. Но это, само по себе, не могло бы служить достаточным основанием немоты русской мысли. Ведь Византия все же — наследница древней Греции, хотя и оправославленной, и в Византии бился пульс мысли.

Дополнительную причину приходится искать в кирилло-мефодиевском наследии, — в том факте, что Библия и благая весть Евангелия были получены нами в македонском наречии древне-болгарского языка, понятного в то время народу. В то время, как Библия на Западе существовала в греческом и больше всего в латинском переводе, — наш народ мог слушать Слово Божие на церковно-славянском языке, который был очень близок древне-русским говорам. Это, конечно, неоценимое преимущество, и в этом, может быть, одна из причин того, что русский народ так близко к сердцу принял образ Христов. Недаром говорят, что, подобно тому, как человеческая душа по природе своей — христианка, так и русская душа по природе своей — православна. Но в этом же заключается истинная причина отрыва от традиций классической древности. Западные монахи должны были знать язык Вергилия и приобщались, таким образом, невольно идеям римского права и эллинской философии. Древнерусские книжники редко знали греческий язык и приглашали для переводов ученых греков и еще чаще болгар и сербов. Ведь в Западной Европе мысль пробудилась в результате долгого освоения эллино-римского культурного наследия. На Руси же не было исторических предпосылок для пробуждения сознательной мысли. Конечно, нет худа без добра, и умственная немота искупалась другим — строгостью обряда и его одухотворением. Недаром русское православное богослужение исполнено такого благолепия и одухотворенности, что богослужение католическое, не говоря уже о протестантском, кажется нам, русским, чересчур холодным и официальным. Недаром перед русскими иконами народ изливал свой сер-

дечный религиозный жар и овою человеческую муку. В древней Руси развился истинный религиозный инстинкт, предохранявший от ересей иногда лучше ученых аргументов западных схоластиков. На Руси развилось так называемое «бытовое исповедничество», вместо утонченного богословия. Характерно, что на Руси не было таких острых религиозных распрей, какими отличалась история Запада.

Однако инстинкта, даже самого тонкого, недостаточного для развития культуры, и нам впоследствии пришлось долгим ученичеством у Запада, петровскими крутыми реформами расплачиваться за нашу умственную отсталость. Расколом между народом и интеллигенцией пришлось Руси потом расплачиваться за многовековой умственный застой. Именно этот застой явился впоследствии причиной раздвоения в русской душе — между верностью и преданностью России и православию, с одной стороны, и сознанием необходимости выучки у «латинского» или «немецкого» Запада, с другой. По словам английского историка Тойнби, «для того, чтобы спасти себя от насильственной вестернизации, русские должны были вестернизироваться частично — усваивать начала западной науки и техники».\*) Но наука и техника не падают с неба и должны быть культивированы традицией научного мышления. Известный комплекс неполноценности, который многие русские ощущали по отношению к Западу, коренится именно в упомянутом нами многовековом умственном застое. Нынче у нас уже есть самостоятельные традиции русской науки, русской философии, что предохранит в будущем от ненужных расколов, но мы говорим сейчас о древней Руси.

Однако приступим к теме.

Если мы посмотримся в киевский период, мы поразимся чистоте восприятия нашими предками христианства. Благая весть была воспринята необычайно гармонично и светло. Не было уклона ни в односторонний аскетизм, ни в отрыв морали от мистики. Наши киевские предки, разумеется, лучшие из них, были вдохновлены стремлением к деятельной христианской любви. Недаром один из первых русских святых — Феодосий Печерский — не был таким затворным отшельником, как его учитель, преподобный Антоний, грек родом. Феодосий осуществлял в своей жизни монашество в миру — «кенозис».

«Поучение Владимира Мономаха» также поражает своим истинно христианским настроем. Он понимает, что в качестве великого князя он должен соблюдать закон, но в то же время он стремится быть христианским государем. Сын-овьям своим он заповедует: «Всего же паче убогих не забывайте, но вся кого могуще по силе кормите и помогайте и сироте и вдовице и не давайте сильным губить человека». О себе же он говорит, что «тоже и худого смерда и убогы вдовицы не дал есмь сильным обидети».

Русские митрополиты и епископы в древнее время пользовались исключительным нравственным авторитетом. Между князьями и митрополитами почти никогда не бывало конфликтов, ибо как-то само собой понималось, что духовная власть нравственно выше светской, но что духовным владыкам не приличествует брать на себя прерогативы светской власти. В то же время Церковь не была слепа к мирским делам. Очень часто Церковь выступала в качестве примиряющей силы, миря склонных к междоусобиям князей. В Новгородской же Руси Владыка всегда примирял враждующие стороны веча, когда доходило до кровавых побоищ.

В Московское время отношения между церковью и государством приобретают уже другой оттенок. Происходит процесс их более тесного сближения, с вытекающими отсюда положительными и отрицательными сторонами. Положительными, ибо не слишком еще мощная Москва получает деятельную поддержку со стороны Церкви в деле защиты русской земли от иноверцев и в деле собирания Руси. Особенно характерен в этом отношении преподобный Сергей Радонежский. В Московской Руси христианство успело уже достаточно прочно войти в быт русского народа, в то время, как в Киеве христианские традиции только прививались. Следствием явилась растущая национализация церкви, приведшая впоследствии к ее автокефалии — к введению русского патриархата.<sup>7)</sup>

Но в то же время слабеет общение с другими православными церквями, в частности с византийской церковью. «Русское» начинает противопоставляться «греческому». Уже Иван IV говорит, что «наша вера — не греческая, а русская, христианская». Ранее «измена» греков на Флорентийской Унии в 1439 году заставляет с еще большей осторожностью относиться к греческой церкви. В результате происхо-

дит дальнейший отрыв от вселенскости и утверждение русского, как синонима истинно православного. Так готовится почва для возникновения идеи о Москве, как о Третьем Риме, идея избранничества русского народа, как «нового Израиля».⁸) Происходит обособление и самозамыкание русской церкви, подмена вселенских традиций — традициями местными.

## ПЕРВЫЙ ЦЕРКОВНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ

На этом фоне становится понятным первый внутрицерковный конфликт — знаменитый спор между иосифлянами и заволжскими старцами, на котором мне придется остановиться несколько подробнее, ибо здесь столкнулись в сущности два понимания православия в его отношении к «миру». Хотя конфликт этот также не получил принципиальной формулировки, в силу достаточно подчеркнутого нами умственного косноязычия древней Руси, дело здесь шло именно о принципах. Спор между «иосифлянами» и «заволжскими старцами» возник по двум конкретным вопросам: по вопросу о судьбе монастырских имуществ и по вопросу о методах борьбы с появившейся тогда в Новгороде «ересью жидовствующих». Но в отношении к этим двум вопросам ярко выявилось различие между социальным и этическим мировоззрением обоих течений.

Сначала нужно, однако, сказать несколько слов об исторической подоплеке спора. С самого начала христианства на Руси монастыри были рассадниками христианского просвещения и сыграли решающую роль в христианизации нравов. Однако с течением времени, когда монастыри оказались собственниками обширных земель и всякого богатства, жизнь в монастыре стала соблазном для разного рода тунеядцев и шедших туда не столько ради спасения души, сколько для безбедной и безопасной жизни. Монастырские нравы, бывшие строгими раньше, значительно расшатались. Но, помимо того, в самих монастырях возникло движение, возглавляемое Нилом Сорским, который считал, что монастыри должны быть прежде всего средоточием подвижничества и молитвы, что монахи должны быть «нестяжателями», — не иметь никаких имуществ и питаться лишь за счет плодов собственного труда. Против него выступил энергичный и властный Иосиф Волоцкий, настоятель Волоколамского монастыря. Иосиф также сознавал, что происходит падение нравов в монастырях, но предлагал бороться с этим злом введением строгой дисциплины. Само же сосредоточение бо-

гатств в монастырях он считал полезным для укрепления авторитета и власти церкви.

Выступая в защиту монастырских имуществ, Иосиф был в то же время ярким апологетом авторитета царской власти. Он как бы предлагал государству теснейший союз с церковью, всячески поддерживая князей московских в их объединительной политике. Поэтому на созванном церковном Соборе великий князь Московский поддержал в конце концов иосифлян, которые вышли победителями в спорах с «заволжцами». Победа иосифлян соответствовала тогдашним тенденциям общего развития Руси в сторону укрепления единства за счет, может быть, духовной свободы (XV-XVI в.).

Идеал «заволжцев», призывавших к нестяжанию, к духовному возрождению («умной молитве»), к уходу в обитель, был слишком высок и слишком непрактичен для того сурового времени. Следует отметить, что Нил Сорский, один из наиболее просвещенных русских святых, выступал и против излишеств внешнего подвижничества (аскетизма, умерщвления плоти и т. п.). Выше всего он ставил «умную молитву», чистоту душевного устроения и деятельную помощь ближним. Его ученики даже высказывались в том духе, что лучше оказать помощь людям, чем тратить деньги на слишком благолепное украшение храмов. Он недаром провел много лет на Афоне, который переживал свое возрождение, где было тогда сильно влияние великого подвижника и отца церкви св. Григория Паламы.

В противоположность этому, Иосиф в первую очередь подчеркивал строгость монастырского устава, чистоту обряда и церковное «благолепие». Если Нил взывал к высшим струнам души — к внутренней свободе, к чистоте духовной направленности, то Иосиф, как строгий педагог и организатор, имел в виду прежде всего рядовых монахов, для которых дисциплина и вообще строгое исполнение устава должны иметь главное воспитательное значение. Иосиф действовал строгостью, преподобный Нил — благостью.

В русской историографии симпатии историков неизменно оказывались на стороне Нила, и многие считают саму фигуру Иосифа роковой для судеб церкви в России. Нил же Сорский стал любимым святым русской интеллигенции. Такая оценка и с нашей, современной точки зрения, и вообще — правильна. Однако исторически она нуждается в оговорках:

нельзя с исторической точки зрения изображать Нила «передовым, просвещенным пастырем», а Иосифа — только «реакционером». Нил ратовал за «старину» — за восстановление былой нравственной и мистической высоты монастырей. Иосиф же для того времени был своего рода «новатором»: он подчеркивал, говоря современным языком и применительно к тогдашним условиям, социально-политическую миссию православия, которую он видел в исправлении нравов через строгость и истовость обряда и устава и в теснейшем сотрудничестве с великокняжеской властью. Идеалы же Нила фактически проводились в жизнь на заре христианства на Руси, когда церковь не была так тесно связана с политической жизнью страны и заботилась больше о нравственном просвещении народа.

Еще ярче различие между обоими лагерями сказалось в их отношении к ереси жидовствующих. Родоначальником ереси был ученый еврей Схария, и распространилась она главным образом в Новгороде. «Жидовствующие» отдавали Библии преимущество перед Новым Заветом, они отрицали таинства и сомневались в догмате о Пресвятой Троице. Словом, эта была рационалистическая, как бы протестантствующая секта. Не случайно ересь эта распространилась именно в Новгороде, всегда поддерживавшем близкие сношения с Западом. Одно время «жидовствующие» имели успех — сам митрополит Новгородский был ей близок, и одно время даже великий князь Иоанн III склонялся к этой ереси. Но, благодаря обличительным проповедям нового новгородского митрополита Геннадия и затем самого Иосифа Волоколамского, ересь эта была разоблачена и подавлена.

Однако ученики Нила Сорского на церковном Соборе предлагали бороться с новой ересью словом и убеждением, в то время, как Иосиф был сторонником прямого преследования еретиков. И в этом вопросе верх взяли «иосифляне», причем некоторые из «заволжцев» (в частности, «и князь-инок» Вассиан Патрикеев) заплатились впоследствии жизнью.

Мы напомнили вкратце историю этого спора. Но для нас важен прежде всего его смысл. Некоторые историки, например о. Георгий Флоровский, считают победу иосифлян по существу разрывом с византизмом в пользу московско-русского начала. Они ссылаются на тот факт, что движение

заволжских старцев возникло благодаря влиянию греческих «исихастов» — учения о необходимости нравственного очищения и удаления от мирской суеты, шедшего с Афонской обители. Учение это связывалось еще с так называемым «фаворским светом», предвещающим скорый конец мира. Однако и тенденция Иосифа Волоцкого имеет свои параллели в Византии. Подчеркивание строгости устава и обряда, тесное сотрудничество церкви с государством — ведь это также византийская традиция. По существу, спор между иосифлянами и заволжскими старцами был спором между двумя византийскими традициями, причем уже достаточно прочно пересаженными на русскую почву. Но во всяком случае победа строго «бытового исповедничества» над мистической, благодатной струей способствовала дальнейшей национализации русской церкви, отрыву от традиций вселенского христианства. Победа иосифлян явилась предпосылкой позднейшего раскола, основанного на противопоставлении «русского» православия — «греческому». Она же способствовала дальнейшей богословской летаргии, ибо, хотя и Нила Сорского нельзя считать христианским мыслителем, — он только более свободомысленный начетчик, чем Иосиф, однако, его традиция, дававшая разуму большой простор, могла бы создать предпосылки для более раннего пробуждения у нас религиозно-философской мысли.

Говоря о «заволжцах», нельзя пройти мимо Максима Грека, приглашенного еще Иоанном III для перевода греческих оригиналов. Этот замечательный ученый, грек из Италии, мог бы, по отзывам его современников, стать гордостью греко-итальянской науки; однако он предпочел принять приглашение великого князя и поехать в Московию, где судьба его была печальна. Сосланный на долгие годы в глухие места, он погиб преждевременно. Против него были выдвинуты обвинения политического характера, которые, может быть, и имели основания. Но характерно, что он поддерживал своим авторитетом «заволжцев» и даже сумел создать вокруг себя небольшой круг «христианских гуманистов».

Из школы Максима Грека вышел единственный более или менее самостоятельный русский богословский писатель XVI века — Зиновий Отенский, автор произведения «Истины показание к вопросившим о новом учении». Он движется

всецело в традициях греческой патристики, и его трудно назвать более, чем сведущим компилятором, но все же это был достойный внимания историка плод зачатков русского богословия. К сожалению, он подвергся репрессиям, и традиция эта продолжена не была. Из этого круга вышел впоследствии такой выдающийся деятель, как первый русский эмигрант князь Курбский. В известной переписке между Курбским и Иваном Грозным Курбский, между прочим, обвинял Ивана в том, что он «затворил русскую землю, сиречь, свободное естество человеческое, аки в адовой твердыне». Это подчеркивание «естественного права» («свободного естества человеческого») несомненно идет из Италии, и через Максима Грека как-то перекликается с более гуманистическим направлением «заволжцев». Иван же в своих «многоречивых» писаниях особенно подчеркивал божественное происхождение царской власти и свое право «казнить и миловать» по своему усмотрению. Ответ-де он даст только перед Божьим судом.

Впрочем, следует заметить, что знаменитый Стоглавый Собор, созванный при Иване Грозном, был организован по инициативе Макария и Сильвестра, — выучеников Иосифа Волоколамского. Макарий, главный составитель «Четьи-Миней», этой энциклопедии древне-русской церковной образованности, был просвещенным иосифлянином. Известно, что он оказывал благое влияние на молодого Иоанна. Уже это указывает на то, что иосифляне, разгромив заволжцев, во втором поколении не стали «реакционерами», а усвоили в какой-то степени заволжский дух терпимости и гуманности.

Но так или иначе, идея Москвы как третьего Рима, выдвинутая в начале XVI века монахом Псковского монастыря Филофеем, делается в течение XVI века ведущей идеологией позднейшей Московской Руси. «Два Рима падоша, а третий — стоит, а четвертому не быти». Распространение этой мессианской идеи «священного царства» стало возможным благодаря победе иосифлян, которые в выражении «русское православие» делали ударение на слове «русское». Именно в это время догматизируется само выражение «святая Русь».

## РАСКОЛ

И на этой только почве становится понятной трагедия никоновского раскола в XVII веке. Ибо, когда русские православные традиции стали все более уклоняться от греческих, патриарх Никон решил произвести сверку русских переводов и обрядов с греческими источниками. Следует заметить, что сам вопрос об исправлениях некоторых церковных переводов был отнюдь не нов. Его возбуждали еще при митрополите Филарете, отце Михаила Федоровича. Но при Алексее Михайловиче нужда в таких исправлениях, равно как и в общей ревизии обрядов, уже назрела. Здесь следует отметить растущую роль малороссийского православного духовенства, ведшего со времен насаждения унии героическую борьбу за православие. Так как малороссийскому духовенству приходилось вступать в полемику с высокообразованными польскими иезуитами, оно поневоле должно было поднять уровень своей богословской культуры, пойти для этого на выучку к грекам и знакомиться с латинскими источниками. Из этой украинской православной среды вышли такие ученые защитники православия, как Петр Могила и Епифаний Славенецкий. Влияние киевских монахов начало сказываться в Москве особенно после воссоединения с Малороссией. Через Малороссию же приезжали в Московскую Русь греческие иерархи. Все это заставляло и русское московское духовенство задумываться над расхождениями в греческих и московских разночтениях одних и тех же богословских текстов. Но это поневоле разрывало самозамыкание Московской церкви, установившееся особенно после победы иосифлян и после Стоглавого Собора при Иване Грозном.

Таким образом, новая встреча с Византией, в которой были и элементы косвенной встречи с Западом, была подоплекой возникновения раскола. Результаты — общеизвестны: так называемые «старообрядцы», которых было едва ли не большинство, отказывались принять «новшества», которые были по существу возвращением к более древней старине. Так как и «староверы» и никоновцы проявили в этом споре фанатическую непримиримость, дело дошло до раскола, до

ухода в религиозное подполье, в отдельных случаях до ссылок и казней. Дело тут шло, разумеется, не только о двуперстии,<sup>9)</sup> или о других обрядовых различиях, которые теперь представляются нам столь малозначущими, что многие объясняют трагедию раскола простым суевением и невежеством. Нет, настоящие причины раскола лежат гораздо глубже. Ибо, по мнению староверов, если Русь есть «святая Русь» и Москва — Третий Рим, то зачем нам брать пример с греков, предавших в свое время дело православия на Флорентийском Соборе? Ведь «наша вера не греческая, а христианская» (т. е. русско-православная). Отречение от русской «старины» было для Аввакума и его единомышленников отречением от идеи Третьего Рима, т. е. было в их глазах предательством православия, сохранившегося, по их вере, только на Руси. А раз царь и патриарх упорствуют в этом «предательстве», значит Москва — Третий Рим — погибает. А это значит, что приходит конец света, «последние времена». Именно так трагически и воспринимали реформы Никона староверы. Недаром Аввакум писал, что у него «сердце обмякло и ноги задрожали», когда он понял смысл никоновских «новшеств». Эти апокалиптические настроения и объясняют, почему староверы шли с таким фанатизмом на мучения и казни и даже устраивали жуткие оргии самосжигания. Москва — Третий Рим гибнет, а ведь четвертому не бывает!

В Московской Руси уже установился свой ритм и свой уклад церковной жизни, который был почитаем за священный. Чин или ритуал жизни, видимое «благообразие», благосостояние церковного быта, одним словом подчеркнутое «бытовое исповедничество» — это был стиль церковного быта в Московской Руси. Православное духовенство в Москве было проникнуто убеждением, что только на Руси сохранилось (после гибели Византии) истинное благочестие, ведь только Москва — Третий Рим. Это была своего рода теократическая утопия «земного, здешнего Града».

Поэтому реформы Никона произвели среди большинства духовенства впечатление отступничества от истинного православия, и сам Никон стал в глазах ревнителей старой веры чуть ли не Антихристом. Сам Аввакум считал его предтечей Антихриста. «Дела-то его и ныне уже делают, только последний — ет черт не бывал еще». (А о никоновской церк-

ви говорилось в таких выражениях: «Яко нынешняя церковь несть церковь, тайны божественны не тайны, крещение не крещение, писания лестна, учение неправедное и вся скверна и неблагочестия». «Антихристова прелесть показывает свою личину»).

Единственный выход — в уходе в религиозное подполье. Но самые крайние защитники старой веры не останавливались на этом. Они утверждали, что настали «последние времена» и что единственный выход — в добровольной мученической смерти во имя Христово. Они развивали теорию, согласно которой теперь недостаточно одного покаяния, — необходим уход из мира. «Смерть одна может спасти нас, смерть», «в нынешнее время Христос немилостив, пришедших на покаяние не приемлет». Все спасение — во втором, огненном крещении, то есть в добровольном самосжигании. И, как известно, по Руси имели тогда дикое место оргии самосжигания — (одна из тем оперы Мусоргского «Хованщина»). Правильно говорит о. Георгий Флоровский, что тайна раскола — не обряд, но Антихрист — пламенное (в буквальном смысле) ожидание конца мира, связанное с практическим крушением идеи о Москве как о Третьем Риме.

Общеизвестно, что обе стороны проявили в этой борьбе страстность и фанатизм. Патриарх Никон был крайне властным и даже жестоким иерархом, отнюдь не склонным ни к каким компромиссам. По существу раскол был великой неудачей, ибо в нем старорусское предание заменялось новогреческим. Протест староверов против Никона Владимир Соловьев метко охарактеризовал как протестантизм местного предания. Если русская церковь все же пережила раскол, то благодаря неискоренимой православности русского духа. Но раны, нанесенные расколом, не зарубцовывались в течение очень долгого времени, и следы эти были видны еще до недавнего времени.

Раскол был обнаружением духовного неблагополучия Москвы. В расколе местная русская старина возводилась в степень святости. Хорошо говорит в этой связи о расколе историк Костомаров: «Раскол гонялся за стариной, старался как можно точнее держаться старины, но раскол был явлением новой, а не древней русской жизни». «В этом — роковой парадокс раскола...». «Раскол — не старая Русь, а мечта о старине», — замечает по этому поводу Флоровский. Действ-

вительно, в расколе было что-то от своеобразной героической романтики старины, и недаром расколом так интересовались родственные романтикам по духу символисты начала XX века — философ Розанов, писатель Ремизов и другие. В русской художественной литературе быт позднейших раскольников был особенно ярко отражен в замечательной повести Лескова «Запечатленный ангел».

Нечего и говорить, что раскол страшно подорвал духовные и физические силы церкви. Наиболее крепкие в вере ушли именно в раскол. И неудивительно поэтому, что ослабевшая русская церковь оказала такое слабое сопротивление позднейшим церковным реформам Петра Великого, упразднившего былую самостоятельность духовной власти в России и введшего вместо патриаршества по протестантскому образцу Священный Синод, в состав которого было введено светское лицо оберпрокурор Синода.

Но сам Никон, как известно, еще в процессе раскола впал в немилость у царя Алексея Михайловича. Ближайшие причины этой немилости заключались в крайней властности Никона. Но тут были еще идеологические причины: Никон стал претендовать не только на роль русского первоиерарха, но и на роль верховного руководителя государства. Впервые в нашей истории, чуждой западной борьбы между государством и церковью, церковь в лице Никона посягнула на власть над государством. Никон, как известно, сравнивал власть патриарха со светом солнца, а власть царя — со светом луны. В этом — парадоксальное совпадение мыслей Никона с латинством, также претендовавшим на земную власть. По поводу этого славянофил Юрий Самарин писал, что «за великой тенью Никона встает грозный призрак папизма». Философ Владимир Соловьев до своего увлечения католичеством также считал, что в лице Никона русская церковь соблазнилась, правда, на короткое время, соблазном Рима — земной властью. Это посягательство Никона было отвергнуто царем при поддержке большинства духовенства.

Так или иначе, русская церковь, как известно, оказывала реформам Петра Великого пассивное сопротивление. Стремление к европеизации России, к выходу из национального самозамыкания воспринималось тогда большинством духовенства как измена делу православия. Ибо и представители официальной, не раскольничьей церкви были по духу

близки староверам с их пафосом изоляции Москвы от Запада. Запад был соблазном, запретным плодом для Руси в течение XVII века. Все европейское имело для вкусивших его плодов прелесть неизъяснимую. Именно это пассивное сопротивление церкви побудило Петра разрубить Гордиев узел и упразднить самостоятельность церковной власти. Когда Стефан Яворский, приветствовавший внешние, политические реформы Петра, стал противиться крайностям его западных увлечений, то Петр назначил на его место Феофана Прокоповича, автора апологетической «Правды воли монаршей». Феофан сам был в высшей степени образованным человеком и пламенным поклонником Петра, но к нему можно отнести упреки в излишней податливости петровской церковной реформе со всеми ее крайностями.

Позднее Юрий Самарин в своей диссертации утверждал, что Стефан Яворский представлял собой католический уклон в нашей церкви, в то время как Феофан Прокопович — уклон протестантский. Об этом можно спорить, но несомненно, что церковь со времен Петра потеряла былую самостоятельность и очутилась под опекой государства. Опека эта была дружественная, ибо само государство почитало себя христианским и православным. Поэтому проводимые теперь иногда аналогии между положением церкви в Советском Союзе и при Петре лишены положительного смысла. Но общая секуляризация и европеизация жизни привела постепенно к разрыву живых связей общества с церковью и к снижению авторитета церкви.

Реформы Петра, исторически оправданные и создавшие из Московской Руси Российскую Империю, означали чересчур резкий разрыв с былой московской традицией. Высшее общество начало европеизироваться в то время как купечество, крестьянство и духовенство продолжали жить по-допетровски. Это и привело к новому великому расколу между обществом и народом и позднее между обществом и государством, в чем и нужно видеть историческую подоплеку возможности революции. Выводить большевистскую революцию только из русских условий жизни, рассматривать большевизм как внутрирусское явление — величайшее заблуждение. Ведь марксизм все еще является господствующей доктриной в СССР, а марксизм — явно западный продукт, яд, заготовленный в лаборатории Запада. Даже такой историк, как Тойн-

би, суждения которого о России, вообще говоря, заставляют желать лучшего, все-таки всегда подчеркивает факт западного происхождения большевизма.

Однако назревавший со времен Петра раскол между обществом и народом создал благоприятные предпосылки для возможности новой пугачевщины, как в свое время он создал предпосылки для появления первой пугачевщины. Реформы Петра были необходимы для России, для ее вступления на путь исторической жизни. И недаром петербургский период нашей истории — период Российской Империи — был наиболее блестящим периодом русской истории. Без Петра не было бы ни Ломоносова, ни Пушкина, ни Достоевского. Не было бы позднейшего цветения русской культуры. Но вступление России на путь истории и культуры было куплено дорогой ценой. И правильно говорит Владимир Соловьев: «Когда Московской Руси грозила опасность неправильно понять свое предназначение и стать исключительно восточным царством, Провидение наложило на нее тяжелую руку Петра». <sup>10)</sup>

Петровскими реформами и рядом позднейших расколов должны были мы платить за отмеченный нами недобровольный вначале отрыв от Византии и Запада. Поэтому без понимания смысла происходивших в древней Руси событий невозможно понять позднейшую русскую историю и, в частности, невозможно понять возникновения русской мысли в ее славянофильском и западническом ключе в XIX веке. Темы о смысле истории, об отрыве светской цивилизации от духовной культуры, занимавшие русскую мысль в XIX и XX веках, были исторически подсказаны всей русской историей.

Сделанный мною обзор не дает еще истории русской мысли — я недаром оговорился, что буду сначала говорить о предварениях русской мысли, об исторически-культурной подпочве ее возникновения и развития. Но эти предварения, эта подпочва в высшей степени важны для понимания дальнейшего. И в связи с этим мне хочется закончить этот краткий обзор словами Ключевского, сказанными им как раз по поводу событий XVII века: «Россия — это неопрятная, деревенская люлька, в которой беспокойно возится и кричит мировое будущее».



## Очерк второй

### ВОСЕМНАДЦАТЫЙ ВЕК

Московский период истории России кончился Петровскими реформами, выведшими Русь на путь исторической жизни из многовекового застоя.

Но кризис Московской Руси назревал еще задолго до реформ. В XVII веке московским царям приходилось пользоваться услугами немецких наемников, более сведущих в «ратном деле», чем тяжелые на подъем московские стрельцы. Превосходство западной техники, еще не так заметное в XV веке, теперь давало себя чувствовать. Влияние более высокой тогда стоявшей польской культуры также медленно просачивалось, несмотря на враждебные политические отношения с Польшей. (При царе Федоре Алексеевиче (1676 - 1682) польские нравы и польские книги были очень влиятельны при царском дворе). Наконец, сам церковный раскол был вызван греческими и малороссийскими влияниями, ибо именно ориентация на греков и малороссов, более ученых, чем московское духовенство, послужила для Никона главным поводом к ревизии обрядов и церковных переводов.

Влияние более высокого западного просвещения, западных нравов, более свободных, неудержимо стучалось в двери застывшей в полуазиатском сне Москвы. Идея русского священного царства, идея «святой Руси» как Третьего Рима, хотя не была отменена официально, но сгорела в кострах самосжигающихся раскольников. При Михаиле и при Алексее уже появляются первые ренегаты московской культуры. Так, при Михаиле состоялся процесс некоего Хворостинина, утверждавшего, что московский народ «глуп» и что в Москве «не с кем жить». При Алексее в Швецию дезертировал посольский дьяк (секретарь) Григорий Котошихин, написавший затем пасквиль на московские нравы, которые он подвергал осмеянию. Это были, конечно, национально-культурные де-

зертiry Москвы, от которых выгодно отличались такие деятели, как Нашокин или Матвеев, уважавшие западное просвещение, но державшиеся в религиозном и бытовом отношении московских нравов. Но все же появление таких де-зертиров симптоматично.<sup>11)</sup> В XVI веке первый русский эмигрант князь Курбский протестовал лишь против эксцессов Ивана Грозного, сам же оставался москвичом по своему бытовому и культурному укладу и, как известно, много сделал для дела православия в Западной Руси.

Нужда в европеизирующих реформах подсказывалась самой жизнью, и не будь реформ Петра Россию вероятно ждала бы судьба Индии или Китая. С другой стороны, несомненно резкость и эксцессивность многих реформ, особенно в церковном вопросе. Если при Никоне и при Стефане Яворском было заметно некоторое католическое влияние, то Феофан Прокопович был по духу более протестантом, чем православным. В его писаниях поражает непонимание им природы церкви как мистического тела Христова, поражает и его чрезмерная угодливость светской власти. Сам Петр сочувствовал протестантству, хотя и оставался православным, и неудивительно, что впоследствии Екатерина, не очень, впрочем, сведущая в религиозных делах, утверждала, что она не видит «почти» никакого различия между лютеранством и православием.

Вообще положение православной церкви почти на всем протяжении XVIII века оставляло желать лучшего. В духовных семинариях получили преобладание преимущественно западно-русские, малороссийские ученые, потому что собственных еще не было. А малороссы, будучи православными, тем не менее принесли с собой значительную долю католического духа (упор на латынь, на катехизисы, составленные по католическим образцам, хотя и претендующие на православность). На верхах православной иерархии утвердилось смешанное протестантско-католическое влияние, находившееся в противоречии с православным церковным духом и укладом жизни. От духовных семинарий веяло схоластической скукой, низовое духовенство теряло искусство проповеди, ограничиваясь только храмовым православием. Не случайно поэтому, что именно в течение второй половины XVIII века образуются многочисленные секты — молокане, хлысты, скопцы и т. д., выпадающие из православия. Проф. Фло-

ровский правильно характеризует этот период как разрыв между богословской ученостью и живым церковным опытом.

Поворот к лучшему произошел уже в конце XVIII века, главным образом благодаря обновлению влияния Афона и традиции «заволжских старцев». Этот религиозный ренессанс был делом двух замечательных старцев — Паисия Величковского и Св. Тихона Задонского, послужившего, между прочим, главным прототипом образа Зосимы в «Братьях Карамазовых» Достоевского. Но об этом — будем говорить ниже. Сейчас же займемся развитием светской культуры в России XVIII века.

Светская западная культура насаждалась Петром Великим, главным образом, с практической, военно-технической стороны. Но все же Петр понимал, что практическая польза техники невозможна без культуры мышления, и потому в России прежде университетов была основана Академия наук, которая должна была подготовить кадры будущих русских ученых. О том, что Петр понимал и пользу светской литературы, доказывает поддержка, которую он оказывал первому русскому светскому писателю — Кантемиру. Ломоносов мог появиться и пробить себе путь к славе только в послепетровских условиях.

Однако русскому обществу потребовалось почти полвека, чтобы у нас появились, наконец, кадры интеллигенции, появилась среда, способствующая развитию мысли и литературы. Такой средой в эпоху Екатерины стало дворянское сословие, которое и было до начала XIX века единственным носителем русской культуры того времени. Дворянская интеллигенция была настроена в высшей степени патриотично и в то же время в культурном отношении она придерживалась западнической ориентации — ведь в то время на троне была Екатерина Великая, поклонница Вольтера и западного просвещения. Интересно, что ее «Наказ» был запрещен в дореволюционной Франции, как чересчур либеральная книга. Союз между (дворянской) интеллигенцией и правительством был разорван уже впоследствии — к концу царствования Александра I и особенно после восстания «декабристов».

Но и самый патриотизм русской интеллигенции екатерининской эпохи носил уже секуляризованный характер. «Екатерининских орлов» вдохновляла уже не столько «святая

Русь», не «Третий Рим», сколько «Великая Россия», пафос имперского строительства. Сама миссия Российской Империи понималась как утверждение политического величия России, превращение ее в просвещенную державу. Эти культурные претензии России были хорошо выражены Ломоносовым в знаменитых стихах о том, что «может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов Российская земля рождать». Сам Ломоносов (1711-1767), как известно, был гениальным ученым, предвосхитившим, между прочим, закон сохранения материи и энергии до Лавуазье. Его знания носили энциклопедический характер, и недаром Пушкин сказал о нем, что он не только основал первый русский университет (еще при Елизавете в 1755 г.), но и был нашим «первым университетом». При этом Ломоносов был религиозным человеком, правда, скорее просвещенным деистом, чем православным по духу. Но характерно, что он уже не видел противоречия между наукой и религией. «Неверно рассуждает математик, если захочет циркулем измерить Божью волю, но неправ и богослов, если он думает, что по Псалтири можно научиться астрономии и химии», — писал он. Научное изучение природы и Евангелие — для него два способа откровения Божества: одно — внешнее, другое — внутреннее. В этом Ломоносов следовал традиции западных рационалистов — Декарта и Лейбница, для которых наука, философия и религия не исключают, а дополняют друг друга. Правда, тут уже Бог превращался скорее в философского Абсолюта и переставал быть живым Богом Исаака, Авраама и Иакова.

Но в середине XVIII века на Западе жил и действовал Вольтер, резко критиковавший суеверия и пороки духовенства и церкви, хотя и бывший еще не атеистом, а деистом. Если для Вольтера также не было противоречия между религией и наукой, то для него уже существовало противоречие между церковным христианством и просвещением. Насмешки Вольтера над церковью и религиозными предрассудками гремели на всю Европу. Поэтому неудивительно, что смех Вольтера был услышан и отдавался эхом и в России, жадно ловившей тогда «последнее слово» просвещенного Запада — тем более, что сама Екатерина слыла его «ученицей».

Таким образом рождается новый вариант русского западничества — русское «вольтерианство» или «вольнодумство». Оно началось как подражание последнему крику за-

падной моды, но развилось вскоре в весьма влиятельное умонастроение. Насмешки над церковью и «попами» именно тогда становятся особенно популярными. Но интересно, что русские «вольтерьянцы» очень скоро пошли далее Вольтера. Положительная сторона учения Вольтера — его гуманизм, его проповедь терпимости были усвоены у нас менее, чем его скепсис. Поэтому русские вольтерьянцы скоро стали и атеистами. Хорошо говорит об этом историк Ключевский: «Потеряв своего Бога, русские вольтерьянцы не просто уходили из Его храма, но, оставаясь в церкви, хулили и поносили ее».

Гармония между российским патриотизмом и поклонением западному просвещению вскоре начала теряться, уступая место слепому подражанию всему французскому, — ибо Франция была тогда средоточием умственной жизни Запада. Русский сатирик Фонвизин изобличал это слепое поклонение всему французскому в своем «Бригадире», где Иванушка гордо говорит: «Тело мое родилось в России, это правда, однако дух мой принадлежал короне французской». Эти слова могли бы повторить очень многие из тогдашних «западников», нередко лучше изъяснявшихся по-французски, чем по-русски.

Но, помимо вольтерьянского вольнодумства, в Россию проникали и иные западные влияния, бывшие в некотором роде реакцией на вольтерьянство. Сюда нужно прежде всего отнести масонство и затем сентиментализм, бывший больше, чем только литературным течением. Масонство на Западе было реакцией против одностороннего рационализма и иссушающего душу скептицизма Вольтера и энциклопедистов. Оно стремилось примирить разум и веру, науку и религию через «очищение» религии от суеверий. При этом само масонское движение получило характер какой-то эзотерической новой церкви, с таинствами, с посвящениями, со своей дисциплиной. Масонство не отрицало христианства, но ценило в нем преимущественно моральное содержание. Фактически же оно стремилось подменить собой традиционное церковное христианство (религией более «просвещенного» типа).

В России главными представителями масонов были Новиков, Лопухин, Гамалея и некоторые другие. Но мы будем говорить только о Новикове. Новиков был первым видным русским публицистом полемического стиля, ведущим борьбу

на два фронта: против суеверий, предрассудков и злоупотреблений властью помещиков, с одной стороны, и против слепого подражания западным нравам, с другой. Он проделал огромную просветительную работу, был редактором первых русских журналов («Трутень» и др.), полемизировал с самой Екатериной, которая вначале благосклонно поощряла такое свободомыслие. Впоследствии он стал масоном умеренного толка и проповедовал масонство с большим искусством и осторожностью. Когда, после Французской революции, императрица стала относиться подозрительно ко всякому неортодоксальному вольнодумству, она отдала Новикова под суд и заключила его в Шлиссельбургскую крепость. Между прочим, перед тем она просила митрополита Платона «проверить» его религиозные взгляды.

Митрополит Платон дал отзыв, что он в жизни не встречал лучшего христианина, чем Новиков. (Но нет сомнения, что если бы митрополит лучше разбирался в богословии, он должен был бы заклеить взгляды Новикова, — не его поведение — как не православные).

## АЛЕКСАНДР НИКОЛАЕВИЧ РАДИЩЕВ

Но самым значительным из радикалов екатерининской эпохи является, безусловно, Радищев (1749-1802). Интересно, что он в числе ряда других молодых людей был послан императрицей для обучения в Германию, где и кончил Лейпцигский университет. Он хорошо усвоил идеи Лейбница и впоследствии французских энциклопедистов, крайние из которых были материалистами и атеистами. Он усвоил «западные идеи» не только с их критической, отрицательной, но и с положительной стороны. Он был первым полноценным русским гуманистом и рационалистом. Усвоив дух западного гуманизма, он резко критиковал недостатки русского быта и особенно крепостное право. В этом он был союзником Новикова. Но если Новиков разоблачал только злоупотребления крепостным правом, то Радищев подверг осуждению сам принцип рабовладения, как несовместимый с достоинством человека, в своем знаменитом «Путешествии из Петербурга в Москву». Книга эта начинается характерными словами: «Я взглянул окрест меня — и душа моя страданиями человечества уязвлена стала» — слова, которые русская интеллигенция могла бы взять своим «мотто».

Если бы эта книга появилась до пугачевщины и до Французской революции, то она вряд ли вызвала столь резкую реакцию со стороны императрицы, которая ведь и сама в молодости увлекалась просветительными идеями. Но книга Радищева вышла в 1790 году, когда всякий либерализм стал для Екатерины пугалом. Императрица, прочитав книгу, пришла в ужас от радикализма автора, характеризовала книгу как «рассеяние французской заразы» и устроила суд, который приговорил автора к смертной казни, замененной 10-летней ссылкой в Сибирь. Русская интеллигенция зачислила многострадального автора в свой мученический список как первого мученика. Впрочем Павел освободил Радищева в 1796 году. Он покончил жизнь самоубийством при Александре.

Для нас интересно, что значение Радищева не исчерпывается его обличительным «Путешествием». Из-под его пера вышел также замечательный философский трактат «О смерт-

ности человека и его бессмертия». Составлен этот трактат с большим искусством, основательностью и некоторой самостоятельностью мысли. В нем Радищев подробно приводит аргументы материалистов против бессмертия души и затем опровергает эти аргументы, выступая в качестве защитника бессмертия, понимаемого им в духе учения Лейбница о перевоплощениях («метаморфозе»). Большевики изображают теперь Радищева в качестве первого русского материалиста и атеиста, что совершенно неверно. Радищев, правда, с сочувствием приводит некоторые взгляды французских энциклопедистов, но в то же время критикует их. Он признавал реальность материи, отрицаемую спиритуалистами, но отрицал первичность материи по отношению к духу. Радищев был реалистом и дуалистом, а не материалистом. Изображать его защиту бессмертия как самозащиту против цензуры, как это делают большевики, значит извращать факты. Радищевская концепция бессмертия далека от христианского учения и могла уже поэтому подвергнуться давлению цензуры, если бы цензура в то время была столь строгой, как в позднейшие, николаевские времена. Но трактат Радищева появился до Французской революции, когда цензура была еще достаточно либеральной.

В своей этике Радищев также выступает как последовательный гуманист. Он ратует за подчинение страстей разуму, во имя человеческого достоинства и свободы духа, но он — против всякого аскетизма. «В человеке... никогда не иссякают права природы, — пишет он, — совершенное умерщвление страстей — уродливо».

Трактат Радищева написан в высшей степени зрело. Это — первая русская философская работа, стоящая вполне на уровне тогдашней философской культуры, не потерявшая интереса и по сегодняшний день. В лице Радищева русская мысль еще не научилась летать, но она уже расправила крылья.

Как известно, Радищева высоко ценил Пушкин, и одна из редакций «Памятника» гласит: «Вослед Радищеву восславил я свободу». Большевики без достаточного основания причисляют его к своим предшественникам. «Друг свободы» не мог быть предтечей рабства.

Радищев — первый из крупных представителей дворянской интеллигенции, который предвосхитил позднейший

разрыв интеллигенции с правящим слоем. Говоря словами историка Федотова, русская интеллигенция, в ее целом, в эпоху Екатерины II и Александра I шла вместе с правительством — с тем, чтобы впоследствии перейти во враждебный лагерь. И Радищев был застрельщиком этой вражды, этого раскола между правящим слоем и большинством интеллигенции.



Перейдем теперь к другому течению, излагаемому в истории литературы под именем «сентиментализма». Сентиментализм прежде всего — новый литературный стиль, проникнутый «чувствительностью», жалостью к униженным и оскорбленным мира сего. В нем было много искусственной слезоточивости, но в основе его скрывался высокий гуманизм, призыв к раскрепощению чувств. Собственно, под «сентименталистами» подразумевалось в то время то, что мы называем теперь «тонкой душевной организацией». Это была проекция гуманизма на литературу плюс искусственное культивирование «чувствительной сердечности». Сентиментализм не имел никаких общественных или философских тенденций или претензий. Он был школой внутреннего воспитания чувств — «эдокасион сентименталь». Но он сообщил свой стиль целой эпохе.

У нас представителем сентиментализма выступил молодой Карамзин («Бедная Лиза» и другие произведения). Он призывал к гуманизации чувств, а не общественного строя. Поэтому характерно, что Карамзин (1766-1821) писал о себе. И. И. Дмитриеву: «по чувству я остаюсь республиканцем, — но при том верным подданным русского царя». И Державин, в плане литературном отнюдь не сентименталист, обращаясь к наследнику престола Александру I, призывал: «Будь страстей твоих владыка, будь на троне человек». Александр I, можно сказать, был воспитан в духе сентиментализма.

Интересно, что именно в школе сентиментализма укрепилась русская речь, русский литературный язык. Уже Ломоносов предпринял первую реформу русского литературного языка, очистив его от смеси простонародного говора с обилием иностранных варваризмов, характерных для петровской эпохи. Карамзин сделал новый шаг вперед, сблизив русский литературный язык с разговорным, но введя в то же вре-

мя выражения, удачно переводимые с французского. Известно, что против Карамзина и его школы выступил адмирал Шишков, поклонник славяно-российского стиля. Этот спор был первым предварением позднейшего раскола между славянофилами и западниками. Но нужно подчеркнуть, что это было только предварение, что дело ограничивалось литературными вопросами, а не выросло в спор мировоззрений. Здесь по своей литературной ориентации Карамзин был «западником». Но это не мешало тому же Карамзину резко выступить против знаменитого Сперанского (1772-1834), творца «Проекта», означавшего переход от самодержавия к конституционному образу правления. Образцом для Сперанского служил «Кодекс Наполеоникум», да и вся ориентация его была западническая, что не противоречит тому, что он очень считался с русскими условиями жизни, и труд его был, конечно, чем-то гораздо большим, чем копированием. Александр одно время склонялся к проекту Сперанского. Тогда Карамзин выступил против государева фаворита в защиту «исконно-русских начал» самодержавия и преданности вере («Записка о древней и новой России»). В конце концов государь охладил к Сперанскому, и из его «Проекта» реальное осуществление получил лишь «Государственный Совет». Это столкновение (Сперанского с Карамзиным) можно также считать предварением будущего спора между славянофилами и западниками.

Интересно, что Карамзин выступал в одном случае как «западник» (реформа литературного языка), — что вполне согласуется с его словами «по чувству я республиканец», в другом же — как «славянофил» (в общественно-политическом плане), — «и при том верный подданный русского царя».

## РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ

Займемся теперь русской религиозной мыслью конца XVIII века. Центральными фигурами здесь являются Паисий Величковский и Тихон Задонский. Паисий Величковский (1722-1794), побывав на Афоне (как и его предшественник Нил Сорский), решил обновить по афонскому образцу традиции «старчества», столь популярные в древней Руси, но заглохшие после победы иосифлян и особенно после петровских реформ. Эти традиции, живые еще в народной памяти, были им оживлены, и именно от Паисия и от Тихона идет то оживотворение русского подвижничества, которое вскоре дало такие драгоценные плоды как Оптина Пустынь и как Серафим Саровский.

Характерно глубокое отличие этого нового (в сущности, древнего) стиля русского благочестия от московского стиля. Там — упор на «бытовое исповедничество», на строгий ритуал и чин, идея русского «священного царства». Тут — возвращение к традициям первохристианства, упор на слова Христа: «Царствие Мое не от мира сего», жажда обожения и преобразования вне каких-либо политических проекций. Это — не уход от мира, а если уход, то временный, для духовного самособирания. Это — монашество в миру, отнюдь не мрачное и строгое, а, наоборот, светлое, исполненное радости о Господе. В особенности Тихон Задонский (1724-1783) может считаться предшественником Серафима Саровского, всякого приходящего к нему встречавшего восклицанием: «Радость моя». Эта традиция «старчества» в сущности более православна по духу, чем мессианская мечта о «Третьем Риме», все еще популярная в значительной части русского духовенства.

Сам Тихон был не только подвижником, но и духовным писателем, стиль которого поражает своей простотой и прозрачностью, «безытной обнаженностью души». «Он великий был страстей Спасителей любитель, и не токмо умозрительно», — сообщает о нем биограф. В своих писаниях он не только писал о своем мистическом опыте, но откликался и на злобу дня — на падение веры в русском обществе. «Уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера». Это был,

по словам Флоровского, «апостольский отклик на безумие вольнодумного века».

Правда, в нашем обществе мало знали Тихона. Но о нем хорошо знало монашество, ибо он явился одним из родоначальников новой, благодатной струи в истории русского монашества. И недаром Достоевский, через инок Парфения, обратил такое внимание на образ Тихона, сделав его прототипом двух гениальных созданий своей пророческой фантазии: Тихона в «Бесах» и старца Зосимы в «Братьях Карамазовых». <sup>12)</sup>

## ГРИГОРИЙ САВВИЧ СКОВОРОДА

Философски наиболее ценным мыслителем конца XVIII века был «старчик» Григорий Сковорода (1722-1794). Сковорода был воспитанником Киевской семинарии. Обладая прекрасным голосом, он был послан в Петербург, где пел в придворной капелле. Затем он стал домашним учителем в семье одного генерала и вместе с ним выехал за границу, проведя много лет в Германии. Вскоре, по возвращении на родину, он отверг предлагаемые ему должности и, пережив религиозный кризис, стал на всю жизнь «странником». Умер он в глубокой старости, почитаемый своими учениками, хотя и мало известный обществу. Над его могилой на памятнике вырезана надпись, составленная им самим: «Мир ловил меня, но не поймал».

Сковорода с молодости был религиозен, а в зрелые годы его религиозность углубилась. Он отверг компромиссы между житейским благополучием и религиозным самоуглублением. Оставаясь до конца жизни православным, он, однако, жаждал христианского самопознания, а не только благочестивой жизни. Он был прирожденным мыслителем, всецело подчинившим свои философские помыслы религиозной жажде слияния с Богом. Он не оставил системы, но все его писания проникнуты единым христианским миропониманием. Он ни в чем не противоречил традиционному богословию, но выходил за рамки богословия. Его можно назвать первым русским свободным православным мыслителем. Его философия построена на дуализме мира видимого, земного и невидимого, божественного. Все земное для него — только тень и след Божественного. Корень зла он усматривает в самообожествлении воли. О такой воле он и говорит: «Воля, насытый ад, все тебе яд, всем ты яд». «Всяк, обоживший волю свою, враг есть Божией воле и не может войти в царство Божие». Поэтому он просит Творца освободить его от «клейкой стихийности мира». Под внешним благополучием мира, по слову Сковороды, таится тайная скорбь, тайное отчаяние, приистекающее от мирового и личного греха.

«Мир сей являет вид благолепный,  
Но в нем таится червь неусыпный.  
Горе ти, мире! Смех мне являешь,  
Внутри же душою тайно рыдаешь».

И в другом стихотворении он говорит: «О, прелестный мир! Ты — океан, пучина, ты мрак, вихрь, тоска, кручина!»

Для Сковороды познать себя значит познать Бога, увидеть Бога в себе. В этом он следует и за блаженным Августином, и за немецкими мистиками позднего Средневековья, особенно за Яковом Беме и за Мейстером Экхартом.<sup>13)</sup> «Познать себя и уразуметь Бога — один труд». «Что есть сердце, если не душа. Что есть душа, если не бездонная мысль бездна... и кто объемлет эту бездну, если не Бог».

В то же время Сковорода откликался и на современные ему темы. Успехи светской западной цивилизации для него несомненны, но он осуждает их с точки зрения религиозного идеала: «Мы измерили море, землю, воздух и небеса... Что ни день, то новые опыты. Чего только мы не умеем, чего не можем! Но то горе, что при всем том чего-то великого недостает».

Сковорода не оставил школы, хотя имел учеников. Он был скорее высоко поучительным эпизодом в истории русской мысли, чем основоположником какой-то традиции. И настоящая оценка Сковороды пришла спустя столетие после его смерти. Но он — вершина русской религиозно-философской мысли XVIII века так же, как Паисий Величковский и Тихон Задонский были вершинами мысли чисто религиозной.

Говоря о начатках философии в XVIII веке, нельзя пройти мимо Державина, создателя жанра «философской лирики», достигшей позже такого совершенства в поэзии Фета и Тютчева. Его ода «Бог» — философски насыщена и находится под несомненным влиянием Паскаля.

## НА ПОРОГЕ XIX ВЕКА

Что же касается тех, менее высоких идей, которыми жило русское общество, — то к началу XIX века влиятельными оставались вольтерьянство, отчасти масонство и особенно sentimentalный квиетизм — самонастроение, ставившее себе главной целью «внутреннее облагорожение сердца», внутренний покой. Сам Александр I, после победы над Наполеоном, все более склонялся к квиетизму мистического оттенка и отошел вскоре от политики, где первым лицом стал пресловутый Аракчеев, фанатик военной дисциплины прусского образца.

В области же политической преобладающим направлением был умеренный либерализм, правда, сочетаемый в начале XIX века с государственным патриотизмом. Ведь и сам Александр I склонялся в первый период своего царствования к либерализму и вместе со Сперанским лелеял мечту о введении конституционной монархии. Высокий патриотический подъем во время и после наполеоновских войн не только не умерил этого либерализма, но даже подкреплял его. Русским патриотам хотелось видеть свою страну освобожденной от крепостного права и самодержавия, просвещенной и свободной. В 1816 году по образцу немецкого «Тугендбунда» создается «Союз спасения» (позднее «Союз благодетельства»), прямой целью которого была помощь правительству в деле просвещения народа и возвеличения России. Цель эта официально была формулирована как «распространение между соотечественниками истинных правил просвещения и нравственности и помощь правительству к возведению России в степень величия и благодетельства, к коим она Творцом предназначена».

Этот Союз существовал открыто, но после 1821 года, когда случился бунт в Семеновском полку (вовсе не связанный с деятельностью общества) и когда государь фактически передал внутреннее управление реакционному Аракчееву, он вынужден был объявить себя «распущенным».

Правительство этим как бы отвергло поддержку общества. Тогда-то и возникли «тайные общества», которые ста-

вили себе уже революционные цели. Нужно, однако, заметить, что эти общества не были еще социалистическими, ибо идеи социализма тогда не были известны. Общества эти руководились либеральными идеями, причем многие из членов обществ ставили себе в качестве образца американскую Конституцию. Этих обществ было два — Северное и Южное. Северное общество, во главе с поэтом Рылевым, братьями Муравьевыми и другими, было более умеренным. Оно стояло за введение конституции с федеративным устройством, наподобие Соединенных Штатов. Интересно, что оно хотело возродить Народное Вече. Южное общество было более радикальным. Оно стояло за республиканский образ правления и даже готово было не остановиться перед цареубийством. Но, будучи более левым, оно было и более тоталитарным. Члены его отвергали федеративное устройство и были сторонниками централизации. Во главе этого общества стоял полковник Пестель.

Как известно, организованное Северным обществом восстание декабристов в 1825 году потерпело неудачу, так как они действовали слишком неумело, не нашли себе поддержки в широких кругах народа и общества и встретили решительное сопротивление власти.

Как бы то ни было, восстание декабристов знаменовало собой в культурном отношении разрыв между элитой общества и правящим слоем. После восстания, при Николае I, общество больше не чувствует себя союзником правительства, как это имело место при Екатерине II и при Александре I, оно становится менее патриотичным. В свою очередь правящий слой, лишенный поддержки общества, становится все более бюрократическим. Былая дворянская монархия уступает место монархии бюрократической.

Общество окончательно лишается возможности политической и социальной активности. Но этим создаются предпосылки для рефлексии, для поисков нового мировоззрения. Ибо течения, господствовавшие в XVIII веке — вольтерьянство, масонство и другие, — были скорее умонастроением, чем мировоззрением. Им недоставало глубины, четкости, не говоря уже о самостоятельности.

Как это ни парадоксально, но достаточно реакционная эпоха Николая I (1825-1856) была эпохой золотого

века русской поэзии (Пушкин, Лермонтов, Гоголь), и она же была эпохой пробуждения русской мысли.

Толчком к этому пробуждению явилось влияние немецкой идеалистической философии (Канта, Фихте и особенно Шеллинга и Гегеля). Нужно заметить, что начало XIX века было в культурном отношении вершиной расцвета европейской философской мысли. Немецкая философская мысль выгодно отличалась от французской и английской мысли того времени своей глубиной, своим синтетическим, мировоззрительным характером, высотой своих нравственных воззрений и, наконец, своим пророческим характером (устремлением к будущему). В тридцатые годы, вместо политических кружков, у нас начинают процветать философские кружки — молодых русских шеллингианцев и гегелианцев (любомудры). В этих кружках и произошел первый раскол между двумя мировоззрениями — одним национально-религиозным и религиозно-философским (славянофилы) и другим космополитическим и социальным (западники). Самостоятельная русская мысль начинается именно с этого раскола. Здесь впервые был поставлен вопрос об историческом предназначении России, вопрос об ее верховном идеале. Это и будет собственно предметом настоящих очерков. До сих пор я говорил или об исторически-культурной подоплеке возникновения русской мысли, или же излагал ее первые, ученические опыты. Ибо XVIII век в культурном отношении был периодом ученичества у Запада; русская мысль здесь пробуждалась, но еще не пробудилась. Тем не менее, я считал своим научным долгом бросить хотя бы слабый свет на XVIII век — век перехода России из культурного полубытия к пробуждению самобытного творчества, самобытной мысли. Но об этом — уже в следующем очерке.

## Приложение I

### «ЛЮБОМУДРЫ». ПРЕДВАРЕНИЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

Первое подлинное пробуждение русской философской мысли относится к началу 20-х годов XIX века. Помимо исторических условий (назревшая потребность самоосознания после Отечественной войны 1812 года), мощным толчком здесь послужила немецкая идеалистическая философия. Киреевский в начале тридцатых годов писал: «Нам необходима философия, все развитие нашего ума ее требует... но откуда придет она?.. конечно, из страны, которая в умозрении опередила другие народы» (имеется в виду, конечно, Германия).

Недаром Пушкин представлял Ленского как «поклонника Канта». Но первым вдохновителем русской мысли явился Шеллинг, этот наиболее романтический философ немецкого идеализма. Последующее увлечение Гегелем было более «браком по логической необходимости». Душевно же русским философам более импонировал Шеллинг.

Первыми проповедниками Шеллинга в России были профессора Московского университета Велланский и особенно Павлов. Но они были более популяризаторами, чем самостоятельными мыслителями, — сколь ни велика их роль была исторически.

Русские шеллингианцы сосредоточились в кружке «любомудров» (основан в 1823 году, «самозакрылся» в 1825 году). В него входили: кн. В. Ф. Одоевский (председатель), Д. Веневитинов (секретарь), И. Киреевский, С. Шевырев, М. Погодин и некоторые другие.

Это были все очень молодые люди (Одоевскому было 20 лет, Веневитинову — 18; Киреевскому — 17).

Участник этих собраний Кошелев писал впоследствии: «Тут мы читали иногда наши философские сочинения. Но все чаще... беседовали мы о прочтенных нами творениях немецких философов... Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов».

Кн. В. Ф. Одоевский писал в том же духе:

«Моя юность протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой можно было бы строить все явления природы...»

Главным оратором обычно выступал поэт Веневитинов, приводивший своими вдохновенными речами всех в восторг. Философских отрывков, принадлежащих его перу, почти не сохранилось (он умер, как известно, 22 лет от роду). Но известно, что он защищал интуицию и утверждал, что «Россия найдет свое основание, свой залог самобытности... в философии».

Первым русским шеллингианцем, оставившим более чем заметный след в русской мысли, нужно считать князя В. Ф. Одоевского (1803-1869).

Вначале Одоевский увлекался натурфилософией. Он утверждал необходимость «познания живой связи всех наук» и стремился построить «гармоническое здание целого». Вскоре он перешел к мистике (мистическая литература была очень в ходу в начале XIX века). Философское завершение этих исканий он нашел в Шеллинге, главным образом, «трансцендентального периода». Шеллинг стал для него высшим философским авторитетом.

Мысли Одоевского, хотя они и представляют собой перепев идей Шеллинга (отчасти и других философов-мистиков), носят на себе, тем не менее, яркий индивидуальный отпечаток автора.

В них содержится протест против засилия рассудка — тема, которая будет одушевлять и Киреевского, выразившего это стремление к преодолению рационализма много зрелее. Но в русской философии почин в этом отношении принадлежит Одоевскому.

«Рассудок, предоставленный самому себе, мог произвести лишь синкретизм, — пишет Одоевский, — дальше сего идти он не мог».

Одоевский далее повторяет мысль многих мистиков и романтиков о том, что «раньше в людях было больше инстинктуальной силы». В то же время он не хочет быть врагом разума, стремясь более к синтезу интуиции («инстинктуальной силы») и рассудка, чем к их резкому противопоставлению.

«Великое дело — понять инстинкт, то есть возвести его в степень разумности».

Оригинально перефразируя динамическую теорию материи Канта, Одоевский пишет: «Может быть, один день отделяет нас от такого открытия, которое покажет произведение вещества от невещественной силы». Эта мысль звучит актуально именно теперь.

Одоевский мечтает о создании новой, всеобъемлющей науки, которая примирила бы инстинкт и разум и начала которой он находит у Каруса, Гёте и Ломоносова.

Весьма интересны мысли Одоевского об искусстве, в котором он, следуя за Шеллингом, видит великую силу. По мысли Одоевского в искусстве действует великая сила, которую, быть может, имели раньше все.

Особенно ценил он музыку, которой посвятил своего рода философский гимн в «Русских ночах».

Интересно также, что Одоевский явился первым в России философским предшественником славянофильства. Основные идеи славянофильства, выраженные в сороковых годах Хомяковым и Киреевским, содержались уже в потенциальном виде в писаниях Одоевского, относящихся к двадцатым и тридцатым годам.

Одоевский первый сформулировал идеи, легшие в основу славянофильского мессианизма и сказал устами главного героя своего сборника философски-фантастических новелл «Русские ночи»:

«Осмелимся же выговорить слово, которое может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени слишком простым: *Запад гибнет*». «Не одно тело спасти должны мы, русские, — но и душу Европы». И далее: «В святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились твои отцы... *Деятнадцатый век принадлежит России*». (Эта мысль, возможно, легла в основу известной статьи И. Киреевского «*Деятнадцатый век*».)

Наконец, Одоевский первый высказал мысль о русской идее, как о синтетическом примирении всех идей — мысль, которую впоследствии столь пламенно проповедовал Достоевский.

Недаром Одоевский говорил о «всеобъемлющей многосторонности русского духа», и о «стихии всеобщности, или, лучше сказать, — всеобнимаемости».

Таким образом, Одоевского можно по справедливости считать главным предшественником славянофильства, или, если угодно, «славянофилом до славянофильства».

## Очерк третий

### РАННИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ

Целью реформ Петра Великого было создать из России великую и просвещенную державу, путем прививки сильной дозы европейской культуры. Тело Российской Империи создавалось при самом Петре.

Но душа новой России пробудилась значительно позже. Первые ростки новой русской литературы вззошли уже при Екатерине — имена Ломоносова, Державина, Фонвизина, Новикова явились здесь достойным обещанием будущего расцвета. Огромная черновая работа, проделанная Ломоносовым над русским языком, и литературная реформа языка, произведенная Карамзиным, создали условия дальнейшего развития русской культуры. Но это были только обещания и условия, — сам первый расцвет русской литературы наступил лишь во второй четверти XIX века, и он неразрывно связан с именем Пушкина, — первого русского гения глубоко национального и в то же время стоящего на высоте европейской культуры. По словам Герцена: «На вызов Петра Великого, Россия ответила через сто лет колоссальным явлением Пушкина». Период тридцатых и сороковых годов был периодом золотого века русской поэзии, но и проза Пушкина и Лермонтова до сих пор является непревзойденной по умению многое сказать в немногом, по мастерству оформления материала. К этому же времени относится расцвет такого гениального, хотя и больного таланта, как Гоголь, «горький смех сквозь слезы» которого так контрастировал с солнечной ясностью Пушкина. Историки литературы с полным правом говорят о двух главных линиях русской прозы: пушкинской и гоголевской. Пушкинскую традицию продолжили Гончаров, Тургенев, Толстой, Чехов, гоголевскую — Достоевский, Салтыков, Лесков.

К этому же периоду относится и первое пробуждение самостоятельной русской мысли. Правда, достижения рус-

ской литературы заслонили собой более скромные достижения русской мысли в то время. Тем не менее эти достижения гораздо значительней, чем об этом принято думать. Достаточно указать, что они наложили свою неизгладимую печать на весь умственный облик русской интеллигенции; ведь Белинского называют отцом русской интеллигенции, а он — и позднее Герцен — были долгое время ее «властителями дум». Но справедливость требует сказать, что самостоятельная русская мысль впервые пробудилась в гораздо менее популярном и менее известном лагере славянофилов, и на чисто философских весах Киреевский и Хомяков весят больше, чем Белинский и Герцен.<sup>14)</sup>

Само разделение мыслящей русской интеллигенции на западников и славянофилов было и следствием и стимулом пробуждения русской мысли — первым пробуждением после почти что тысячетлетней умственной спячки. Русская мысль пробудилась позже, чем русское слово (литература), и пробуждение ее было гораздо менее импозантным, но именно русская мысль составляет предмет моих очерков. Об эпохальном значении этого пробуждения хорошо говорит Достоевский: «Это была эпоха, впервые сознательно на себя взглянувшая». Гершензон называет этот период «великим ледоходом русской мысли». Словом, значение этого периода нельзя переоценить.

Уже в 20-х годах XIX века влияние Вольтера и французских энциклопедистов стало сменяться влиянием немецкой идеалистической философии — Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В особенности идеи Шеллинга и Гегеля о всемирно-историческом призвании великих народов привлекали молодые русские умы. Для всех несомненна была культурная бедность тогдашней России, так контрастирующая с величием Империи, и вопрос о смысле существования России волновал умы.

Еще в 20-х годах возникло общество «любомудров», (1823 г.), куда входил и Одоевский, и Веневитинов, и совсем юные тогда Хомяков и Киреевский. В этом обществе господствовал культ Шеллинга, наиболее романтически настроенного философа того времени. Эти «занятия» философией были продолжены в кружке Станкевича. Один из участников собраний общества красочно описывает эти «ночи умственных беснований, вплоть до рассвета и звона к заутрене» — всякий стремился углубиться в тайны немецкой метафизики,

ибо только знание ее давало в глазах участников право ставить иные, более близкие злобе дня вопросы. Одоевский говорит о культе Шеллинга так: «в начале XIX века Шеллинг был тем же, что Христофор Колумб в XV веке: он открыл человеку неизвестную часть мира, о которой существовали какие-то баснословные предания, — его душу». В 30-ые годы увлечение Шеллингом сменилось увлечением Гегелем; в то же время из метафизического тумана стали показываться более ясные очертания и мысли: овладев метафизической алгеброй, молодые русские мыслители, вооруженные философией, стали ставить вопрос о смысле русского бытия сознательно и конкретно. Мнения при этом разделялись. Одни считали, что Россия просто отстала от ведущих европейских стран и что ей нужно продолжать учиться у Запада. Другие, наоборот, думали, что под влиянием реформ Петра Россия утратила свое собственное культурное лицо и что ей надлежит воскресить в себе древнерусские начала быта и культуры, чтобы быть в состоянии сказать миру свое, новое слово. Оба лагеря были преисполнены любовью к родине и желали ей блага, но культурная и философская ориентация у них была противоположная. По словам Герцена, «наше сердце билось одно, но головы, как у двуликого Януса, смотрели в разные стороны».

В 1836 г. в журнале «Телескоп» было опубликовано знаменитое первое «Философическое письмо» Чаадаева, где он начисто отрицал культурно-историческое значение России, называя само бытие ее «недоразумением» и «пробелом в плане мироздания». Письмо это произвело ошеломляющее впечатление и способствовало обострению спора. В полемике, поднявшейся вокруг письма, славянофилы и западники разделились окончательно на враждебные лагеря.

Обыкновенно славянофилов рисуют как каких-то культурных реакционеров, достойных лишь насмешки, мечтавших повернуть историю назад, а западников как поклонников слепого подражания всему западному. Действительная картина много сложнее: западники по-своему не менее любили Россию, хотя к этой любви у них нередко примешивалась ненависть к отрицательным чертам русского быта и к русскому невежеству. Иногда этот элемент ненависти брал верх. Так, поэт Алмазов писал: «как сладостно отчизну ненавидеть и жадно ждать ее уничтоженья». Но лучшие западники — Бе-

линский и Герцен с негодованием отмежевались от таких строк и мечтали видеть Россию, «стоящей впереди умственного прогресса человечества».

Что же касается славянофилов, то лишь более наивные из них стремились к простому возврату в допетровский быт. Лучшие же славянофилы — Киреевский и Хомяков, считали, что России нужно вернуть к началам православного быта с тем, чтобы затем развивать эти начала, беря при этом у Западе все его положительные достижения. Хомяков называл Запад «страной святых чудес», а Киреевский назвал свой первый журнал «Европеец», — да и сами они прекрасно знали Запад, кстати сказать, лучше, чем большинство западников (кроме Герцена). Их движущей силой была вовсе не ненависть к Западу, а борьба за русскую самобытность. Мало того, они верили, что будущая русская культура впитает в себя и все положительные начала европейской культуры, но ассимилирует их на основе православия.

Принято также нередко смешивать славянофильство и панславизм. Панславизм был лишь политической проекцией славянофильства, притом далеко не у всех славянофилов. Киреевский, например, никогда не увлекался идеями политического панславизма. Главное же, что при таком подходе сводится на нет главное и самое ценное в славянофильстве: стремление к созданию православной целостной культуры. Вообще, название «славянофильства» выбрано по вторичному признаку и дает повод к недоразумениям. Термин «православный руссизм» был бы гораздо точнее.<sup>15)</sup> Во всяком случае, у большинства историков культуры, особенно иностранных, установилась какая-то традиционная несправедливость в оценке славянофильства.

Идеология славянофилов на первый взгляд сходна с официальной правительственной идеологией того времени, сформулированной в тезисах министра Уварова: «Православие, самодержавие, народность». Славянофилы, действительно, превыше всего ставили православие, были стопроцентными монархистами и стремились возвеличить русский народ. Но мотивы у славянофилов были совсем другие, и в эти тезисы они вкладывали иное содержание. Они стремились не к официальной церковности, а к возрождению православного духа, который, по их вере, хранился в народе, и к созданию православной культуры, только начала которой, повторяю,

они видели в Киевской и Московской Руси. Они были монархистами, но находились в негласной оппозиции к бюрократической монархии Николая I; они хотели совместить единовластие государя с самым широким выражением народного мнения — недаром некоторые из них стремились возродить Земские соборы. Во всяком случае, они были либеральными, можно даже сказать демократическими монархистами. И, наконец, их стояние за «русскость», за «русский дух» ничего общего не имело с квасным патриотизмом или со стремлением к государственному империализму. Хомяков, правда, в молодости мечтал об объединении славян под эгидой России, но более всего славянофилы были заинтересованы в развитии национально-православной русской культуры, мессианиззм их носил более национально-культурный, чем государственно-империалистический характер.

Они, правда, мечтали о возрождении Запада светом православной культуры, но ни в коем случае не на основе насилия. Можно говорить скорее об утопическом, чем об империалистическом характере их мессианизма.

Но горе — свет погас и мертвенным покровом  
Задернут Запад весь — там будет мрак глубокий.  
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом  
Проснися, дремлющий Восток!

Нередко принято также смешивать славянофильство Киреевского и Хомякова со славянофильской группой Кошелева и Погодина. Кошелев и Погодин действительно издавали славянофильские журналы и были более на виду общества, чем Киреевский и Хомяков. Но Кошелев и Погодин были более заинтересованы политическими вопросами, чем проблемами культуры, а как раз оцерковление и создание культуры было центральной темой первых славянофилов.

Из истории славянофильства, правда, нельзя вычеркнуть Кошелева и Погодина, но Киреевский и Хомяков, сами иногда сотрудничавшие с Кошелевым, сочли, тем не менее, нужным отмежеваться от них. О славянофильстве нужно судить прежде всего по Хомякову и Киреевскому, к которым на десятилетие позднее присоединились «младшие славянофилы» — Константин Аксаков и Юрий Самарин. Кошелеву же и Погодину принадлежит видное место в политической истории

славянофильства, но весьма скромное место в истории русской мысли.

Я изложил в самых общих чертах ту платформу, на которой стояли славянофилы, платформу национально-религиозную, притом весьма либеральную в социально-политических вопросах. Однако самую философию славянофилов нельзя излагать столь безлично, хотя бы потому, что создатели ее были в высшей степени яркими личностями и самобытными умами. Киреевский и Хомяков, правда, почти никогда не противоречат друг другу. Но если они говорят в сущности об одном и том же, то глубоко по-разному, так что нам придется сказать о каждом из них отдельно.

## АЛЕКСЕЙ СТЕПАНОВИЧ ХОМЯКОВ

Наиболее видной и основоположной фигурой в истории славянофильства был, без сомнения, Хомяков (1804-1860). Главный его единомышленник Иван Киреевский обладал философски более углубленным умом и имел более заслуг перед историей русской мысли. Но ему не хватало той универсальности интересов, той кипучей энергии и того темперамента бойца, которые необходимы для создания движения. А Хомяков обладал этими качествами в высшей степени. Он был на редкость одаренной натурой и с молодости поражал современников своей эрудицией и, главное, блеском своей мысли и необыкновенной находчивостью в спорах, из которых он почти всегда выходил победителем. Он умел не только «мыслить вслух», но и зажигать огонь мысли в других. Историк Погодин пишет о нем в таком апологическом тоне: «Что это была за натура, даровитая, любящая, своеобразная. Какой ум всеобъемлющий, какая живость, обилие в мыслях, которых у него в голове заключался! Сколько сведений, самых разнообразных, соединенных с необыкновенным даром слова, текшего из его уст живым потоком! Чего он не знал! Не было науки, о которой Хомяков не имел бы обширнейших познаний...»

Современник дает такую его стихотворную характеристику:

Врач, механик, и геолог,  
Поэт, философ и теолог,  
Общины русской публицист,  
Он мудр как змий, как голубь чист.

Это совмещение змеиной мудрости с голубиной чистотой, в самом деле, характерно для Хомякова: он был глубоко и горячо верующим человеком, был счастливо женат, имел привычки хорошего русского барина; был образцовым семьянином и охотником, любил принимать гостей, что не мешало ему блистать в салонах, где вокруг него сразу образовывалась толпа слушателей, ловивших каждое его слово. Он был храбр и благороден и вообще в характере его было нечто

рыцарское. Бердяев сказал о нем меткое слово: «рыцарь Церкви». Его враг, Герцен, говорит, что он «спал, вооруженный» (имея в виду его способность в любую минуту вступать в принципиальный идеологический спор). Тот же Герцен отдаст должное Хомякову в следующей характеристике: «ум сильный, подвигной, богатый средствами и неразборчивый на них, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил, колол, нападал и преследовал, сыпал остротами и цитатами, пугал и заводил в лес, из которого без молитвы не выйти».

Главные заслуги Хомякова лежат в области богословия и социальной философии. В области богословия можно сказать, что он был первым русским светским философом, попытавшимся выразить в философских категориях дух православия. В противоположность официальным катехизисам того времени, где странным образом смешивалось протестантское и католическое влияния, Хомяков исходит из идеи Церкви, как мистического тела Христова, как богочеловеческого организма. «Церковь не доктрина, не система и не учреждение, Церковь есть живой организм истины и любви, или, точнее, истина и любовь как организм».

И далее: «Церковь — единство благодати, живущей во множестве разумных творений», она — «многоипостасна», она не просто «коллектив», не просто «идея», но именно целостный богочеловеческий организм.

Он даже считает, что отдельная личность человеческая преобразуется, поскольку она — пусть временно — входит в лоно церкви. Вне церкви человек — не то, что он есть в церкви. «Каждый человек находит в Церкви самого себя, но не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем» «Отдельная личность, — пишет он далее, — есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад».

Эта мысль о том, что отдельный человек, в отрыве от Церкви, рассыпается в противоречиях и неизбежно вступает на путь вражды, была излюбленной мыслью Хомякова. Он даже считает, что целостная истина доступна человеку лишь поскольку он причастен Церкви, вне Церкви он способен усваивать лишь отдельные истины с маленькой буквы. «Истина, недоступная для отдельного мышления, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью», «церковный

разум» является органом познания всецелой истины. Индивидуум может понимать лишь «полуправды», которые легко обращаются в «неправду».

Эта «соборная гносеология» является одной из самых оригинальных сторон хомяковского учения. Она получила, между прочим, систематическое выражение в позднейших трудах князя Евгения Трубецкого. Это учение Хомякова нередко истолковывалось на Западе как проявление якобы врожденного «коллективизма» русского духа. На самом деле учение Хомякова ничего общего не имеет с культом безликого коллектива. Он сам говорит об этом красноречивее всего: «Единство Церкви свободно. Точнее, единство была сама свобода в стройном выражении ее внутреннего согласия». И дальше: «Церковь знает братство, но не знает подданства». И еще дальше: «В делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Хомяков проповедовал соборность, а не коллективизм. Он является автором мысли о том, что в католичестве единство доминирует над свободой, в протестантстве свобода — над единством, и что православие являет собой синтез единства и свободы. Для выражения этого синтеза он и вводит понятие «соборность», неперебиваемое на другие языки — в нем скрещивается внутренняя собранность духа с единством (соборностью) церкви.

Из тройственного лозунга Французской революции — свобода, равенство и братство — Хомяков как бы ставит на первое место братство (а не свободу или равенство), возводя это братство в религиозную степень, оцерковляя его. Если говорить о природенных чертах русского духа, то ему присущ дух симфонической соборности, а не дух безликого, однотонного коллектива. Недаром Кайзерлинг заметил, что «русский народ единственный из народов, сохранивших непосредственное отношение к душе своего ближнего».<sup>16)</sup>

С высот богословия спустился теперь в область социальной философии, которую, однако, можно понять лишь в свете его богословских идей. Здесь излюбленной мыслью Хомякова была мысль о духе братства и смирения, как главных чертах русского духовного характера. Это именно Хомяков увидел в сельской общине («мир»), так сказать, экономическое воплощение духа братства. От Хомякова к народникам перешел культ «общины». И это именно Хомяков явля-

ется автором мысли о «негласном договоре» народа с царем, в силу которого народ перелагает свой изначальный суверенитет на царя — передает ему полноту власти, требуя для себя взамен лишь права на полноту выражения мнения народного. В практике Земских Соборов он видел конкретное воплощение этого «демократического монархизма» в Московской Руси.

Мистическое понимание царской власти, столь характерное для монархистов, было чуждо Хомякову. Царь, по его концепции, — первый слуга народный, принявший на себя бремя власти и отвечающий за нее перед Богом. Мысль о том, что власть является бременем и грехом, по Хомякову, глубоко коренится в характере русского народа, не желающего править собой. «Самодержавие безгранично, — пишет он, — лишь в ограниченной области избрания его народом». И далее: «Власть должна понять, что ее собственное бытие основано на нежелании народа властвовать». К. Аксаков выразил эту хомяковскую мысль в удачной формуле: «Царю — вся полнота власти, народу — вся полнота мнения и свободы духовной жизни».

Вообще свободолюбие было одной из характернейших черт Хомякова. Интересно, что он обосновал идею свободы прежде всего религиозно: само христианство было для него религией благой свободы — мысль, которую, не без влияния Хомякова, усвоил и Достоевский. «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос. Ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина...» На этом же основании он отвергает папизм: «Никакого главы церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос ее глава, и другого она не знает». И далее: «Христос зримый, — это была бы истина навязанная, неотразимая. А Богу угодно было, чтобы истина усвоилась свободно».

То же свободолюбие проявлял Хомяков и в социально-политической области. Он протестовал, например, против опеки государства над церковью: «Было бы лучше, если бы у нас было поменьше официальной, политической религии и если бы правительство могло убедиться в том, что христианская истина не нуждается в покровительстве и что чрезмерная заботливость ослабляет, а не усиливает ее».

По его учению, если в делах политических лучше единовластие, то в делах общественных единогласие есть смерть

духовная. Его идеалом было «самодержавие политическое и республика в области духа». Это, конечно, вызвало подозрение со стороны властей — напомним, что николаевский режим был одним из самых реакционных в истории царской России. Поэтому правящие круги относились к славянофилам с меньшим подозрением, чем к западникам, ибо славянофилы никак не уступали западникам в своем свободолюбии. Дуббельт, например, доносил: «Московские славянофилы смешивают приверженность к русской старине с такими началами, которые не могут существовать в монархическом государстве». Правда, в отличие от западников, славянофилы не становились на путь противления власти, ибо лояльность царю содержалась в принципе их учения. Тем не менее, московский генерал-губернатор Закржевский доносил: «Хотя в их писаниях нет ничего вредного, но под руководством людей неблагонамеренных они могут получить и вредное политическое направление».

Но если свободолюбие характерно для всех славянофилов, то у Хомякова был настоящий культ свободы, который можно было бы назвать даже анархическим, если бы он не сублимировался его глубокой религиозностью. Хомяков понимал, что в абсолютной непросветленной свободе таятся соблазны и опасности, но тема эта мало занимала его. Вообще тема зла, столь мучившая, например, Гоголя и Достоевского, для Хомякова как бы не существовала. Он был слишком убежден в том, что христианизация свободы делает ее благой. И он противопоставлял эту благоую свободу эгоистическому индивидуализму, на котором, по его мнению, построена жизнь Запада.

Западный культ «разумно эгоистической» личности он противопоставлял русской и православной идее соборности, свободный общественный организм — политическому принуждению, считая это принуждение оправданным лишь в порядке защиты от внешнего врага.

Тот примат социального над политическим, которым так гордились позднейшие народники, ведет свое начало также от Хомякова.

Хотя в учении славянофилов несомненны элементы утопизма и идеализации древнерусских начал, Хомякова менее всего можно упрекнуть в идеализации всего русского. Это

он является автором стихов о России, возбудивших такое негодование правящих сфер:

В судах черна неправдой черной  
...и лени мертвой и позорной  
И всякой мерзости полна...

Как я уже упоминал, Хомяков обладал блестящим полемическим талантом — недаром Герцен говорит, что он «всю жизнь проспорил». Но он не любил писать и приятелям его приходилось иногда чуть ли не силой запереть его в кабинет, чтобы заставить его изложить свои мысли на бумаге. Поэтому литературное наследие Хомякова, по-видимому, уступает действительному богатству его мысли. Тем не менее, он является автором замечательного сочинения о церкви «Церковь — одна», лучшего его произведения. Обширные «Записки по всемирной истории» также интересны, но слишком разбросанны (наряду с глубокими и блестящими мыслями там много необоснованных догадок и соображений, сейчас потерявших значение).

Ярче всего Хомяков раскрывается в переписке с друзьями, и составить себе понятие о его личности и философии можно только ознакомившись с его эпистолярным наследием.

Из вещей чисто полемических особенно интересны его «Мысли православного христианина по поводу иных вероисповеданий», где он проводит мысль о преимуществе православия, обвиняя западные церкви в зараженности рационализмом, делающих их слепыми к высшим истинам духа, постижимым лишь интуитивно. Но, по мнению Хомякова, разум нигде не противоречит вере, и только рационалистический рассудок, строящий сеть силлогизмов, приводит к безбожию. Обвинение Запада в зараженности индивидуализмом и рационализмом — одна из главных тем Хомякова. Впрочем, в его обвинениях нет ни тени враждебности, и он всегда считал, что мистически церковь едина и в католичестве и в протестантстве, и что они отклонились от целостной истины лишь на поверхности.

Во всяком случае, Хомяков задал тон всему славянофильству и может считаться главным основоположником этого движения.

## ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ КИРЕЕВСКИЙ

Иван Киреевский (1806-1856), был представителем раннего, либерального славянофильства. Если его друг и брат, Хомяков, был более яркой и динамичной фигурой, то Киреевский превосходил Хомякова глубиной и тихой сосредоточенностью своей мысли. Он был, безусловно, наиболее значительным философским представителем славянофильства. Он обладал нужными для этого качествами — первородством мысли, тонкой философской культурой, писательским даром.

Киреевский написал немного — все его литературное наследие вместе с перепиской умещается в двух томах. Но он не сказал ни одного лишнего слова и все мысли его, выраженные со скромным изяществом, полны глубокого значения. Выраженной им идеей цельности духа вдохновлялись и Вл. Соловьев, и Лосский, и Франк. Та иконописность духа, та тихая, но твердая сосредоточенность на «едином на потребу», та духовная трезвость, которые составляют отличительные черты православия, были выражены Киреевским с проникновенностью.

Личная судьба Киреевского сложилась довольно печально: несправедливые удары судьбы не раз приводили его в длительное состояние уныния и он не раз прерывал свое творчество.

Происходя из просвещенной семьи и будучи на редкость образованным человеком, Иван Киреевский в юности принимал участие в кружке «любомудров», в который входил и юный Хомяков и в котором одно время главенствующую роль играл поэт-философ Веневитинов.

В 1831 году Киреевский совершил путешествие в Европу и некоторое время слушал лекции Гегеля в Берлине; в Мюнхене он сошелся с Шеллингом, которого всю жизнь особенно чтит.

Возвратившись в Россию, Киреевский начал издавать журнал «Европеец», где поместил статью о современном состоянии русской литературы, обратившую на себя внимание

Пушкина. Пушкин тогда сказал, что автору нечего жаловаться на бедность мысли в русской словесности, ибо его статья является живым тому опровержением.

В том же журнале Киреевский поместил свою первую статью «Деятнадцатый век», где он проводил мысль, что скептическому восемнадцатому веку приходит конец и что новый, девятнадцатый век явится веком духовного возрождения, причем России суждено играть в этом возрождении главенствующую роль. Парадоксальным образом, однако, журнал был закрыт за «чересчур высокую оценку западных идей» и за содержащиеся в нем якобы скрытые призывы к либеральным реформам — образец мании и болезненной подозрительности со стороны Николая I, лично давшего о статье автора отрицательный отзыв.

Теперь мы знаем, что Киреевский хотел лишь отдать должное Западу с тем, чтобы в продолжении статьи выступить апологетом истиннорусских начал.

Это произвело на Киреевского, менее всего думавшего о «расшатывании основ», самое тягостное впечатление, и он умолк надолго. Киреевский не принадлежал к сильным натурам, он падал духом после неудач.

В 1834 году он женился на Наталье Петровне Арбениной, в которую был влюблен страстно в течение многих лет и глубокая религиозность которой оказала на Киреевского, в молодости лишь «положительно» относившегося к религии, большое влияние. Так, раньше он писал: «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога». Это звучит очень благородно, но в то время под «истинной религией» он разумел не православное христианство, а скорее религию вообще; — взгляд, который он сам впоследствии отверг как чересчур человечески самонадеянный.

Жена Киреевского была духовной дочерью св. Серафима Саровского, и именно через нее Киреевский сблизился со старцами Оптиной пустыни и от Шеллинга перешел к святым отцам церкви. Поводом к этому явилось замечание его жены, которую он заставил читать Шеллинга. Жена сказала, что вычитанные ею идеи ей знакомы из других источников и в более глубокой форме, а именно: из писаний восточных отцов церкви.

В 1845 году Киреевский пытается возобновить литературную деятельность и становится редактором «Москвитянина» в сотрудничестве с М. П. Погодиным. Однако из-за расхождений с Погодиным, более заинтересованным в политической, чем философской стороне славянофильства, он прекращает свое участие в этом журнале.

В 1852 году Киреевский напечатал в «Московском сборнике» свою основополагающую статью «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению в России», где он выступил уже с развернутой программой славянофильской философии. Но и эта статья, несмотря на ее антизападность, вызвала неудовольствие цензуры из-за ее «либерализма». Наконец, в 1856 году, уже после смерти Николая I появилась в журнале «Русская беседа» самая значительная философская работа Киреевского: «О возможности и необходимости новых начал в философии», в которой ему удалось выразить и обосновать свое философское кредо. Однако одновременно со статьей появилась и заметка о смерти автора: он умер в расцвете творческих сил от холеры.

Таким образом, три статьи составляют основное наследие Киреевского. Его творчество прерывалось вследствие внешних причин.

Недаром его друг-враг Герцен писал: «Что за прекрасная, сильная личность Ивана Киреевского: Сколько погибло в нем, и притом развитого. Он сломался так, как может сломаться дуб. Он чахнет, борьба в нем продолжается глухо и подрывает его». Тот же Герцен отмечает «печать меланхолии» в Киреевском, — недаром на его душевный строй оказал такое влияние Жуковский, кстати сказать, спасший философа от репрессий после закрытия журнала «Европеец».

Монах Оптиной пустыни писал К. Леонтьеву о Киреевском: «он был весь душа и любовь». Вообще все отзывы о Киреевском полны восторженного преклонения. Он был мягкой, созерцательной натурой, глубоко одаренной, с сильным, самобытным умом, проникнутым «резвоумистическим умонастроением». Ум и чувство были у него в ладу. Он даже настаивал на том, что «кто не понял мысль чувством, тот не понял ее точно так же, как и тот, кто понял ее одним чувством».

Любовь к философии составляла главную творческую страсть Киреевского. Мечта о создании русской, самобытной

философии преследовала его с молодых лет: «Нам необходима философия, — все развитие нашего ума ее требует». Взоры его обращались, конечно, к властителям дум того времени — к Шеллингу и Гегелю. «Но откуда придет она, — спрашивал он, — конечно, первый шаг к ней должен быть присвоением умственного богатства той страны, которая в умозрении опередила другие народы». Но, замечает он далее, «чужие мысли полезны только для развития собственных».

Считать идеи Киреевского перепевом шеллингианства или гегелианства было бы, однако, глубоким заблуждением. Киреевский овладел оружием современной ему философии с тем, чтобы строить свое учение на иных, именно: глубоко религиозных, православных основаниях. Этими незыблемыми основаниями служили для него писания святых отцов Церкви. В них он нашел умозрения не менее глубокие, чем у Шеллинга. Главное же — в них он нашел то истинное благочестие, тот дух смирения, ту духовную трезвость, которых недоставало, по его мнению, слишком горделивым и самонадеянным умам Запада.

Киреевский хочет «поднять разум выше его обычного уровня», что возможно лишь в том случае, если разум движим верой.

«Святые отцы, — пишет он, — не увлекаясь односторонностью силлогистических построений, держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак христианского любомудрия».

Это христианское любомудрие проникнуто духом смирения (в противоположность западной горделивой вере в человеческий разум) и братства (в противоположность западному индивидуализму).

По убеждению Киреевского, «русский быт, еще уцелевший в низших классах, хранит на себе печать восточного любомудрия». Но древняя Русь мила его сердцу не столько своей рускостью, сколько тем, что в ее образе жизни он видел наиболее чистое воплощение христианских начал в их первоисточной целокупности. «Начала русской образованности, — пишет он, — только потому особенны, что они — высшая ее ступень, а не потому, что они совершенно иные».

Но Киреевский понимает, что «возобновить философию святых отцов в том виде, в каком она была в то время, те-

перь невозможно», ибо «любомудрие святых отцов представляет собой только зародыш будущей философии, — зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии».

Поэтому Киреевский вовсе не мечтал о возврате к допетровской старине (как нередко представляют себе славянофилов), а рекомендовал на основе этой старины строить новое здание русской культуры.

Он хочет, чтобы «православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, чтобы, обогатившись мирскою мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума».

И в другом месте он пишет: «простое развитие его (зародыша философии в писаниях святых отцов. — С. Л.), соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления».

Как видно отсюда, Киреевский вовсе не был врагом умственного прогресса или апостолом реакции. Он хотел лишь, чтобы человеческий прогресс основывался на божественном фундаменте. Его главной идеей была христианизация культуры, ее оцерковление.

Руководящей идеей всей его философии была идея цельности человеческого духа, свободной как от отвлеченного рационализма, так и от романтической экзальтации. Эта духовная цельность, по его убеждению, нарушалась «аналитическим ножом» отвлеченного рассудка, поселяя в душе раздвоение между запросами сердца, жаждущего веры, и требованиями холодного разума. Рационализму он противопоставлял веру, но романтической экзальтации он противопоставлял духовную трезвость. Он призывал к утраченной цельности и сосредоточенности духа.

«В глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого».

Киреевский говорит, что нужно искать «в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума». Только устремленность к Богу может дать эту чистоту и первозданную цельность духа, ибо «тот смысл, которым человек понимает Божественное, служит ему и к уразумению истин вообще».

Поэтому-то индивидуализм и рационализм являются врагами целостной истины. Человеческая односторонняя «полуправда» претендует здесь на целостную истину, на самом деле извращая живой образ истины, приводя к нравственному падению.

В свете этих воззрений становится понятным главный аргумент Киреевского, выдвигаемый им против западного просвещения: отрыв отвлеченного рассудка от целостного разума, отрыв просвещения умственного от просвещения нравственного; приводящий к тому, что сами достижения ума человеческого обращаются ему во вред.

«Мышление, отделенное от сердечного стремления, — пишет он, — есть развлечение для души; чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем легкомысленнее, в сущности, делает оно человека».

Этот аргумент — нравственная нейтральность рассудочного знания — повторяется им неустанно. Западное «просвещение, будучи основано на развитии распавшихся сил разума, не имеет существенного отношения к нравственному настроению человека».

В результате это просвещение не утоляет духовной жажды, а оставляет в душах пустоту.

«Европейское просвещение, — пишет он далее, — достигло ныне полноты развития... но результатом этой полноты было почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды... самое торжество европейского ума обнаружило односторонность коренных его стремлений... Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение..., так что его собственные начала (т. е. христианство) сделались для него посторонними и чуждыми, а прямой его собственностью оказался этот самый, разрушивший его корни, анализ, этот самодвижущийся нож разума, не признающего ничего, кроме себя и личного опыта, — этот самовластвующий рассудок — эта логическая деятельность, отрешенная от всех других познавательных сил человека».

Отсюда: «раздвоение и рассудочность — последнее выражение западной культуры».

В наше время эти утверждения звучат несколько утрированно, ибо в двадцатом веке в западной мысли началось движение в направлении реабилитации ценностей духа. Ин-

интересно, что мысли, сходные с мыслями Киреевского, высказывал в наше время немецкий философ Макс Шелер (видя в эмоциях и в «логике сердца» орган познания ценностей).

Но господствовавший тогда на Западе культ отвлеченного рассудка был правильно и с редкой яркостью отмечен Киреевским.

Суммирую теперь общий смысл учения Киреевского:

Западная цивилизация — законный наследник древнего Рима, от которого она унаследовала индивидуализм (культ отдельной личности) и рационализм.

Поэтому силы эгоизма преобладают на Западе над силами солидарности. Поэтому же на Западе господствует культ личной собственности и личных прав в ущерб сознанию обязанностей и духу служения.

Индивидуализм на Западе приводит, по учению Киреевского, к раздроблению общественного целого, к разброду мнений, что, как реакция, вызывает нужду в «единоспасающем догмате», роль которого принимает на себя социализм, являющийся жалкой пародией на христианство.

Господство рассудка над интуицией и верой привело к тому, что «развились сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере, и, наконец, в последнее время — философия вне и против веры». Поэтому западная цивилизация становится безбожной и материалистической, что грозит ей духовной гибелью.

В противоположность этому, Русь приняла христианство из Византии, сохранившей первоначальную чистоту веры. В противоположность западному индивидуализму, на Руси господствовали братство и смирение, получившие свое реальное воплощение в крестьянской общине и в культе гостеприимства.

Если на Западе долгое время шла борьба государства с церковью, то на Руси имел место союз государства и церкви. По мысли Киреевского, Россия должна вернуться к утраченному после реформ Петра патриархальному и гармоническому укладу жизни. Это не значит, однако, что Россия должна замкнуться в своей национальной обособленности. Она должна, на основах православия, самодержавия и народности, развивать православную культуру, в чем воочию обнаружится ее превосходство перед «разлагающимся» Западом.

В этом учении сразу можно найти больное место: прежде всего неоправданная идеализация древней Руси и чересчур огульная критика западной культуры. Этот упрек относится ко всем славянофилам, но к Киреевскому (и еще более к Аксакову) в особенности. По словам Владимира Соловьева, славянофилы сравнивали идеалы древней Руси с фактическими грехами Запада. Преимущество, конечно, оставалось на стороне русских идеалов.

Однако в учении славянофилов была большая, хотя и односторонняя правда: нередко многие критики России совершали ошибку, обратную той, в которой справедливо упрекал славянофилов Вл. Соловьев: западные идеалы гуманности они сравнивали с грешной русской действительностью, причем преимущество оставалось, конечно, на стороне гуманного Запада.

Но настоящий метод заключается в том, чтобы сравнивать идеалы с идеалами и действительность с действительностью. И с этой точки зрения за славянофилами остается та заслуга, что они увидели и в философских категориях выразили лучшие стороны русского духа. Пусть эти идеалы не были стопроцентно воплощены, — все же русская действительность в лучшие моменты озарялась ими, подобно тому, как идеал свободы остается бессмертной заслугой Запада, несмотря на фактические нарушения свобод на Западе.

Далее, пусть в своей критике западной культуры славянофилы были односторонни. Но они были первыми, увидевшими и отметившими тот кризис безрелигиозного гуманизма, который принес свои злые плоды в двадцатом веке, но который назревал еще в их время. Славянофилы хорошо видели, что безбожный гуманизм и культ разумной выгоды приводят к нравственному ослеплению и падению. Недаром такой тонкий ум, как Фультон Шин, так любит ссылаться в своих книгах на славянофилов, как на первых возвестителей и обличителей современного кризиса культуры. А Бердяев говорит о «философском подвиге» славянофилов, пробудивших русскую мысль после многовекового застоя.

В этом отношении уместно припомнить оценку славянофилов их врагом, западником Герценом. В сороковых годах он еще писал: «Мы видели в их учении новый елей, помазывающий благочестивого монарха всероссийского, новую

цепь, накладываемую на независимую мысль, новое подчинение какому-то монастырскому чину азиатской церкви».

Но двадцатью годами позже, уже прожив на Западе долгое время, Герцен писал совсем в другом тоне: «Во взглядах славянофилов — и это я оценил позже — была доля тех горьких подавляющих истин об общественном состоянии Запада, до которых мы дошли лишь позднее».

Правда славянофильства была предана в течение долгого времени забвению или искажению. Только с наступлением русского религиозно-философского ренессанса было вспомнано о заслугах раннего славянофильства (работы Н. Бердяева о Хомякове, Гершензона о Киреевском). Но эта реабилитация славянофилов недостаточно внедрилась в сознание русской общественности. В Советском Союзе о славянофилах упоминается в лучшем случае вкратце, обычно в клеветнически искажающих тонах.

Славянофилов нельзя не критиковать, и многие их ошибки видны теперь во весь рост. Но нельзя забывать, что они явились пионерами русской философии и будителями русской мысли. И Ивану Киреевскому принадлежит львиная доля заслуг в этом великом деле.

## МЛАДШИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ

Хотя основы славянофильства были заложены Киреевским и Хомяковым, важную роль в окончательном оформлении и популяризации этого движения играли так называемые «младшие славянофилы» — прежде всего Константин Сергеевич Аксаков и Юрий Федорович Самарин.

Упомянутый уже выше К. Аксаков (1817 — 1860) приобрел известность своей диссертацией о Ломоносове и своими работами по русскому языку. Но ему принадлежит также важная роль в популяризации славянофильского учения. При этой популяризации, он допускал многие упрощения, вследствие чего бывал нередко мишенью нападок западников. Он был менее утончен, но более прямолинеен в своих славянофильских концепциях. Из бытовых деталей отметим, что он любил ходить в стариннорусском костюме, вследствие чего, по ироническому замечанию одного из критиков, народ принимал его иногда за персиянина.

Но Аксаков внес много важных дополнений и формулировок в славянофильство. Он удачно выразил дух критики славянофилами Запада в своей формуле: «на Западе душа убывает». Он же ввел термин «хоровое начало» для характеристики хомяковского учения о «соборности». Противоположение социальной сферы — государственной, при примате первой, перенятое затем народниками, было также сформулировано им.

Не менее важную роль в судьбах славянофильства сыграл Юрий Самарин (1819 — 1876).

Его диссертация о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче обратила на себя внимание. Публичное издание этой диссертации было временно запрещено ввиду обвинения Феофана (а тем и Синода) — в протестантском уклоне.

За осуждение им в «Письмах из Риги» покровительства, оказываемого правительством балтийским немцам, Самарин был арестован, но вскоре выпущен на свободу. Вообще его воинствующие либерально-славянофильские воззрения вызвали оппозицию у властей.

Хотя сам Самарин был убежденным монархистом, он

был сторонником постепенных реформ и сыграл немалую роль в подготовке реформы освобождения крестьян. Состоя затем на правительственной службе, он сделался признанным специалистом по финансовым вопросам. Философии он уделял лишь часть своего времени, но некоторое, написанное им в этой области, полно значения.

В ранней молодости Самарин до того увлекся Гегелем, что хотел «обосновать православие Гегелем». Но после сближения с Хомяковым в начале сороковых годов, он сделался верным последователем Хомякова, по смерти которого он считался многими его законным преемником на неофициальном посту главы славянофильского движения.

В своем вдохновенном предисловии к богословским сочинениям Хомякова он назвал своего учителя «учителем церкви», что также вызвало трения с Синодом.

Самарин был блестящим полемистом. Недаром Герцен считал его в этом отношении более опасным противником, чем Хомякова. Два литературных спора, которые вел Самарин (с Герценом и позднее с Кавелиным) имеют чрезвычайно важное значение для истории русской мысли. Эти споры выделены мною в особую подглаву. (См. Приложение II. Стр.87).

Большое философское значение имеют также самаринские «Письма о материализме», к сожалению, не законченные. В них Самарин, отдавая, как это было его обычаем, известное признание заслугам материализма, с тем большей страстностью подвергает острой критике основные пороки этого учения.

Посетив в семидесятые годы Германию и ознакомившись с взглядами так называемой «исторической школы» в подходе к христианству, Самарин написал по-немецки несколько острых этюдов, направленных против главы исторической школы Макса Мюллера. В этих этюдах Самарин доказывал, что, хотя исторический метод в подходе к религии может играть полезную подсобную роль, — существо религии, как непосредственного общения человека с Богом, ускользает от этого подхода.



## Очерк четвертый

### ЗАПАДНИКИ-ГУМАНИСТЫ

Славянофильство было по преимуществу движением религиозно-национальным и в своей социально-политической проекции патриархально-монархическим. Это не мешало ранним славянофилам быть свободолюбивыми либералами, хотя и консервативного оттенка. Позднейшее славянофильство, однако, утратило либерализм и быллой высокий идеализм, но зато приобрело большую историческую чуткость.

Эволюция западничества протекала в обратном направлении. — Чаадаев был религиозным либералом, проповедником социального христианства. Но мы сказали уже, что он не был характерной фигурой для западничества. Классическое западничество было движением секулярным и космополитическим, хотя не чуждым внецерковного христианства и патриотизма. Оно было движением либерального, прогрессивного характера. Позднейшее же западничество характеризуется воинствующим секуляризмом, враждебным христианству, с сильным душком интернационализма, доходившим до ненависти к родине (стихи Алмазова: «Как сладостно отчизну ненавидеть и жадно ждать ее уничтоженья...»). И если ранние западники были поклонниками западного гуманизма, еще идеалистически окрашенного, то позднейшие западники впали в довольно примитивный материализм. Тут, даже в деталях, соблюдена обратная пропорциональность.

История западничества есть поучительная история выживания идеи свободы, которая, будучи лишенной религиозных и идеальных источников, стала поклоняться новым кумирам «прогресса», «народа», «коллектива». В этом смысле появившийся в конце столетия ранний русский марксизм есть в какой-то мере законный наследник позднего русского западничества. Для понимания истории русского западничества важно подчеркнуть, что оно есть в каком-то смысле на-

следие реформ Петра Великого. Отсюда — крайний культ Петра у русских западников. Было время в России, когда западники сидели на троне и задавали тон всей русской жизни (сам Петр, Екатерина Великая до пугачевского восстания, отчасти Александр I в первые годы своего царствования — «дней Александровых прекрасное начало»). Этим объясняется тот парадоксальный факт, что западники могли, под предлогом славословия Петра, проводить по существу враждебные правительству западнические идеи, в то время как националистически настроенные славянофилы за малейшую критику реформ Петра были безжалостно преследуемы цензурой.

Вольтерианство было первым предшественником западничества еще в 18 веке. Я уже указывал на то, что вольтерианство тогда привилось у нас более своим скепсисом, чем пафосом свободы и терпимости.

Зато в 19 веке именно положительная сторона западного гуманизма — идеи свободы и достоинства личности, жажда социальной справедливости — делаются ведущими идеями раннего русского западничества. Характерно, что, помимо Монтескье и Адама Смита, помимо Шеллинга и Гегеля, на русское западничество наложил свою яркую печать Шиллер — поэт свободы, личного достоинства и справедливости. У нас больше уважали Гёте, но более вдохновлялись Шиллером.

Чистейшими, хотя и несколько бледными первыми цветами русского западничества были Станкевич и Грановский, — тот самый Грановский, которого в карикатурном виде обессмертил впоследствии Достоевский в лице Степана Трофимовича Верховенского, по поводу которого он приводил стихи: «Воплощенной укоризною, ты стоял перед отчизною, либерал-идеалист». Он написал мало, но нравственное обаяние его личности было велико, и не только Белинский и Герцен, но и славянофилы свято чтят его память.

## ПЕТР ЯКОВЛЕВИЧ ЧААДАЕВ

Первым видным русским западником в XIX веке принято с основанием считать П. Я. Чаадаева (1794-1856).<sup>16а</sup>) Он принадлежал к тем высокообразованным офицерам, которые, проделав поход в Европу во время Освободительной войны против Наполеона, восприняли западный либерализм и мечтали о водворении в России начал европейского просвещения. Однако неудача дела декабристов и начавшаяся при Николае I реакция привела Чаадаева к его весьма пессимистической оценке России. (Собственно, тут были также более глубокие причины, о которых — ниже). Еще сам царь Петр, как известно, ненавидел русскую старину. В Чаадаеве эта ненависть (конечно, самая ее болезненная форма — любящая ненависть) перешла в осуждение России вообще. Ни один руссофоб не написал про Россию таких страшных осуждающих слов, как Чаадаев. Мысли эти были изложены им в знаменитом «Философическом письме» (первом из 8-ми), опубликованном в журнале Надеждина «Телескоп» в 1836 году.

Вот отрывки из этого знаменитого письма, буквально взбудоражившего тогдашнюю общественность:

«Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустоте нашего социального существования... мы замкнулись в нашем религиозном обособлении... нам не было дела до великой мировой работы... где развивалась и формулировалась социальная идея христианства».

Именно отрыв России от Запада с его светской цивилизацией основанной, по мнению Чаадаева, на «социальном христианстве», следует искать основную причину этой, по его мнению, культурной пустоты русского национального бытия. В этом смысле он говорит, что «мы живем одним настоящим... без прошедшего и будущего», и что «прошлое России — пусто, настоящее — невыносимо, а будущего у нее нет».

«Мы ничего не восприняли из преемственных идей рода человеческого», — продолжает Чаадаев. Он договаривается

даже до того, что в «крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу» и что «мы — пробел в нравственном миропорядке». Если Господь Бог все же создал Россию, то как пример того, что не должно быть, — «чтобы дать миру какой-нибудь важный урок».

Иными словами, Россия для него как бы проклята исторической судьбой. Все недостатки и пороки русской жизни, включая самодержавие и крепостное право, он считал следствием отрыва от просвещенного Запада, отчасти же коренящимися в самом русском характере — «ленивом и нелюбопытном» (Пушкин), склонном к рабству и охотно терпящем тиранию. Словом — хуже не выдумаешь.

Естественно, что письмо это произвело впечатление «выстрела, раздавшегося в темную ночь» (Герцен), и правительство приняло свои меры. Журнал «Телескоп» был закрыт, сам Чаадаев был официально объявлен сумасшедшим и за ним был установлен строгий надзор. Впрочем, до ареста дело не дошло, и надзор был впоследствии снят.

Это письмо Чаадаева послужило одной из главных причин раскола между западниками и славянофилами и вообще долгое время оно было «соблазном для западников, безумием для славянофилов».

Чаадаеву открылась какая-то страшная правда о России, — темная правда, от которой нельзя просто отмахнуться. Но, как увидим ниже, он понял впоследствии и другую, более светлую сторону целостной правды о России.

Чаадаев вообще был своеобразнейшей фигурой. За внешностью гвардейского офицера в нем скрывался один из глубочайших в тогдашней России умов и инстинкт революционера. Недаром хорошо знавший его Пушкин писал:

«Рожден в оковах службы царской, он в Риме был бы Брут, в Афинах — Периклес, а здесь он — офицер гусарский».

Теперь, после опубликования в советском журнале «Литературное наследство» в 1935 году пяти из считавшихся ранее утерянными «философических писем» Чаадаева и части его переписки<sup>17</sup>), мы знаем, что все это страшное осуждение России было следствием или, вернее, одним из возможных логических выводов из общего мировоззрения Чаадаева, а вовсе не исчерпывалось только «вызовом» (хотя такой элемент несомненно играл роль важного повода в его высказываниях).

Ибо Чаадаев был прежде всего глубоким религиозным мыслителем, первым в России создавшим оригинальную концепцию христианской философии, ориентированной, однако, на католицизм, а не на православие. К традиционному богословию он относился, впрочем, с большим недоверием. Он сам писал: «Я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ».

При этом Чаадаев был, так сказать, «религиозным имманентистом». Высшая цель для него — достижение Царства Божьего здесь, на земле. Об этом он пишет во вдохновенных словах:

«Истина едина: Царство Божие, небо на земле, осуществленный нравственный закон. Это есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез».

Эта высшая цель достигается для него посредством исторического процесса, который — провиденциален, хотя, в силу присущей человеку свободы, отнюдь не предначертан с необходимостью. В этом смысле он говорит о том, что свобода — страшная сила, потрясающая мироздание. Тем не менее, он больше сосредоточивается на провиденциальном смысле истории, чем на иррациональной силе свободы.

«Христианство, — говорит он далее, — является не только нравственной системой, но и вечной божественной силой, действующей универсально в духовном мире». Но блага весть христианства, по Чаадаеву, обращена не только к индивидуальным душам, для их личного спасения, — а прежде всего ко всему человечеству, как оно развивается в историческом процессе.

«Историческая сторона христианства заключает в себе всю философию христианства». И далее: «Призвание Церкви в веках было дать миру христианскую цивилизацию».

При такой установке религиозного имманентизма становятся более понятными высказывания Чаадаева о России. Ведь православие по преимуществу — мистично, а не социально, оно более подчеркивало спасение индивидуальных душ, чем нравственный прогресс человечества.

Для традиционного православия, по мысли Чаадаева, времени как бы нет. Между тем, для него путь к Вечности лежит именно через время — через исторический процесс. В этом смысле характерно выраженное им «пламеннейшее

желание — видеть Пушкина посвященным в тайну времени». Профессор Зеньковский хорошо говорит о том, что Чаадаев остро чувствовал «пламень истории» и горел этим пламенем.

Эта основная установка религиозного имманентизма и упора на философию истории у Чаадаева не менялась. Но впоследствии изменились те выводы, которые он делал применительно к России.

Сначала он отвечал на нападки противников, не сдавая своих позиций: «Я любил мою страну по-своему, и прослыть за ненавистника России мне тяжелее, чем я могу Вам выразить», но, как ни «прекрасна любовь к отечеству, есть нечто еще более прекрасное — любовь к Истине. Не через родину, а через Истину ведет путь на небо».

Однако, в сороковых годах в его оценках России и смысла ее бытия произошел довольно радикальный переворот. Он пришел к выводу, что некоторые из тех самых недостатков, за которые он так бичевал Россию, могут послужить залогом ее будущего величия. Так, он писал: «Россия, если только она правильно уразумеет свое призвание, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы».

В другом письме А. Тургеневу он высказывается еще радикальнее в направлении признания миссии России: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, которых ей не понять без этого. Не смейтесь, Вы знаете, — это мое глубокое убеждение. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы,... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша вселенская миссия уже началась».

И, наконец, он писал: «Провидение сделало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами. Оно поставило нас выше интересов национальностей и поручило нам интересы человечества...».

Переворот в его взглядах на Россию в позднейшие годы, таким образом, вряд ли может подлежать сомнению. Поэтому изображать Чаадаева только как крайнего руссофоба было бы по меньшей мере односторонне. Мысль его описала своеобразный круг: из крайнего западника, ненавистника России он стал чуть ли не пророком всемирно-

-исторического призвания России, то есть приблизился к гавани славянофилов, отнюдь не став славянофилом.

(Возможно, что известную роль в этой перемене взглядов сыграло и его общение с бывшими членами кружка «любомудров», особенно с князем В. Ф. Одоевским). Возможно также, что в его первых, крайне отрицательных высказываниях о России был элемент вызова, но объяснить этим «вызовом» все первое философическое письмо можно только путем весьма искусственной натяжки.

Нужно сказать также, что новая концепция России у позднейшего Чаадаева гораздо более согласуется с его общей религиозной философией истории, чем его прежние высказывания. Ибо утверждать, что «мы — пробел в нравственном миропорядке» — значит возлагать ответственность не только на Россию, но и на Провидение, как будто «забывшее» Россию, — что было бы просто нечестиво. Можно понять, что на основе своей исторической концепции, подчеркивавшей исторически-социальную миссию христианства, Чаадаев имел основания считать Россию сильно отставшей по сравнению с Западом. Ведь он продолжал считать Россию отставшей и позднее. Но почти полное отрицание исторического смысла бытия России можно объяснить лишь переходящей в ненависть горечью, а не обязательным логическим выводом. Повторяю: позднейшая, мессианская концепция призвания России гораздо более выдержана в духе его исторического провиденциализма.

Нет поэтому достаточных оснований не верить Чаадаеву, когда он писал в «Апологии сумасшедшего»: «Я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу... было преувеличением не воздать должного (Православной) Церкви, столь смиренной, иногда столь героической». Ведь новый строй мыслей Чаадаева нашел свое отражение не только в «Апологии сумасшедшего» (опубликованной лишь в 1867 году, после смерти философа), но и в его переписке. Так, в письме графу Сиркуру он писал: «Наша церковь по существу — церковь аскетическая, как Ваша — социальная... это — два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины».

В историю русской мысли и всей русской культуры Чаадаев вошел преимущественно «отрицательным» аспектом

своих суждений о России. Произведенный его первым философическим письмом шок был внешне ранящим, но внутренне здоровым явлением: предъявленный им русской культуре обвинительный акт вынуждал к защите и тем самым разбудил русскую мысль. В этом — вольная или невольная историческая заслуга Чаадаева.

Но теперь, когда в распоряжении исследователей имеется гораздо более полное наследие Чаадаева, чем век или даже полвека тому назад, долг историка — восстановить целостный образ Чаадаева, включая весь диапазон его мыслей о России.

Вообще же Чаадаев принадлежал к умам, опередившим свое время и тем самым осужденным на одиночество. Этот ореол трагизма был хорошо подмечен Герценом, давшим запоминающуюся зарисовку Чаадаева в сороковые годы — в период «Апологии сумасшедшего»:

«Печальная и своеобразная фигура Чаадаева резко отделялась грустным упреком на темном фоне Московской high life... Как бы ни была густа толпа, глаз находил его тотчас — лета не исказили его стройного стана, его бледное, нежное лицо было совершенно неподвижно... воплощенным «veto», живой протестацией смотрел он на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него...»<sup>18)</sup>

Интересным дополнением к этой характеристике может служить отзыв его идеологического врага, вождя славянофилов А. Хомякова:

«Просвященный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал и других побуждал... Еще более дорог он был друзьям своим какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума...».

От большинства остальных западников Чаадаев отличался своей глубокой религиозностью. Позднейшее западничество восприняло от Чаадаева его гуманизм, но отвергло его религиозное обоснование гуманизма. Оно смягчило его беспощадный суд над прошлым России, но и не разделило его позднейшего мессианизма.



Упомянем об еще одном представителе раннего западничества — о Козловском.<sup>19)</sup> Позднейший отпрыск русского вольтеррианства, Козловский был непримиримым скептиком в отношении России. Он отрицательно относился не только к правительству или порядку, но и к самому русскому народу. Он был действительно ненавистником России. Интересно, что Козловский познакомился во время одной из своих поездок за границу с маркизом Кюстином и успел посетить в последнем семена руссофобства еще до того, как Кюстин попал в Россию. Это именно Козловский является автором мысли о том, что русские мстят за свою моральную и культурную неполноценность внешним величием Империи — мысль, которая обычно приписывается Кюстину и на которую так любят ссылаться руссофобы (в том числе генерал Бедел Смит в своей книге «Мои три года в Москве»).

Но главными представителями западничества были Берлинский, Герцен и Михаил Бакунин. Каждый из них был яркой индивидуальностью, каждый оставил богатое литературное наследство и наложил свою неизгладимую печать на дальнейшие судьбы русской культуры. Я упоминал уже, что, будучи философски менее оригинальными, западники наложили большую печать на облик русской интеллигенции, чем славянофилы, которым суждено было быть недопонятыми.

## ВИССАРИОН ГРИГОРЬЕВИЧ БЕЛИНСКИЙ

Виссарион Григорьевич Белинский (1811-1848), прозванный за свою пламенность «неистовым Виссарионом», был ведущим русским литературным критиком, законодателем литературных оценок своего времени, к слову которого прислушивалась вся причастная литературе Россия. В его оценках немало промахов, но он обладал несомненным критическим чутьем и силой убеждения, и мы в значительной степени до сих пор оцениваем Пушкина, Лермонтова, Гоголя сквозь призму оценок Белинского. Но он был больше чем только литературным критиком — он был рожденный трибун, глашатай общественных идеалов, почти что общественной совестью тогдашней России. Будучи философским дилетантом, он обладал, тем не менее, способностью схватывать нравственный смысл влиявших на него учений. Вообще для него характерна крайняя обостренность нравственной совести, соединяемая с фанатичной нетерпимостью к инакомыслящим, — комбинация качеств, характерная для значительной части русской интеллигенции.

Я не буду излагать историю его увлечений сначала Шеллингом, затем Фихте, затем Гегелем (здесь он следовал за историей увлечений Бакунина) и, наконец, утопическим социализмом. Об этом слишком много писалось. Но важно отметить два обстоятельства: почти до последних лет своей жизни он был философским идеалистом, но делал из идеализма выводы обратные выводам славянофилов: он с самого начала оставался на почве секуляризма и был исповедником внецерковного, адогматического христианства. И, во-вторых, он был персоналистом: в центре его мировоззрения, при всех сменах его философских кумиров, всегда стояла человеческая личность. Именно это последнее обстоятельство, соединяемое с крайней нравственной чуткостью Белинского, привело его впоследствии к разрыву с Гегелем — и в этом разрыве, как ни странно это может показаться, нравственная правда была на стороне философского дилетанта Белинского, а не властителя дум Гегеля.

Уже в первый, «шеллинговский» период своей деятель-

ности, например, в «Литературных мечтаниях», Белинский превозносил нарождающуюся русскую литературу за ее гуманное направление, за ее обличение темных сторон русского быта. Мы оставляем здесь в стороне его литературно-критические оценки. Под влиянием Шеллинга он тогда превозносил народность русской литературы. Напомним, что учение Шеллинга о «национальном духе», в котором проявляется Мировой Дух, было тогда очень популярно в России. Но когда Белинский увлекся Гегелем, то он принял и тезис последнего о том, что «все действительное — разумно». Из этого Белинский делал вывод, что и мрачные, реакционные эпохи, каковой была эпоха Николая I, представляет собой необходимый момент в русской истории. Поэтому наперекор своей нравственной совести, он пытался дать философское оправдание реакции Николаевской эпохи в своей статье «Бородинская годовщина». Замечу в скобках, что здесь Белинский, следуя за Бакуниным, недопонял Гегеля, который «действительное» отличал от просто «существующего». Сам Бакунин впоследствии понял свою ошибку, но впал в обратную крайность: он стал придавать исключительное значение гегелевскому моменту «антитезиса», то есть отрицания. Этот пафос отрицания и разрушения был для него мостом к переходу к анархизму. Белинский же, пережив четырехлетнее увлечение Гегелем, покорившимся его именно философским реализмом, порвал с Гегелем. Эти метаморфозы имеют свои параллели и в развитии западной философии, где также шел спор между гегелевской «правой», то есть ортодоксальным гегелианством, и гегелевской «левой», подчеркивающей революционные моменты в учении знаменитого философа. Из гегелевской «левой» и вышел Людвиг Фейербах, автор глубоко атеистической книги «Сущность христианства», оказавшей огромное влияние на формирование философских взглядов Карла Маркса.

Разрыв Белинского с Гегелем и переход критика в стан атеистического социализма имеет огромное значение для эволюции мировоззрения всей русской интеллигенции. Поэтому на этом аспекте взглядов Белинского я и останавливаю особое внимание.

По учению Гегеля, исторический процесс есть процесс самоосуществления Мирового Духа. В истории нет ничего случайного, даже зло и страдания, эпохи деспотизма и ре-

акции суть необходимые диалектические моменты в развитии человеческого духа. Мало того, периоды мирного благоденствия Гегель считает неблагоприятными для развития, так как они усыпляют человеческий дух. Такие мирные периоды он называет «пустыми страницами истории».

Нравственная совесть Белинского подняла бунт именно против такой ложной, по его мнению, теодицеи. Здесь, по его мнению, в жертву прогрессу приносится человеческая личность. «Вопрос о личном бессмертии, — писал Белинский, — альфа и омега истины... Я не отстану от Молоха, которого философия называет «Общее», и буду спрашивать у него, куда она дела его». «Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность», — писал он далее. — «Общее, это — па-лач человеческой индивидуальности...».

В письме к Боткину он написал строки, которые знала в свое время вся русская интеллигенция и которые являются как бы манифестом его бунта не только против Гегеля, но и против ортодоксального христианства. «Субъект у Гегеля, — пишет он, — не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего... Смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира... и гегелевской *Allgemeinheit*. Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом... Кланяюсь покорно, Егор Федорович... но если бы мне удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас дать мне отчет во всех жертвах живой жизни и истории... иначе я с верхней ступени лестницы бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии. Может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, кому суждено выразить своей участью идею дисгармонии...».

Эти слова, между прочим, предвосхищающие бунт Ивана Карамазова, делают честь нравственной чуткости Белинского, который, подобно Иову, не хотел дешевых утешений и дерзновенно требовал отчета у Бога. Практическое следствие этого бунта таково: идеалистическая философия, а также и традиционное христианство дают слишком дешевое утешение, предлагая покорность судьбе и личное совершенствование и забывая о муках и страданиях «униженных и

оскорбленных». Поэтому Белинский, а за ним и большинство русской интеллигенции отвернулись от философского идеализма, а заодно и от церковного христианства, идя навстречу материализму, имеющему-де смелость смотреть прямо в глаза жестокой действительности и бороться с ней, и навстречу социализму, который тогда был единственным течением, боровшимся за социальную справедливость. То, что истинная сущность христианства смешивалась при этом с параграфами катехизисов, что настоящее христианство призывает к помощи ближним, при этом забывалось. Вернее, это помнилось, но истинное христианство при этом резкой гранью отделилось от Церкви, которая своей покорностью несправедливой власти казалась поддержкой Молоху богатства и Левиафану власти.

Фейербах учил, что любовь к Богу несовместима с любовью к ближним, так как человек, верующий в Бога, будет переносить свои лучшие чувства на загробный мир и не будет бороться активно со злом, в то время как атеист, по его мнению, обратит все свои силы на борьбу со злом во имя блага человечества. Белинский в то время страстно воспринял учение Фейербаха — и как раз к этому периоду относятся его знаменитые споры с Достоевским, о которых я буду говорить в одном из следующих очерков. Самое решительное исповедание новой веры Белинского было дано им в знаменитом «Письме к Гоголю», где критик огненными словами обличает писателя за его позднейшую проповедь христианского смирения и за отказ от его лучших произведений («Мертвые души»). Гоголь, так представлялось Белинскому, невольно обличал раньше социальное зло, в то время как после своего «обращения» он впал в нездоровый мистицизм и религиозное ханжество. Слова Белинского дышат ненавистью к церкви. «В словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут», — писал Белинский Герцену. В письме к Гоголю он утверждает: «Церковь была и остается поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми». Далее он говорит, что русский народ — «глубоко атеистический народ», хотя и пребывающий еще во власти религиозных предрассудков.

Письмо Белинского Гоголю это — манифест русского западничества позднейшего издания. Оно может считаться и манифестом русского «просвещения» — термин, кото-

рого мне придется подробнее коснуться позднее. Сейчас лишь скажу, что «просвещенство» означает наивную веру в разум, науку, прогресс, веру во всеильность экономики, техники, совмещаемую с презрением к религии, философии, чистому искусству за их якобы бесполезность или даже вредность. В истории русской интеллигенции «просвещенство», с легкой руки Белинского, укоренилось и дало свои плоды в лице позднейших шестидесятников и отчасти в лице большевизма.

Как бы то ни было, эволюция Белинского от прекрасногодушного, «шиллеровского» идеализма к Гегелю и затем к социализму и атеизму совпадает с эволюцией взглядов большинства русской интеллигенции и с эволюцией русского западничества. Именно поэтому история эволюции взглядов Белинского столь поучительна для нашей общей темы.

## АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ ГЕРЦЕН

Перейдем теперь к другому яркому представителю русского западничества — А. И. Герцену (1812-1870). Герцен обладал, безусловно, самым блестящим литературным дарованием среди западников. Он был также самым широким из них по своему культурному крутозору и единственным из ведущих западников, который действительно знал хорошо Запад. В молодости он вместе с другом своего детства, Огаревым, основал свой собственный кружок, конкурировавший с кружком Станкевича. Об его «аннибаловой клятве» борьбы за свободу в России, данной им на заре юности, написано во всех литературных хрестоматиях. Кружок Герцена, в противоположность философскому кружку Станкевича, носил социально-политический характер. Герцен был одним из первых у нас проповедников утопического социализма. Социальный вопрос так и остался главной темой всей его жизни. За антиправительственную деятельность он был сослан в Вятку, но через несколько лет мог опять вернуться в Москву. В молодости Герцен сочетал социалистические увлечения с внецерковным христианством и даже прошел через период религиозной экзальтации и мистицизма. Впоследствии, однако, он пришел к убеждению, что мистицизм размагничивает волю к борьбе за свободу, которой он хотел посвятить свою жизнь, и стал склоняться к агностицизму, иногда переходившему в прямой атеизм. Этому способствовали его занятия естественными науками: он был автором ценных статей по философии естествознания. («О дилетантизме в науке», «Письма об изучении природы» и пр.) Большевики, конечно, изображают Герцена материалистом, тогда как он был первым у нас апостолом философского позитивизма. Но этот философский позитивизм сочетался у Герцена с высоким этическим идеализмом.<sup>20)</sup> Он глубже, чем кто-либо другой из западников, усвоил лучшие заветы западной культуры — гуманизм, веру в свободу и в нравственное достоинство человеческой личности. Он, конечно, был более гуманистом по духу, чем слишком нетерпимый Белинский.

В середине сороковых годов Герцену удается получить разрешение на выезд за границу, где он и оставался до конца своих дней в качестве политического эмигранта. Революция 48 года застала его в Париже; он жил также некоторое время в Швейцарии, пока не обосновался в Лондоне, где и прожил большую часть своей заграничной жизни. В Лондоне он издавал свой знаменитый «Колокол», самое название которого показывает, что он ставил себе целью будить русское общество, призывая его к борьбе с реакцией за свободу. За границей он вскоре создал себе репутацию как бы посла русской свободы, вождя русских революционных сил. Его знали и с ним считались все выдающиеся западные борцы за свободу, начиная от Гарибальди и Прудона и кончая Карлом Марксом. Последний, впрочем, ненавидел Герцена, как своего соперника, и вел против него кампанию клеветы. В своей лучшей книге «Былое и думы» Герцен подробно рассказал об эпопее своих европейских скитаний и о своей душевной драме, которая представляет не только биографический, но прежде всего общекультурный интерес.

Дело в том, что, уехав за границу в качестве стопроцентного поклонника светской культуры Запада, Герцен вскоре стал разочаровываться в Западе, который, по его убеждению, стоит бесконечно ниже своих собственных идеалов и органически неспособен воплощать высокие принципы свободы и равенства. В этом он поневоле несколько сблизился со своими прежними врагами — славянофилами, хотя в то же время он никогда не переходил в их лагерь. Между прочим, он был едва ли не единственный из западников, воздавших должное своим идейным врагам: он чрезвычайно высоко ценил Киреевского и Хомякова.

Разочарование в Западе, при органической невозможности для него отказаться от западной идеологии, и составляет стержень душевной драмы Герцена, которая, между прочим, была прекрасно проанализирована в статье о Сергия Булгакова «Душевная драма Герцена» — лучшей до сих пор работе о Герцене.<sup>21)</sup> Перейдем теперь к краткому изложению социального мировоззрения Герцена.

Если главными врагами России являлись, по его мнению, невежество народа и деспотическая самодержавная власть (а таковой она была в эпоху Николая I), то на просвещенном и либеральном Западе главным врагом прогрес-

са является мещанство, то есть узкий эгоизм, погоня за комфортом, половинчатость мысли и действия и филистерское лицемерие. С легкой руки Герцена самое слово «мещанство» вошло прочно в обиход русской публицистики, и по-русски оно звучит сильнее и выразительнее, чем немецкое слово «шписертурм» или английское «филистинизм». Иначе говоря, по мнению Герцена, на Западе люди более свободны, но они пользуются свободой лишь для устройства своих мелких делишек. На Западе больше социальной справедливости, но она носит чисто формальный характер. Фактически Запад чтит свои высокие идеалы лишь в теории, оставаясь на практике погруженным в засасывающую тину мещанства. Отсюда — типично западное лицемерие, сочетающее политическую мелодекламацию с культом посредственности и узкого эгоизма. В ярких красках выражает Герцен свой протест против западного мещанства: «Современное поколение имеет единого бога, имя которому капитал; у буржуазной европейской цивилизации нет соперников, но есть — эпоха мещанства, эта гнилая червоточина в организме Европы... тяжело видеть, что это — та Европа, в которую мы верили... Здесь само христианство обмелело в мирной гавани реформации, обмелела и революция в мирной гавани либерализма... печать мещанства стерла с чела Европы печать Духа Святого...»

«Европа погрязла в невылазном болоте мещанства. Она, быть может, от самодержавия частной собственности и избавится, реализовав экономическую сторону социализма. Это будет лучший случай, но и тогда ей не смыть с себя мещанства. Самый социализм ее будет мещанским».

Единственную прогрессивную силу на Западе Герцен видел в социализме. Однако, приветствуя социализм в его тогдашнем настоящем, как врага правой реакции, Герцен в то же время опасался торжества социализма в будущем, такого социализма, который во имя общественного блага приносит в жертву самую дорогую для него ценность — человеческую личность. «Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее есть продолжение человеческих жертвоприношений», — пишет он. И в пророческую минуту изпод его пера вырвались следующие строки:

«Быть может, настанет день, когда социализм окажется худшей формой тирании — тиранией без тирана, тогда в

душах неведомого нам нового поколения проснется новая жажда свободы, и оно подымет бунт против социализма во имя свободы».

В особенности подозрительно относился он к марксизму — самих марксистов он называл презрительно «марксидами». Он был одним из немногих тогда, кто предвидел неизбежность вырождения победившего марксизма в новую, страшную самодержавную диктатуру.

Нужно сказать, что Маркс ненавидел Герцена и клеветнически называл его платным агентом правительства, только для виду притворявшимся социалистом. Это, конечно, была клевета, но ей тогда кое-кто верил.

Мы сказали, что Герцен опасался торжества крайнего социализма, но с другой стороны, он создал собственную разновидность социализма. Он, правда, заимствовал идею безгосударственного социализма у Прудона, но проводил эту идею глубоко по-своему. Герцен никогда не забывал, что социализм должен быть только средством освобождения личности, а ни в коем случае не самоцелью. Социализм, ставший самоцелью, неизбежно приведет к тирании самого страшного вида — тирании анонимного общественного блага над живой личностью. В центре социального мировоззрения Герцена стояла всегда человеческая личность, ее нравственная свобода и достоинство. Выражаясь современным языком, он был проповедником «персоналистического социализма». <sup>22)</sup> Насколько такой социализм заслуживает названия социализма — другой вопрос.

Во всяком случае, от Герцена тянется нить к народничеству и, тем самым, к партии эсэров, собравшей, как известно, наибольшее количество голосов на выборах в Учредительное собрание, разогнанное в 1918 году большевиками. Социализм в России имел двух апостолов — Маркса и Герцена. Победил социализм Маркса, но именно потому, что он был циничнее, последовательнее и реалистичнее, чем этический социализм Герцена.

Характерной чертой герценовского социализма была унаследованная им от славянофилов вера в крестьянскую общину. Подобно славянофилам, Герцен высоко ценил общину как зародыш расцвета русского социализма. Он думал даже, что Россия сможет миновать капитализм и из феодального, самодержавного периода через социальную ре-

волюцию перейти прямо в социализм. Но если для славянофилов община была проявлением христианского духа братства, то для Герцена община была проявлением социалистического инстинкта русского народа. Живучесть крестьянской общины являлась для Герцена залогом того, что в русском народе живет идея социальной справедливости.

Разочаровавшись в живых силах Запада, он с тем большей силой стал все свои надежды возлагать на Россию. Это не значит, что он отказался от западных идеалов свободы, но он считал, что Запад не в силах осуществлять свои идеалы и что осуществить эти идеалы призвана Россия, которая чужда западному мещанству и в которой живет живой дух братства. В этом — своеобразии позиции Герцена, западника по убеждению, славянофила по инстинкту.

Писания Герцена пользовались в николаевской России огромной популярностью, он был тогда общепризнанным «властителем дум», кумиром русской интеллигенции. Но положение изменилось в шестидесятых годах, после освобождения крестьян, которое Герцен приветствовал в своей пламенной статье под названием: «Ты победил, Галилеянин».

Дело в том, что ученики Белинского и Герцена — Чернышевский, Добролюбов, Писарев были примитивнее, но и последовательнее своих учителей. Им казалось непоследовательным совмещение натурализма и позитивизма в философском мировоззрении с идеализмом в области социальной этики. Для них и этика должна быть обоснована на разумном эгоизме, на утилитаризме, а не на гуманистических идеалах, которые, по их мнению, остаются при этом всеящими в воздухе. Для Герцена все дело заключалось в социальном освобождении, и он был довольно равнодушен к политическим формам борьбы. Для его же учеников именно политическая революционная борьба должна быть главным делом, социальное же освобождение при этом приложится само собой. Им была неприемлема позиция Герцена — материализм в естествознании, позитивизм в философии, идеализм в этике. Они хотели быть стопроцентными реалистами, отказавшимися от всех гуманистических «предрассудков», которые для них были неосознанным наследием ненавистного ими христианства.

По всем этим причинам новое поколение «шестидесятников» относилось к Герцену как к наивному идеалистиче-

скому старцу, который не может больше идти в ногу с эпохой. Поэтому в шестидесятых годах влияние «Колокола» стало ослабевать. К этому присоединилось еще одно обстоятельство: во время польского восстания Герцен стал на сторону поляков, провозгласив лозунг: «За нашу и вашу свободу». Между тем, когда русское общество из статей Каткова узнало, что поляки хотят не только освобождения, но и «Польшу от моря до моря», по русскому обществу прошла волна патриотического подъема, и Герцен в глазах многих стал ренегатом.

В целом можно сказать, что Герцен представляет собой яркий пример человека, сохранившего бессознательную религиозность, но сознанием своим ушедшего в проповедь секуляризма. Его лучшие черты — высокий этический идеализм, нравственная чуткость — вскормлены и воспитаны в нем христианством: ведь и западный гуманизм есть не что иное, как проекция христианской этики на светскую культуру. «Гуманизм — это единственное, что у нас осталось практически от христианства» (Кьеркегор). Поэтому Герцен был раздвоенной натурой: сознанием своим он отвращался от церкви и христианства и мечтал об эпохе, когда люди устроятся на началах науки и разума. Подсознанием же своим он был обуреваем религиозными исканиями, которые не могли найти адекватного выхода при его натуралистическом мировоззрении. Отсюда — раздвоение между этикой и философией, между западническими идеалами и верой в Россию и ее великую миссию.

## Приложение II

### СПОР МЕЖДУ САМАРИНЫМ И КАВЕЛИНЫМ

Один из самых видных представителей позднейшего западничества, Кавелин, опубликовал в начале 70-х годов свою главную книгу «Задачи психологии». В этой книге Кавелин поставил себе целью не только обосновать психологию как науку, но и найти в ней источник нравственного возрождения личности. По убеждению Кавелина, нравственность может иметь своим основанием два источника — религию и науку. Но религия в силу своей субъективности может иметь значение лишь для данной личности. Естественные науки могут играть для морали лишь подсобную роль. Поэтому он считал, что нравственность может опереться на твердые и конструктивные начала лишь в психологии, если последняя может стать наукой. Как видно отсюда, Кавелин стоял за чисто гуманистическую этику.

Против этого гуманистического обоснования этики и выступил Самарин. Poleмика между обоими мыслителями продолжалась три года (1872-1875), причем был проведен трехкратный обмен мнениями.

В своем ответе Самарин обвинял Кавелина в противоречии между требованиями, предъявляемыми его противником к нравственности, и выводами, к которым последний приходит.

«Вы захотели, — писал Самарин, — научно, то есть безрелигиозно обосновать требования, опирающиеся в действительности на данные религиозного свойства». Самарин поясняет, что не может быть неверующего сознания, что сознание без высшего критерия или идеала — есть выдумка психологов, а не подлинная психическая реальность. Безрелигиозное сознание, говорит Самарин, есть «*contradictio in adiecto*», и дело может идти лишь о замене одной религии — другой, или о замене подлинной веры — наукообразным суеверием.

Далее Самарин обращает внимание на «полупозитивистическое» мировоззрение Кавелина, согласно которому признается дуализм материи и психики, но одновременно утверждается, что в мире явлений (а сущность вещей — непознаваема) материя определяет психику.

Но если дело обстоит так, продолжает Самарин, то, значит, и мораль, как основывающаяся на психологии, основывается в конце концов на слепой материи, что никак не может быть основанием морали.

Что касается свободы, то Кавелин, утверждая психологический де-

терминизм, признает в то же время возможность «произвольных» побуждений, — в случаях, когда человек находится в спокойном состоянии и не побуждаем к действию внешними обстоятельствами. Против этого тезиса Самарин возражает, что и при так называемом спокойном состоянии духа должны быть какие-то причины поступков, которые, в духе мировоззрения Кавелина, могут быть, в конце концов, только материальными.

Однако, продолжает Самарин, свобода личности ярче всего проявляется именно в беспокойном состоянии, ибо при этом обнаруживается, какой именно ценностью данный человек руководится. Выбор, продолжает он, проявляется именно при конфликтах.

«Материалист по мировоззрению, — пишет Самарин, — Вы в Ваших требованиях, сами того не замечая, исходите в первом случае (свобода) из признания полной независимости души, для которой при Вашем детерминизме, не может быть места, а во втором (нравственность) — из представления об устойчивых психологических ассоциациях, которые, однако, оказываются функцией Материи».

Иначе говоря, Самарин утверждает, что при позитивистическом мировоззрении, подобном мировоззрению Кавелина, невозможно обосновать ни нравственность, ни свободу и тем менее понять нравственную ответственность человека.

Феномен нравственной ответственности, основывающейся на истинно понятой свободе, говорит он, может быть обоснован лишь религиозно. Иначе место подлинной морали займет мораль пользы или удовольствия, которая может быть называема моралью лишь фигуративно.

Замечания Самарина, как мне представляется, попадают в самое болезненное место того «полупозитивизма» (совмещения материализма в теоретической философии с гуманизмом в области этики), которое характерно для большинства западников и которое, по мнению Самарина, не выдерживает строгой философской критики.

## Очерк пятый

### ЗАПАДНИКИ-ОТРИЦАТЕЛИ

#### МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ БАКУНИН

М. А. Бакунин (1814-1876) был наиболее яркой, хотя наименее типичной и наименее популярной фигурой русского западничества. Даже слово «западник» звучит здесь какой-то иронией, ибо он был воплощением широкой русской натуры, русского бунтарства. Психологически говоря, он был руссеем из русских, но в плане социально-политическом его приходится отнести к западникам.

Вся жизнь его, как и натура, была исполнена противоречий. Он родился в настоящем «дворянском гнезде», был высококультурным русским баринном, пережил период экзальтированной религиозности, но кончил свою жизнь в швейцарской больнице для чернорабочих; в жертву делу всемирной революции он принес и личную популярность и свой несомненный философский дар.

В ранней молодости, еще будучи офицером, он прошел через увлечение немецкой идеалистической философией, сначала — Фихте, затем — Гегелем. Его первые философские опыты преисполнены огненным этическим пафосом и своеобразной религиозностью, конечно, абсолютно внецерковной. «Цель жизни — Бог, но не тот Бог, которому молятся в церквах..., но тот, который живет в человечестве...», — писал он в период своего увлечения Фихте. И нужно сказать, что Фихте вряд ли одобрил бы такое толкование своего учения. Но для Бакунина Фихте был только трамплином для скачков его собственной мысли. И далее: «Человечество есть Бог, вложенный в материю».

Бакунин верит, точнее хочет верить в Бога, но Бог для него заключен в человечестве. Поэтому он скоро приходит к религии божественного человечества, подобно Фейерба-

ху и Конту, но с неизмеримо большим пафосом: «Друзья мои, — пишет он в письме, — земля уже не есть наше отечество, счастье наше — небесное... религия наша — бесконечна... все освящается ею, все должно проявлять бесконечное приближение божественного человечества к божественной цели...».

От увлечения Фихте Бакунин вскоре переходит к увлечению Гегелем. Гегелевский пафос абсолютности и непогрешимости еще больше соответствовал его натуре. Ему казалось тогда, что он обрел абсолютную истину. «Мое личное «я»... обрело абсолют... — писал он, — моя жизнь... отождествилась с абсолютной жизнью». И здесь мессианско-трагическое мироощущение не оставило Бакунина. Он понимал, что история есть процесс трагический, что жизнь полна противоречий и ужасов, но, с высоты своего причастия Абсолюту, он благословлял эти ужасы. «Жизнь полна ужасных противоречий, — писал тогда он, — но она прекрасна, полна мистического, святого значения...» И в своих письмах он не устает говорить о «святой необходимости», которая господствует в мире. Кстати сказать, это был именно Бакунин, который внушил тогда Белинскому мысль о «святой необходимости», оправдывающей даже самые темные периоды истории, и Белинский под влиянием Бакунина написал свою знаменитую статью «Бородинская годовщина», где он оправдывал реакцию Николая I.

В 1840 году Бакунин уезжает за границу, в Берлин, и сближается там с представителями гегелевской «левой», главным образом, с Руге. Как известно, левый лагерь гегелианцев делал из философии своего учителя революционные выводы. Бакунин, который, по его позднему признанию, всегда искал Бога в революции, склонился под влиянием Руге к такому не ортодоксальному пониманию учения Гегеля<sup>23</sup>). Если в начале своего увлечения Гегелем он придавал главное значение синтезу, то теперь он начинает считать синтез только заданием, подчеркивает момент отрицания, «антитезиса». Но отрицание на практике означает разрушение, и Бакунин находит, таким образом, философское оправдание заложенному в его натуре бунтарству. В 1842 году он пишет нашумевшую статью «Реакция в Германии», под псевдонимом Жюль Элизар, где он впервые высказывает свое новое, «отрицательное» кредо и где, меж-

ду прочим, содержится облетевшая весь мир фраза: «Радость разрушения есть творческая радость».

Отныне Бакунин преисполняется мистикой отрицания и борьбы. Он порывает со своим русским подданством и не возвращается на родину, стремясь посвятить свои силы борьбе за освобождение человечества. Под влиянием Прудона, он приходит к идее безгосударственного социализма, идее, которую он впоследствии самостоятельно разработал далее, доведя ее до крайностей и дал ей новое имя «анархизм». Впрочем, и тогда, в конце 40-х годов, Бакунин уже был анархистом по инстинкту.

Его душа охвачена теперь жадой разрушения старого мира, и прежде всего — оков государственности. Так как наиболее государственным и, следовательно, реакционным народом он считал немцев, а наиболее свобододлюбивым — славян, то первым этапом на пути освобождения для него становится задача разрушения немецкого владычества над славянами, после которой должна последовать всеславянская федерация. Нужно подчеркнуть, что идея всеславянской федерации носит у Бакунина сугубо неимпериалистический характер и что эти мечты Бакунина испугали не столько немцев, сколько русское правительство.

«Боже, избави нас от всякого жалкого миролюбия» — пишет в эти годы Бакунин и скоро доказывает свою воинственность на деле. Он принял деятельное участие в первом всеславянском съезде в Праге, — съезде, который вылился 12 июня 1848 года в открытую революцию против Габсбургов. Бакунин стал одним из главных вождей этой революции, «баррикадным генералом». Когда революция была подавлена войсками Виндишгреца, Бакунин успел убежать в Германию. Однако, там в мае 1849 года вспыхнуло восстание в Дрездене. Бакунин, волей судеб очутившийся тогда именно там, принял активное участие и в этом восстании, окончившемся также неудачно. На этот раз ему не удалось скрыться: он был арестован немецкими властями и, как опаснейший революционер, приговорен к смерти, замененной двадцатилетней каторгой.

Вскоре, однако, прусское правительство выдает его австрийскому, так как ему надо было отвечать за участие в пражском восстании. Там его, между прочим, приковывают к стене. Император Николай мечтал, однако, сам заполнить

Бакунина, и в 1851 г. австрийское правительство передает его царской полиции. В России Бакунина заключают сначала в Петропавловскую, затем в Шлиссельбургскую крепость и наконец, после восьмилетнего заточения в казематах, высылают в Сибирь. Между прочим, Бакунин впоследствии говорил, что тюремный режим в России был гораздо мягче австрийского или прусского режима. Измученный долголетним сидением в тюрьме, он пишет в Петропавловской крепости покаянную («Исповедь»), где кается в своих грехах и заблуждениях. Но, конечно, это покаяние было лишь тактическим ходом или уступкой слабости натуры. Из Сибири в 1861 году Бакунину удается бежать через Японию и Америку в Англию, где он является к Герцену. Однако он вскоре оказался слишком радикальным для Герцена, который, хотя и не рвал с Бакуниным, но предпочитал держать его подалеже. В 1863 году Бакунин, с группой русских добровольцев, принимает участие в польском восстании, конечно, на стороне поляков. Но предприятие его заканчивается полной неудачей и ему еле удается спастись. В течение 60-х годов Бакунин разрабатывает свое анархическое учение, а также принимает деятельное участие в организации рабочего революционного движения.

За эти годы, под влиянием тяжелых испытаний, в Бакунине происходит новый переворот. Если раньше он был по-своему религиозен, то теперь он становится полным атеистом. Еще в начале 60-х годов он писал о необходимости «посюстороннего осуществления того, что составляет сущность христианства», то есть он мечтал подвести христианскую базу под дело революции. Впоследствии же он приходит даже к более радикальному атеизму, чем атеизм Фейербаха. По мнению Бакунина, Бог не только не существует, но и не должен быть. Вот его аргументация: «Если Бог существует, то у человека нет свободы, он — раб; но если человек может и должен быть свободен, то значит Бога нет». То есть он видит непримиримое противоречие между человеческой свободой и Божиим всемогуществом и решает эту антиномию в пользу человеческой свободы. Масарик остроумно назвал аргументацию Бакунина «онтологическим доказательством атеизма». Между прочим, Достоевский вложил эту аргументацию в измененном и углубленном виде в уста одного из героев романа «Бесы» — Кириллова. «Если

Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу. Если нет Бога, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие».

Образ Бакунина нашел свое отражение в двух больших созданиях русской литературы: в «Рудине» Тургенева и «Бесах» Достоевского. Но хотя некоторые черты Бакунина («нетерпеливое красноречие») удачно были схвачены Тургеневым, образ Рудина слишком мягок для Бакунина, у которого слово не расходилось с делом. Другое воплощение Бакунина — это Ставрогин. Правда, новейшие исследователи отрицают, что Бакунин был прообразом Ставрогина, находя, что роль этого прообраза играл друг молодости Достоевского петрашевец Спешнев; в пользу этой гипотезы существуют весьма серьезные аргументы.<sup>24)</sup> Однако, если это и так, то некоторые черты Бакунина все же отражены в Ставрогине.

Но вернемся к учению Бакунина, которое было неразрывно связано с его жизнью.

Даже в старости Бакунин не потерял своего энтузиазма. Он становится теперь пророком демократии, которая для него — мост к анархизму. «Мы накануне великого всемирного исторического переворота..., восклицал он, он будет носить не политический, а принципиальный, религиозный характер... Речь идет не меньше, чем о новой религии, о религии демократии..., ибо не в отдельном лице, а только в общении и присутствует Бог». И далее: «торжество демократии будет не только количественным изменением, — подобное расширение привело бы только ко всеобщему опошлению, — но и качественным преобразованием»...

Характерно, что Бакунин славословит именно демократию, а не социализм. Свобода лица и дух свободного братства были для него главным содержанием демократического идеала. Он был одержим идеей свободы, а не равенства. Идея равенства была для него подчинена идее свободы. Поэтому он видел в социализме только временного союзника. В этом — глубочайший идеологический корень его расхождения с Карлом Марксом. Как известно, Бакунин и Маркс в течение нескольких лет вели упорную борьбу за первенство в возглавлении рабочего движения. В этой борьбе победил в конце концов Маркс, как больший реалист, лучший организатор и как человек, в духе своей аморальной доктрины не

гнушавшийся никакими средствами. Большевики стараются теперь замолчать или затушевать тот факт, что Маркс пускал о Бакунине слухи, якобы он был царским шпионом, и эти слухи сыграли свою роль в подрыве авторитета Бакунина.

Между прочим, Бакунин предвидел, что победа марксизма приведет к величайшему порабощению того же рабочего класса. «Самодержавный коммунизм» был для него худшей формой тирании, чем даже столь ненавидимый им царизм.

Анархический идеал Бакунина, конечно, утопичен. Он понимал, что свобода без братства неосуществима, но он думал, что достаточно осуществить идеал безграничной свободы, чтобы братство воцарилось само собой. Вот как он определяет свой позднейший анархический идеал: «Через анархию — к свободе, по принципу свободы — не сверху вниз, не от центра к окружности, а снизу вверх, от окружности к центру». Он был крайним идолопоклонником свободы и всю жизнь стремился деятельно осуществлять свой идеал.

Под конец жизни Бакунин, всегда живший в стесненных материальных обстоятельствах, очутился в крайней нужде. Он умер в больнице для чернорабочих в Берне, в Швейцарии. Перед смертью он пережил разочарование — если не в своем конечном идеале, то в перспективах освобождения человечества. Из его уст вырвались следующие горькие слова: «Мы рассчитывали на массы, которые, однако, не захотели со страстью отнестись к делу своего собственного освобождения, а за отсутствием этой народной страсти мы, при всей своей теоретической правоте, были бессильны».

Бакунин был прирожденный бунтарь, революционер, своей демагогией и несомненными организаторскими способностями заражавший окружающих. Он умел поднимать на революционное дело, но не умел вести это дело. Префект парижской полиции сказал о нем: «В первый день революции это — клад, а на другой день его надо расстрелять».

Большевики, несмотря на вражду Бакунина к Марксу, пишут теперь о нем в смягченных тонах, пытаются даже оправдать вину Маркса. Но нет сомнения, что идеалы Бакунина, пусть идеалы еретические, все же дышали любовью к

свободе. И потому весь его облик, несмотря на все его заблуждения, нравственно привлекательнее, чем образ Маркса.

За внешностью русского богатыря-помещика в нем жила душа Стеньки Разина. Бакунин — пример идолопоклонника и мученика идеи свободы.

## ШЕСТИДЕСЯТНИКИ. РУССКОЕ «ПРОСВЕЩЕНИЕ»

### НИКОЛАЙ ГАВРИЛОВИЧ ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Бакунин принадлежал к романтическому типу «отрицателей». В шестидесятые же годы в жизнь вступило новое поколение отрицателей-реалистов, «мыслящих реалистов», как они себя называли. Это была знаменитая троица «Чернышевский, Добролюбов и Писарев» и их единомышленники. Нужно подчеркнуть, что это поколение воспитывалось в эпоху самой темной реакции, каковой была вторая половина царствования Николая I. Цензура в области мысли доходила тогда до патологически подозрительной строгости. Конечно, все рекорды цензуры были побиты большевиками, так что по сравнению с ними и николаевский режим покажется либеральным. Тем не менее, оставляя в стороне большевиков, можно сказать, что во всей истории императорской России никогда правительственная бюрократия не была так одержима страхом перед мыслью, как в последнее десятилетие николаевского царствования.

Стоит взять для примера хотя бы знаменитый отзыв министра внутренних дел Ширинского-Шихматова о философии: «польза философии не доказана, а вред возможен». Или его же циркуляр: «Сама философия по шаткости своих начал и по неудовлетворительности результатов, не имея притом определенного объема и положительных границ, всегда представляет случаи к поползновению». А о трудах Хомякова он дал такой отзыв: «не представляя ничего благонамеренного ... могут... подлежать толкованию». Тогда правительство было даже обеспокоено слишком широким распространением Евангелия, боясь «вольнодумства» на почве свободного толкования евангельских текстов грамотной частью простонародья.

Но действие равняется противодействию. И этот зажим мысли, не слишком сильный чтобы убить ее, вызвал в широких кругах почти инстинктивное сопротивление и, по закону обратного действия, наиболее активная часть интел-

лигенции стала настраиваться резко отрицательно ко всему, что ассоциировалось с официальной правительственной идеологией. Против самодержавия выставлялся крайний республиканизм, против православия — атеизм и т. д. Правда, властители дум того времени, Белинский и Герцен, учили заветам высокого гуманизма, но их в общем либеральное умонастроение казалось новому поколению недостаточно радикальным. К тому же к шестидесятым годам на широкую арену вышли «разночинцы», — выходцы из недворянских сословий, которые с яростью неопитов стремились быть «плю ройялист ке ле руа». В частности, Чернышевский и Добролюбов были сыновьями священников и учились в юности в духовных семинариях, преподавание в которых было в значительной степени пропитано казенщиной, не удовлетворявшей наиболее ищущие умы.

По всем этим причинам новое поколение детей находилось в оппозиции не только к правительству, но и к либеральным «отцам», выставляя реализм против романтизма, культ естественных наук против отвлеченной философии и «пользу» против культа чистого искусства.

Главным властителем дум этого поколения стал Н. Г. Чернышевский (1828-1889). Уже в семинарии он обнаружил необыкновенные способности, так что когда захотел перейти в университет, то ректор воспротивился этому — «как же лишать духовенство такого светила». Тем не менее, Чернышевскому удалось поступить в Петербургский университет, который он и окончил 22 лет от роду. В Петербурге юный Чернышевский стал, по его собственному выражению, «партизаном социалистов и коммунистов». 24 лет он защищает свою магистерскую диссертацию: «Эстетические отношения искусства к действительности». В ней, в противовес к царившему тогда культу чистого искусства, он проводит мысль о чисто утилитарном значении искусства: оно должно служить народной пользе, — точка зрения далеко не новая, но выраженная Чернышевским со страстью и в крайней форме. «Действительное яблоко выше нарисованного, потому что его можно съесть, а последним — лишь любоваться, раздражая аппетит». До таких Геркулесовых столпов не доходили более умеренные западные утилитаристы, так что сомнительная честь этого топорного парадокса принадлежит именно Чернышевскому. Как бы то ни было, дис-

сертация Чернышевского, отличавшаяся большой ученостью, была признана удовлетворительной. Из-за давления начальства утверждение степени было задержано, но впоследствии он все же получил магистерскую степень.

Далее литературная карьера Чернышевского пошла быстрыми шагами. В области политической экономии он стал общепризнанным авторитетом, и его экономические труды высоко оценил впоследствии сам Маркс. Обладая энциклопедической ученостью, он писал на разнообразнейшие темы. Некрасов принял его в свой «Современник» с распростертыми объятиями. Там вскоре появились его известные «Очерки гоголевского периода русской литературы», где молодой критик проводит идею о социально-политической подкладке литературы и, следуя приемам Белинского, под флагом литературной критики искусно проводит свои социалистические взгляды. В следующей работе «Антропологический принцип в философии» Чернышевский проводит протагоровскую идею, что «реальный человек есть мера всех вещей». В этом произведении он, со свойственной ему прямою мысли и силой убеждения, популяризирует идеи материализма в самой грубой его форме. Философски он был менее всего оригинален, но умел представлять дело так, что материализм, позитивизм, атеизм, социализм и естественные науки служат прогрессу человечества, в то время как религия, отвлеченная философия и либерализм являются идеологическими союзниками реакции и врагами прогресса.

Не оригинальность взглядов, а именно сила убеждения, умение связать отвлеченные вопросы мировоззрения с проблемами и потребностями современности составляют главную силу Чернышевского. Ибо с чисто философской точки зрения его произведения — третьесортны. Но, с точки зрения вложенного им в свои взгляды убеждения и умения найти контакт с массовым читателем, его статьи и работы представляют собой выдающееся явление. Вот образцы его философского стиля: «Ощущение подобно всякому другому химическому процессу подчинено закону превращения энергии», или «Метод анализа нравственных понятий в духе естественных наук... дает нравственным понятиям основание самое непоколебимое». Догматически отождествлять психическое ощущение с химическим процессом — грубость и наивность мысли непростительная, но Чернышевский умел

говорить об этом как о чем-то, само собой разумеющемся, и этот пафос мнимой простоты, всегда приправленный «прогрессивным» оттенком, импонировал читательским массам. Какое непоколебимое основание может дать нравственности биология, где борьба за существование есть основоположный фактор жизни, также более чем сомнительно, но именно этот радикализм взглядов Чернышевского, преподносимый притом как нечто самоочевидное, покорял интеллигентские массы.

О том, какими демагогическими методами под маской научности пользовался Чернышевский, свидетельствует, между прочим, его спор с философом П. Д. Юркевичем, бывшим тогда профессором философии в духовной семинарии. Нужно заметить, что Юркевич был счастливым исключением среди семинарских профессоров. Он был философом Божьей милостью, хотя заслуженная высокая оценка пришла к нему после смерти. Прочитав книгу Чернышевского «Антропологический принцип в философии», Юркевич пришел в искреннее удивление: как можно так, ничтоже сумняшеся, решать сложные философские вопросы одним взмахом публицистического пера; он написал обстоятельную критику на эту книгу, дав попутно один из самых замечательных критических разборов материализма вообще, а не только в упрощенной редакции Чернышевского. Но Чернышевский даже не снизошел до ответа по существу. Вместо этого, он поместил большой отрывок из статьи Юркевича, предоставляя ее «суду читателей»: как-де можно в наше прогрессивное время защищать религию и чистую нравственность. К этой цитате он предпослал краткое предисловие, где «убил» Юркевича ссылкой на то, что он — профессор семинарии, а «чего доброго ждать из Назарета». И в глазах загнипнотизированной «прогрессоманией» публики именно Чернышевский вышел победителем, хотя, перечитывая критику Юркевича сейчас, поражаешься глубине и меткости его критики материализма.<sup>25)</sup>

В области этики Чернышевский отрицал понятие добра, заменяя его понятием «пользы». Он популяризировал у нас в России этику «разумного эгоизма», согласно которой правильно понятая собственная польза совпадает с пользой других, так что, поступая «разумно-эгоистически», человек поступает и нравственно. Такие же понятия, как добро, слу-

жение, добродетель и прочее — представляют собой отжившие фетиши, верить которым могут лишь наивные люди и которые «полезны» только для фарисеев.

Вл. Соловьев подверг в свое время убийственной иронии это «научно-прогрессивное» мировоззрение (сочетание веры в материю с моральным оптимизмом) в следующей пародии на «логику» этого образа мысли: «Нет ничего, кроме материи и силы, борьба за существование породила сначала плешивую обезьяну, из которой выродились люди. Итак, всякий да полагает душу свою за други своя».

В свое время поэт Алексей Толстой так же остроумно высмеивал взгляды «шестидесятников» в своем известном стихотворении «Поток-Богатырь», из которого пока мы приведем только следующий краткий отрывок: «Там какой-то аптекарь, не то патриот, пред толпою разводит ученье, что, мол, нету души, а одна только плоть, и что если и впрямь существует Господь, то он только есть род кислорода, вся же суть в безначалье народа».

Образ мыслей «шестидесятников» можно охарактеризовать как «просвещенство»,<sup>26)</sup> — слово, звучащее карикатурой на подлинное «просвещение». Его неписанный лозунг: «а ларчик просто открывался», или «все очень просто». «Просвещенство» есть отрицание глубинности, многоэтажности мира. «Просвещенцу» мир кажется расположенным как бы в одной плоскости. В основе «просвещенства» лежит слепая вера в науку, которая ничего общего не имеет с подлинной научностью, разрешающей проблемы с тем, чтобы поставить новую проблему. Оно есть слепая вера во всемогущество человеческого рассудка, которая опять-таки ничего не имеет общего с верой в разум. Разум сознает, что картина мира не исчерпывается рационалистическими схемами, в то время как рассудок не сознает своих собственных границ. «Просвещенством» обыкновенно болеют мыслящие юноши 13-14-летнего возраста, когда им кажется, что все загадки мира разрешены наукой и остается лишь разрабатывать частности. Психолог Юнг недавно удачно назвал такой образ мыслей «не-что-иное-как»-измом. Философ Страхов, современник Чернышевского, дал хорошую формулировку «просвещенского мировоззрения» в следующих словах, представляющих собою нечто большее, чем просто пародию: «Между Богом и природою нет разницы. Бог есть природа,

олицетворенная человеческой фантазией. Между духом и материей нет разницы. Дух есть некоторая деятельность материи. Организмы суть создания физических и химических сил. Между животными и человеком нет различия. Душевные явления совершаются у человека точно так же, как и у животных. Между душою и телом нет различия. Душа есть некоторая деятельность тела. Между мужчиной и женщиной нет различия. Женщина есть как бы безбородый мужчина. Между нравственностью и стремлением к счастью нет различия. Нравственно то, что ведет к человеческому благополучию. Между прекрасным и полезным нет различия. Прекрасно только то, что ведет к некоторой пользе.

Здесь одноплоскостный, плоский характер «просвещения» разоблачен с классической ясностью.

«Просвещенство» есть уже пройденный этап мысли. Но для человека толпы оно до сих пор обладает заражающей силой, именно вследствие своей мнимой простоты. По поводу этой мнимой простоты Соловьев вспомнил цитату из Библии: «Многая простота удобопревратна есть». «Просвещенство» и представляет собой пример такой «удобопревратной» простоты.

Нужно заметить, что сам Чернышевский был высоко-нравственным человеком, и когда его друзья иногда указывали ему на противоречие между его почти аскетической жизнью и проповедью утилитаризма, Чернышевский отвечал, что он просто лучше других понимает свою пользу, и потому его поступки производят впечатление бескорыстности, на самом же деле он — такой же эгоист, как и все.<sup>27)</sup>

Для той эпохи вообще характерно совмещение высокого идеализма в побуждениях с крайним отрицанием всех «идеалистических предрассудков» в теории. Теория «разумного эгоизма» сделалась, с легкой руки Чернышевского, модой. Передают, что бывали даже такие эпизоды: молодой человек вежливо подставляет барышне стул. Она с негодованием обращается к нему: «Как вы смели подать мне стул? Вы хотите сказать, что я слабое существо и нуждаюсь в помощи, но наука доказала, что между мужчиной и женщиной почти нет никакой разницы». Молодой человек спохватывается и спешит заявить, что он подал ей стул, руководствуясь соображениями своей же собственной пользы: что, если она упадет в обморок, тогда ему придется возиться с

нею. Барышня удовлетворяется таким объяснением и снова благосклонно смотрит на своего кавалера.

Популярность Чернышевского стала достигать к началу 60-х годов невиданных размеров, так что даже более умеренное правительство Александра II было обеспокоено, тем более, что реформы привели не к успокоению, а к повышению требований радикально настроенного нового поколения. В 1862 г. Чернышевского арестовывают по обвинению в связи с Герценом. Это обвинение было опровергнуто Чернышевским, но он не мог опровергнуть другого обвинения — в распространении прокламаций к крестьянам. Во время тюремного заключения он пишет свой знаменитый роман «Что делать?», который пользовался среди молодежи еще большим влиянием, чем его публицистические писания. Роман этот художественно слаб, но вера автора в свои идеалы выражена здесь с необыкновенной силой.

Недаром в популярной студенческой песенке пелось: «Выпьем мы за того, кто «Что делать?» писал, за героев его, за его идеал».

Чернышевского постигает жестокая кара: его ссылают в Сибирь на 19 лет. Попытки освободить его насильственно лишь ухудшают его положение. Наконец, в 1883 г. сломленный физически, но не изменивший своим убеждениям Чернышевский возвращается сначала в Астрахань, а потом в родной Саратов, где он в 1889 г. и скончался.

Чернышевский являл собою пример догматика революционной идеи. Он первый в России, независимо от Маркса, бросил идею о необходимости временного союза низших классов со средним классом, с тем, чтобы впоследствии низший класс уничтожил своих временных союзников. Он прямо призывал к классовой борьбе (хотя и не по Марксу, но в созвучии с Марксом). В его натуре много противоречий: он был один из самых опасных расшатывателей моральных устоев, будучи в то же время высоко, почти до святости, нравственным человеком. Он проповедовал «критическое отношение к фактам», будучи сам по натуре догматиком. Он, безусловно, — идеологический предшественник Ленина на русской почве. После Маркса и Энгельса именно Чернышевский был главным духовным учителем Ленина. Правда, в Чернышевском не было той адской злобы и мании власти, которой был одержим Ленин. Ненависть Чернышев-

ского (к реакции») носила, так сказать, отвлеченный характер. Но в фанатизме отрицания основ старого мира Чернышевским были уже заложены семена большевистской одержимости. Нет сомнения, что Чернышевский пришел бы в ужас от царства воплощенного большевизма. Но ведь даже Ленин вряд ли солидаризировался бы со Сталиным. Это не снимает с Чернышевского нравственной ответственности за большевизм, предтечей которого он был. Теоретический фанатик безблагодатной свободы, Чернышевский хорошо подготовил почву для успеха большевистской пропаганды.

При других условиях из Чернышевского мог бы выйти подвижник — аскетизм и потребность подвига была движущей силой его потенциально-религиозной природы. Но при существовавших тогда в России условиях из него вышел апостол и мученик революционной идеи. Он был поистине трагической натурой, и судьба его сложилась трагически. Его главная трагедия заключалась в том, что весь его подспудно религиозный и этический пафос был истрачен на служение ложным кумирам.

## ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ ПИСАРЕВ

Если в Чернышевском отрицания смягчались его академизмом, то в Писареве (1840-1868) мы имеем пример самого огульного нигилизма, хотя он и называл себя «мыслящим реалистом». Писарев был «анфан террибль» русского нигилизма и просвещенства, он стремился не верить «ни в сон, ни в чох». По своему кругозору он был ниже Чернышевского. Зато Писарев превосходно владел пером и был последовательнее Чернышевского. Он не боялся ради последовательности идти и против здравого смысла и против очевидностей. Чернышевский еще делал оговорки насчет «морального содержания» христианства, утверждая, что любить ближнего все-таки выгодно. Но хотя, следуя Чернышевскому, Писарев писал, что «расчетливый эгоизм совпадает с результатами самого сознательного человеколюбия», однако он уже не постеснялся дописаться и до такой фразы: «Пришибу родную мать, раз у меня явится такое желание и раз сам я буду видеть в этом пользу». То есть он понимал, что теория «разумного эгоизма» может обязывать и к преступлению.

Чернышевский еще ценил в философии ее «здоровое, реалистическое ядро». Писарев же прямо писал: «Философия уже давно потеряла свой кредит в глазах каждого здравомыслящего человека: никто уже не верит в ее шарлатанские обещания... серьезно заниматься философией может теперь или человек полупомешанный, или дурно развитой, или крайне невежественный».

Он проповедовал пользу в самом грубом смысле этого слова. Особенно ополчался он против чистого искусства, и поэтому пытался «развенчать Пушкина», сравнивая его с чирикающим воробьем. Это ему принадлежит афоризм «сапоги выше Шекспира», так как они приносят пользу, а без Шекспира можно обойтись.

Вообще он доходил до Геркулесовых столпов отрицания... Но в его писаниях было много остроты и он, во всяком случае, никогда не писал скучно, чего нельзя сказать о Черны-

шевском. Очень едко отозвался о Писареве Герцен: «Писарев писал бойко обо всем, иногда и о тех предметах, которые знал».

Если бы Писарев жил дольше, он, может быть, преодолел бы свои крайности. Но он умер молодым, утонув во время купанья.

От Чернышевского и Писарева необходимо отличать группу, возглавляемую Ткачевым и Нечаевым.

Если Чернышевский и Писарев все же пытались давать своим отрицаниям какое-то идеологическое объяснение и оправдание, то Ткачев и Нечаев ради разрушения сознательно были готовы забыть об его целях. По их мнению, всякое размышление о конечных идеалах и целях, о проблемах построения нового общества только отвлекает волю от конкретной борьбы, от революционного дела. Ради этой разрушительной революции они были готовы не останавливаться ни перед какими преступлениями — и они прямо проповедовали ложь, обман, преступление, как неизбежные методы революции.

Нечаев начал с организации революционных «пятерок», которые по данному знаку должны были поднять революцию. Он сам прославился недоброй славой тем, что подговорил членов «пятерки» убить члена организации студента Иванова, заявив, что тот — провокатор, с тем, чтобы скрепить свою группу общим преступлением. Дело Нечаева про шумело тогда на всю Россию, и Достоевский обессмертил его в своем романе «Бесы», где роль Нечаева играет Петр Степанович Верховенский.

Нечаев сам бежал за границу, но затем был выдан швейцарскими властями русскому правительству как уголовный преступник. Он был приговорен к двадцатилетней каторге и умер в заточении.

Нечаев, собственно, проводил на практике те идеи, которые проповедовали Чернышевский и Писарев, но которые сами оставались, по инерции воспитания, высокоморальными людьми. Поэтому, в интересах объективности, необходимо отличать поколение «шестидесятников», аморальных в теории и глубоко моральных на практике, от Нечаева и Ко, имевших смелость сделать все выводы из теории «разумного эгоизма» и из лозунга «цель оправдывает средства».

Нечаев и был первым русским большевиком по духу.

Просвещенский нигилизм «шестидесятников» оказался питательной средой для разведения «бесов», которых разоблачал Достоевский. Русская мысль в лице «шестидесятников» дошла до пределов отрицания. Но как раз в начале семидесятых годов с русской мыслью происходит новая метаморфоза. Наследники «шестидесятников» — народники умудряются выйти чистыми из этого бесовского хоровода и дают примеры величайшей жертвенности в служении народу.<sup>28</sup>) С другой стороны, в семидесятые годы нравственно-религиозная проповедь Толстого, Достоевского и Владимира Соловьева, вначале бывшая гласом вопиющего в пустыне, начинает оказывать свое благотворное влияние. Но об этом — ниже.

## Очерк шестой

### ПОЗДНЕЙШЕЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО

#### ПОЧВЕННИКИ

Я уже указывал на обратный параллелизм в развитии славянофильства и западничества: оба эти учения претерпели метаморфозы в своем дальнейшем развитии в направлении к крайностям, с утерей высокого идеализма, одушевлявшего первое поколение западников и славянофилов.

Развитие западничества шло от высокого гуманизма либерального оттенка к социализму, нередко принимавшему нигилистический уклон. Эволюция взглядов отца русского западничества Белинского в этом отношении весьма показательна.

В развитии же славянофильства как бы происходила перестановка ударений в его основных тезисах. Если для ранних славянофилов национализм был подчинен православию, то для их позднейших эпигонов национальный момент, вольно или невольно, выдвигался все более на первое место.

Эпитеты «ранние» и «позднейшие» нуждаются в некоторой поправке, ибо выше намеченная схема приблизительно и условна: в период «позднейшего» славянофильства жили и действовали такие высоко идеалистически настроенные деятели, как публицист Иван Аксаков и поэт Тютчев, которые писали в духе раннего славянофильства.

Переходной стадией между классическими и позднейшими славянофилами являются так называемые «почвенники», главными представителями которых были критик Аполлон Григорьев, философ Н. Страхов и, в каком-то ограниченном аспекте, Достоевский в своем качестве публици-

ста. (Журналы «Время» и «Эпоха» в начале 60-х годов). Но так как значение Достоевского выходит далеко за пределы «почвенничества», то ему будет посвящен специальный очерк. Сейчас же займемся Ап. Григорьевым и Н. Страховым.

## АПОЛЛОН АЛЕКСАНДРОВИЧ ГРИГОРЬЕВ

Критик Аполлон Григорьев (1822-1864) был, в общем славянофильской ориентации, но слишком многое в традиционном славянофильстве было для него неприемлемым, в силу чего течение, которого он придерживался, нужно выделить особо. Больше всего возражений вызывали у Григорьева эксцессы православно-русского мессианизма, хотя он сам был патриотом и апологетом православия. Но он был против чрезмерных претензий на всемирно-историческую миссию России. По мнению Григорьева, нам надо быть в этом отношении много скромнее. Сохраняя и развивая свою «русскость», неразрывно связанную с православием, нам не надо претендовать на спасение всего человечества православной идеей. В этом мессианизме Григорьев видел даже не древнерусское, а скорее современное — гегелевское наследие.

«Народ вовсе не обязан выступать со всемирно-исторической миссией в данный момент, и затем умереть, — писал он, — он не обязан служить переходной формой». Это, конечно, прямое возражение гегелианской историософии.

Против гегелианства Григорьев защищает «автономию народного начала», или «близость родной почве» (отсюда и название — «почвенники»). «Почва — это есть глубина народной жизни, таинственная сторона исторического движения».

В духе своего «почвенничества» и в согласии с Шеллингом, поклонником которого он был, Григорьев любил подчеркивать «органичность» народной жизни и вообще всячески выдвигал идею «органической целостности». Но эта «органичность» имела для него скорее высший духовный, чем биологический смысл. Ведь он воспитал себя на Шеллинге, и «трансцендентальная закваска» была сильна в нем. В этом духе нужно понимать такие его изречения, как «все идеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального». На первый взгляд это звучит совсем «по Энгельсу» (см. его «высший цвет природы — мыслящий интеллект»). Но если для Энгельса «мыслящий интеллект» был все же «надстройкой», то для Григорьева, как для шеллингианца, это значило, что реальное бытие, в которое уже вложены потенции духовно-

сти, дает свой высший плод в идеальном. Недаром он сам говорил: «С чего бы я ни начинал, я всегда приду к одному — к глубокой, мучительной потребности верить в идеал и в *Jenseits*».

В этом же духе следует понимать и мысли Григорьева об искусстве (которые оказали некоторое влияние на идеи об искусстве Достоевского). «Одно искусство, — говорит он, воплощает в своих созданиях то, что неведомо присутствует в воздухе эпохи». «Я верю вместе с Шеллингом, — говорит он в другом месте, — что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину». (В утверждении «бессознательной духовности» заключается одно из своеобразий немецкого романтизма).

Даже русский быт Григорьев ценил именно за эту «органичность». По его мнению, не только крестьянство, но и купечество сохранило православный уклад жизни. За яркое художественное изображение купеческого быта он особенно ценил (и переоценивал) Островского.

Соглашаясь с ранними славянофилами в том, что смирение и дух братства составляют отличительные черты русского православного духа, Григорьев обращал внимание и на другие русские черты, недостаточно отмеченные славянофилами, на «широту» русского характера, на его размах — черту, которая была несколько позднее выражена близким почвенникам поэтом Алексеем Толстым:

Коль любить, так без рассудку,  
Коль грозить, так не на шутку,  
Коль ругнуть, так сгоряча,  
Коль рубнуть, так уж сплеча...

В числе главных заслуг Григорьева перед русской литературной критикой, помимо апологии Островского, необходимо упомянуть высокую оценку, данную им «Повестям Белкина» Пушкина. Как известно, Белинский считал эти повести художественно несовершенными. Григорьев же видел в них совершенное художественное воплощение лучших черт русского характера — простоты и душевности, сочетаемых с беззаветным героизмом, без всякой рисовки и театральности.

Сам Григорьев был «широкой русской натурой». Он то запирался днями и ночами, лихорадочно работая, то «про-

жигал» жизнь в кутежах. Он превосходно играл на гитаре и был автором таких популярных романсов, как «Поговори хоть ты со мной, гитара семиструнная...» и «Две гитары за стеной жалобно заныли». Умер он рано, в возрасте 42 лет, от последствий невоздержанной жизни. По-русски широко-талантливая натура, он слишком разбрасывался и дал меньше, чем мог бы. Однако и так он оставил более, чем заметный след в русской философской и общественной мысли.

Заслуги же его перед русской литературной критикой чрезвычайно велики. Он был одним из лучших русских литературных критиков XIX века.

## НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ СТРАХОВ

Соратник и союзник Григорьева Н. Н. Страхов (1828-1896) человек совсем иного склада. Он был профессиональный философ. Одно время он был другом Достоевского и состоял как бы «философским информатором» великого писателя. Страхов не создал сколько-нибудь законченной системы. Но он был глубоко и разносторонне образованным философом и литературным критиком. Вообще он был одним из самых высококультурных людей своего времени.

В полемику он всегда вносил академичность и глубину. По темпераменту, он был скорее критиком, чем систематиком. Его критические соображения отличаются глубиной и меткостью. Вообще Страхов человек «классического» склада. По его собственным словам, он больше всего любил в жизни «логику, добродетель и хороший слог». Он был страстным поклонником Л. Толстого, хотя и не был ортодоксальным толстовцем, и сам Толстой ценил его чрезвычайно высоко. Страхов первый оценил эпохальное значение «Войны и мира» Толстого и был ближайшим другом великого писателя.

Страхов прожил жизнь холостяком, без внешних больших потрясений, и умер в довольно преклонном возрасте. Расцвет его деятельности приходится на семидесятые и восьмидесятые годы. Значение его выходит за пределы «почвенничества». <sup>29)</sup>

Главное философское произведение Страхова «Мир как целое» интересно тем, что он делает здесь нематериальные выводы из данных естествознания, что в то время (шестидесятые годы) было «вызовом эпохе». Страхов проводит в нем идеи об органичности и иерархичности мира, видя в человеке «центральный узел мироздания». Это произведение почти не было замечено. Внимание обратила на себя его работа «Борьба с Западом», где, высказываясь по ряду отдельных вопросов, он выразил свое неославянофильское кредо. Его переписка с Толстым и статьи о Толстом занимают особое место, и этой стороны его деятельности я в моем очерке касаться не буду.

Свои главные полемические стрелы Страхов направляет против «просвещенства»<sup>28</sup>) (самый этот термин введен им), то есть против веры во всеислие человеческого рассудка, против идолопоклонства перед естественными науками (сам Страхов был силен в области биологии), не осмысленных философским синтезом, против материализма и утилитаризма. Весь этот комплекс идей, входивший тогда в моду в России, Страхов считает порождением Запада с его культом безбожной цивилизации, не освещенной религиозным миропониманием.

«Нет, это безумие имеет своим источником, — писал он, — не любовь к людям, которую они осмеливаются писать на своем знамени, а именно бессердечие, отсутствие истинного добра, нравственную слепоту. Это не живое, теплое стремление сердца, а, напротив, отвлеченная ожесточенность, холодный головной порыв».

Страхов правильно усматривает в корне этого идолопоклонства цивилизации «безумие рационализма», слепую веру в разум, заменившую истинную веру в религиозный смысл жизни.

«Эти скептики, — продолжает он, — в одном только никогда не сомневаются — в силе своего собственного разума... между тем, их вера в разум — слепая и фантастическая... теперь самый последний тупица возомнил, что он может стать наряду с первыми светочами человечества... Они бродят в ужасных потемках, воображая, что их окружает свет и что даже они сами — носители этого света».

Страхов правильно видит в религиозной пустоте главный первоисточник кризиса.

«Легче человеку поклониться злу, чем остаться вовсе без предмета поклонения, — пишет он. — Но какая глубокая разница между настоящей религией и тем суррогатом религии, который в различных формах все больше и больше овладевает теперь европейскими людьми. Человек, ищущий спасения души, выше всего ставит чистоту души, избегает всего дурного. Человек же, поставивший себе цель вне себя, желающий достигнуть объективного результата, должен рано или поздно прийти к мысли, что цель освящает средства, что нужно жертвовать даже совестью... если того непременно потребует дело».

В этих словах нельзя не видеть глубокого проникновения и даже предвосхищения сущности нарождавшихся в его время «бесчеловечных идеологий».

Далее Страхов бросает меткое замечание, особенно применимое и к теперешним временам: «Потребность действовать в современном человеке иногда даже сильнее, чем потребность верить, и поэтому он даже жертвует собой тому, во что почти не верит».

«Люди не одумаются и не остановятся, — продолжает он, — до тех пор, пока не изживут нынешних понятий, и на деле, в жизни, не испытают того, к чему ведут их теперешние желания. Поэтому можно предвидеть внешние бедствия, страшные потрясения. Люди долго будут слепы и не будут внимать самым ясным урокам, самым горьким опытам». Эти слова звучат пророчески, и они оправдались на деле.

При этом, как тонко замечает далее Страхов, — болезнь эта (имеется ввиду «просвещенство») постоянно культивируется теми самыми людьми, которые приходят в неприятный ужас от ее злокачественных проявлений.

Страхов считал, что единственным противоядием против заразы «просвещенства» является живое соприкосновение с родной почвой, с народом, сохранившим, по его убеждению, в своем быту здоровые религиозно-моральные начала. Но положительная сторона его учения выражена у него, пожалуй, слабее и менее оригинально, чем его тонкие критические замечания. Страхов ошибался, заодно со славянофилами, только в том, что болезнь «просвещенства» есть специфически западная болезнь. Зародившись на Западе в эпоху торжества материалистических понятий, она приобрела затем всемирный, а не местный только характер. К тому же современный Запад как будто начинает изживать материализм и атеизм.

Главная заслуга Страхова в плане развития русской общественной мысли заключается именно в его борьбе против «просвещенства», которую он, по распространенному предубеждению, называл «борьбой с Западом». Это роднит Страхова с Достоевским, с ранним Вл. Соловьевым, с Данилевским. При этом Страхов во многих отношениях был тоньше Леонтьева и даже Вл. Соловьева, но ему недоставало яркости таланта и умения воздействовать на более широкие круги

читателей. В общей перспективе развития русской общественной мысли Страхов явился промежуточным звеном между позднейшими славянофилами и русским религиозно-философским ренессансом. Это видно уже из того, что именно Страхов явился литературным крестным отцом столь непохожего на него Розанова.

## НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ ДАНИЛЕВСКИЙ

Перейдем теперь к другим позднейшим славянофилам, которые, несмотря на свою меньшую, по сравнению со Страховым, философскую культуру, оказали большое влияние на современные им умы. Сюда относятся в первую очередь Н. Я. Данилевский (1822-1885) и К. Леонтьев.

Н. Я. Данилевский еще в 60 годах выступил с примечательной книгой «Россия и Европа», которая сразу же привлекла к себе внимание и скоро стала как бы катехизисом позднейшего славянофильства.

Данилевский уступал ранним славянофилам по своей философской культуре, но значительно превосходил их в исторических познаниях и в конструктивности.

Книга Данилевского интересна уже тем, что он положил в ней начало столь модной теперь науке — сравнительному историеведению.

Данилевский как бы вносит теорию относительности в историю. Он был первым историком, отрицавшим универсальность культур вообще и универсальность западной культуры в частности. Согласно его учению, существует множество культурных организмов, которые он называл «культурно-историческими типами». Каждый культурно исторический тип замкнут в себе, имеет собственную иерархию ценностей и, так сказать, собственную душу. Европейская цивилизация есть только один из восьми до сих пор существовавших культурно-исторических типов. Все культуры подобны биологическим организмам: они проходят через периоды зарождения, созревания, расцвета, дряхления и гибели. Европейская цивилизация уже прошла через период своего расцвета и теперь находится на пути к дряхлению. Вместо нее, на наших глазах зарождается иная, славяно-русская цивилизация, которая, по его учению, вскоре, не без борьбы, сменит культуру Запада с тем, чтобы, пройдя через период расцвета, в свою очередь одряхлеть и погибнуть.

Период созревания культур может длиться довольно долго, но период расцвета, как на этом особенно настаивал Данилевский, — краток. Данилевский сравнивает при этом под-

готовительный период созревания с жизнью куколки и период расцвета — с кратковременной жизнью бабочки. Принеся свои плоды, культурно-исторический тип исчерпывает свои жизненные силы и обречен на умирание, хотя процесс агонии и может растянуться на неопределенно долгое время.

Человечество, по мнению Данилевского, — только абстрактная идея. Реально существуют лишь культурно-исторические типы, которых он насчитывает восемь: египетский, китайский, ассиро-вавилонский, еврейский, греческий, римский, романо-германский и славянорусский.

Всякие разговоры о превосходстве той или иной культуры, по его мнению, — беспредметны: культурно-исторические типы не лучше и не хуже друг друга, а только отличны друг от друга. Поэтому Данилевский считает необоснованными и ненаучными притязания ранних славянофилов на превосходство православной русской культуры над католически-протестантской цивилизацией.

Тем не менее, Данилевский пытается по-своему обосновать относительное превосходство славянорусской цивилизации над всеми остальными. Древние цивилизации он называет «одноосновными», так как в них была развита одна только сторона культуры. Так, еврейская цивилизация была по преимуществу религиозной, греческая — эстетически-научной, римская — политически-правовой. Романо-германская цивилизация — трехосновная, ибо в ней представлены и религиозное, и эстетическое, и политически-правовое начала. Грядущая же славянорусская цивилизация будет, по мнению Данилевского, «четырёхосновной». Россия, по его убеждению, призвана к тому, чтобы разрешить социально-экономический вопрос, оставшийся неразрешенным в романо-германской цивилизации.

С первых же страниц «России и Европы» Данилевский ставит вопрос: почему Запад так ненавидит и презирает Россию? Почему Запад считает русских чуть ли не переодетыми татарами? Почему иностранцы впадают в столь грубые ошибки, когда они начинают говорить о России? Разбирая один за другим западные предрассудки в отношении русских, Данилевский отвечает на них утверждением, что Запад чувствует в русских начала иной цивилизации, которая, как инстинктивно ощущают западные деятели, рано или поздно придет на смену Западу. Неправый в своих объективных

будто бы доводах о неполноценности русских, Запад прав в том отношении, что он предчувствует, что Россия придет ему на смену, и преисполняется ressentimentом по отношению к ней.

Выше изложенная концепция взаимонепроницаемых «культурно-исторических типов» является, в глазах Данилевского, ответом на большие вопросы о взаимоотношении России и Запада.

Книга Данилевского была в свое время чрезвычайно популярна в правых кругах. Ею увлекался Достоевский. Но когда он убедился, что Данилевский отрицает единство всечеловеческой цивилизации и практически сводит православие к атрибуту славянской культуры, то он охладел к ней. Соловьев подверг впоследствии книгу Данилевского суровой критике по тем же мотивам. При этом он несправедливо отрицал за книгой Данилевского всякое положительное значение и всякую оригинальность.

Идеи Данилевского были подхвачены в XX веке Освальдом Шпенглером («Закат Европы»), который развил их с большей глубиной и литературной убедительностью. Но первенство в области «культурной морфологии» остается за русским мыслителем. Если в наше время Шпенглер и Тойнби пошли дальше Данилевского, то он все же явился пионером современной историософии.<sup>30)</sup>

Кроме «России и Европы», Данилевский написал работу «Опровержение дарвинизма». Книга эта, вышедшая в эпоху поголовного увлечения Дарвином, содержит критику основных обобщений дарвинизма. Многие из критических замечаний, высказанных Данилевским (роль солидарности в противовес «борьбе за существование») были впоследствии высказаны рядом критиков Дарвина, так что и в этой области Данилевский был пионером. Но его книга о дарвинизме не имела того огромного успеха, который выпал на долю «России и Европы».

## КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ ЛЕОНТЬЕВ

Данилевский был больше ученым, чем литератором. Зато его последователь Константин Леонтьев (1831-1891) был одним из самых блестящих стилистов в истории русской мысли. К тому же Леонтьев глубоко и оригинально развил идеи Данилевского, обогатив их своими собственными концепциями. Поэтому он заслуживает особого места в истории русской мысли.

По образованию своему медик, Леонтьев большую часть жизни посвятил однако дипломатической службе. По натуре он был утонченный эстет и эпикуреец. В то же время он был глубоко и истово религиозным человеком. Борьба эстета с монахом составляет главную личную драму его жизни.

В 70-ые годы, в бытность его в Константинополе, Леонтьев издал сборник своих статей под заглавием «Россия, славянство и Европа». Книга эта сразу обратила на себя внимание оригинальностью идей автора и блеском изложения. Тем не менее, критика приняла его книгу холодно: слишком уж она шла вразрез с народническими увлечениями эпохи. Позднейшие статьи Леонтьева, написанные одна другой лучше, также были замолчаны критикой.<sup>31)</sup> Над Леонтьевым тяготел в этом отношении злой рок: его голос был «гласом вопиющего в пустыне», — и это несмотря на его первоклассный литературный талант. Признание пришло к нему уже после смерти.

В 70-х годах Леонтьев переживает большой кризис. Из утонченного эстета-эпикурейца он становится глубоко верующим человеком. Он несколько раз посещает Афон и Оптину пустынь и выражает даже желание постричься, но монахи отговаривают его, советуя продолжать свое творчество «во славу православия». Так он и прожил вторую часть своей жизни «около церковных стен».

Леонтьев разделял учение Данилевского о множестве

«культурно-исторических типов», но значительно видоизменил это учение и внес в него много своих поправок. Поэтому его идеи заслуживают особого рассмотрения.

Леонтьев пытался прежде всего установить законы созреваия и гибели культур. По его учению, каждая культура проходит через три периода: «первоначальной простоты», «цветущей сложности» и, наконец, умирания (через «вторичное упрощение») в процессе «уравнительного смешения».

Второй период — цветущей сложности — характеризуется дифференциацией частей, при интеграции и единстве целого. Это есть период социального неравенства, образования элиты — сначала родовой аристократии, переходящей затем в культурную элиту. Период же смешительного упрощения характеризуется им как стремление ко всеобщему равенству и демократизации, которое имеет своим результатом расцвет техники, умирание искусства, опошление жизни, замену воли к положительному творчеству ценностей волей к механическому использованию работы и жадной удовольствий.

Одним словом, Леонтьев имеет здесь в виду различие, проведенное позже Шпенглером — между «культурой» и «цивилизацией», которая, как и по мнению Шпенглера, является для него симптомом умирания культуры.

Особенно интересны те выводы, которые Леонтьев делает из этих общих положений, применяя их к взаимоотношению Европы и России.

По мнению Леонтьева, Западная Европа закончила к началу XIX века период «цветущей сложности» и находится на пути «эгалитарного процесса», т. е. умирания культуры. Демократизация жизни и успех «уравнительных» идей толкуется им как симптомы этого духовного разложения.

Россия же, как считает Леонтьев, еще не достигла периода культурного расцвета. Поэтому влияние западных уравнительных идей может оказаться для России смертельным ядом, который погубит ее прежде, чем она сумеет найти самое себя. В этом Леонтьев продолжает славянофильскую линию. Однако, в отличие от славянофилов, он положительно расценивает западное влияние на Россию до конца XVIII ве-

ка, когда сама Европа, по его мнению, находилась в периоде своего расцвета. Поэтому Леонтьев славословит Петра Великого и Екатерину II. Зато, с тем большим негодованием, восстает он против современного ему, обуржуазенного и зараженного духом социализма Запада.

Следует подчеркнуть, что, в противоположность Данилевскому, довольно равнодушному к религии, Леонтьев был глубоко верующим человеком, фанатически преданным православию. В этом отношении он шел дальше ранних славянофилов. Если те рекомендовали России вернуться к традициям московского быта, то Леонтьев обращался к первоисточнику православия, к древней Византии, культуру которой он высоко ценил и считал ее образцом для России. Для него византийское православие составляет душу России. Национализм же, в том числе русский национализм, он считал вредной западной идеей. Единство православной культуры он ставил выше «славянского мяса» и высказывал мысль, что нации сильны своей преданностью определенным религиозно-культурным традициям, а не голым самоутверждением. «Славянское предназначение слишком бедно для нашего русского духа», — писал он. В этом опять-таки новое отличие его от традиционного славянофильства, столь часто сочетавшегося с политическим панславизмом.

В чем же заключается содержание столь ценимого им византийского православного идеала? Леонтьев дает на это прямой ответ.

«Византинизм в государстве означает самодержавие. В религии он означает христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом, знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в способности нашей к полному нравственному совершенству. Знаем, что византийский идеал отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов, что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле

земного всеравенства, земной всесвободы, земного вседольства».

Как видно отсюда, византийский идеал Леонтьева с его монашески-аскетическим, смиренным христианством и с его суровой апологией самодержавной власти является полной противоположностью идеалам демократии и социализма, основанным, по убеждению Леонтьева, на вере в «земной рай», на высокой оценке личности и культуре всеобщей пользы.

Понятно поэтому, почему Леонтьев так ополчается против демократии и социализма, между которыми он, по правильному замечанию Бердяева, неоправданно ставит знак равенства. Леонтьев был из тех, кто верил в Бога, но отрицал царство Божие на земле, — поэтому он люто ненавидел тех, кто верил в царство Божие на земле, но отрицал Бога. Леонтьеву, воодушевленному византийским идеалом, самая идея «земного рая» кажется кощунственной, к тому же — ненаучной и антиэстетической.

В ряде красноречивых филиппик не устает он извергать пламень ненависти к идеалу земного рая, за которым ему мерещится царство безбожия и пошлости.

«Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий буржуа в безобразной комической одежде своей, благодушествовал бы индивидуально и коллективно на развалинах всего этого прошлого величия... Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки».

Если для большинства социальных мыслителей земное благоденствие было социальной аксиомой, то в противорес и в вызов этому Леонтьев, в порыве «священной» ненависти к «прогрессу», восклицает:

«О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие! О, треклятый прогресс! О, тучная, усыренная кровью гора всемирной истории. С конца прошлого века ты мучаешься новыми родами. И из страдальческих недр твоих рождается мышь. Рождается самодовольная карикатура на прежних людей: средний рациональный европеец в своей смешной одежде, с умом мелким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному практической благонамеренностью. Нет, никогда еще в истории до нашего времени не видал никто такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идолом однородного, серого, рабочего, только рабочего, и безбожно-бесстрастного человечества. Возможно ли любить такое человечество? Не следует ли ненавидеть — не самих людей, заблудших и глупых, а такое будущее их всеми силами даже и христианской души?»

И далее он замечает:

«Это все лишь орудия смешения — это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы, все это — сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и вся к одному знаменателю. Приемы эгалитарного процесса — сложны; цель — груба и проста по мысли. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей...»

Вряд ли во всей истории русской и мировой мысли найдем мы столь откровенную и пламенную ненависть к тому царству всеобщего мещанства, которое составляет, по убеждению Леонтьева, настоящий объективный смысл того, что он называл «эгалитарным процессом», — западного идолопоклонства всеобщей пользы и земного рая. В своей ненависти к мировому мещанству Леонтьев как бы заключает союз с западником Герценом, против которого он боролся, но которого уважал. «Разочарованный славянофил» подает здесь руку разочарованному западнику. Но даже герценовское отвлечение от западного мещанства бледнеет по сравнению с леонтьевскими страстными признаниями в ненависти и апокалиптическими проклятиями.

Мещански-утилитарный и эвдемонистический идеал

«прогресса» отвергается Леонтьевым по всем трем критериям его мировоззрения. Он отвергается им научно — за «мечтательство» под флагом мнимого реализма. Он отвергается им эстетически — за однообразие и унисон и, наконец, религиозно — за безбожную и высокомерную мечту о земном счастье вне Бога.

Хорошо говорит об этой стороне мировоззрения Леонтьева Н. Бердяев, — автор лучшей работы о нем. «То, что эстетически воспринимал он как уродливый образ мещанства, а натуралистически как процесс одряхления и смерти, то религиозно предстало ему как предсказанный в Евангелии и Апокалипсисе конец».

Нужно заметить также, что Леонтьев был крайним пессимистом в отношении всего земного. Мало того, он с каким-то злорадством утверждал этот свой пессимизм *ad maiorem Gloriam Dei*.

«Верно только одно, одно только несомненно, — что все здешнее должно погибнуть».

Вообще в Леонтьеве было нечто от ветхозаветного пророка, грозно изобличающего идолопоклонство, в данном случае — фетиши безбожной цивилизации. Он предвидел многое, в том числе, что жажда всеобщего равенства и всеобщей свободы, не освященная христианским миропониманием, приведет даже не к земному раю, а к его противоположности — к новым страшнейшим бедствиям, по сравнению с которыми прежние несчастья покажутся благоденствием. «Тот слишком подвижной строй, который придал всему человечеству эгалитарный и эмансипированный прогресс XIX века, очень непрочен. Он должен привести или ко всеобщей катастрофе или к медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на совершенно новых и совсем уже не либеральных, а крайне принудительных началах. Быть может, явится рабство в новой форме...»

В этих словах нельзя не видеть предчувствия появления фашизма и, конечно, большевизма.

Под конец жизни Леонтьев все более терял свою веру в особый путь России как православной державы и в то, что ей суждено сказать свое новое, положительное слово в истории мировых культур. Параллельно этому он все больше проникался убеждением, что именно ненавистному его серд-

цу социализму принадлежит ближайшее будущее. Однако он предсказывал, что, вместо освобождения и равенства, начертанных на его знаменах, социализм принесет новое рабство и новое неравенство.

«Социализм теперь неотвратим, — писал он, в противоречии со своими прежними убеждениями, в 80-х годах, — по крайней мере для некоторой части человечества... но эти будущие победители устроят такую жизнь, что их порядки и законы будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительнее, даже страшнее. Жизнь будущих людей должна быть гораздо тяжелее жизни хороших, добросовестных монахов в строгих монастырях».

«Человеку нужен опыт, — восклицает он в другом месте — он на опыте убедится, что прогресс равномерного счастья невозможен и что он лишь подготовит почву для нового неравенства и новых страданий. И он будет!»

Но особенно интересны предсказания Леонтьева о будущем России. В первый период своего творчества он еще разделял славянофильскую идеологию Данилевского. Тогда, в семидесятые годы, он писал: «Россия — великий Восток. Она должна явить небывалую по своеобразию цивилизацию, противоположную мещанству Запада».

Но уже в 80-ые годы неудержимое увлечение огромного большинства русской интеллигенции «западными идеями» поселяет в душе Леонтьева сомнения в великой будущности России. Он начинает разочаровываться в реальности для России византийского идеала. «Молодость наша сомнительна, — пишет он. — Мы прожили много, сотворили мало и стоим у какого-то страшного предела». И дальше: «Сомнительна долговечность ее (России) будущности, загадочен смысл этой несомненной будущности, его идея... при всем желании думать так, как я думал прежде (то есть, заодно с Данилевским), начинаю все более колебаться».

Иногда он хватается за соломинку, надеясь если не остановить, то затормозить как-нибудь «эгалитарный процесс» в России. Он приветствует поэтому реакцию Александра III и даже изрекает афоризм, создавший ему печальную известность: «Нужно подморозить Россию, чтобы она не гнила». Современникам Леонтьев был известен, главным образом, этим афоризмом, а не содержанием его учения и не его жуткими прогнозами.

«Слава Богу», — писал он в те годы, — что мы стремимся теперь хоть немного затормозить свою историю, в надежде на то, что можно будет свернуть позднее на вовсе иной путь. И пусть тогда бушующий и гремящий поезд Запада промчится мимо нас в бездну социальной анархии».

Но вскоре он осознает иллюзорность этих надежд и проникается предчувствием того, что именно Восток, а не Запад, явится опытным полем применения страшных социалистических экспериментов. Как и Достоевский, Леонтьев как бы слышал подземный гул надвигающейся на Русь революции. Он совершенно не разделял розовых надежд наших либералов на благополучный исход такой революции и прямо предсказывал, что революция ввергнет Россию в бездну неисчислимых бедствий.

«У нас дух (охранения) слаб... наше общество вообще расположено идти по течению за другими... кто знает, не быстрее ли других?»

Далее он прямо говорит:

«Либерализм, простертый еще немного дальше, довел бы нас до взрыва, и так называемая конституция была бы самым верным средством для произведения насильственного социалистического переворота, для возбуждения бедного класса противу богатых... для новой, ужасной, может быть, пугачевщины... Известно, что русский человек не умерен, а расположен, напротив того, доходить в увлечениях своих до крайностей. Если бы монархическая власть потеряла свое безусловное значение и если бы народ понял, что теперь уже правит им не сам Государь, а какими-то неизвестными путями избранные депутаты, то, может быть, ... русский человек дошел бы до мысли о том, что нет больше никаких поводов повиноваться».

Эти пророчества Леонтьева поражают своей точностью, если принять во внимание, что написаны они были в 80-ые годы прошлого столетия.

Мало того, он чувствовал, что именно в России будет совершаться антихристово дело:

«Русское общество, и без того довольно эгалитарное по привычкам, помчится еще быстрее всякого другого по пути всесмешения и, кто знает, — подобно евреям, не ожидавшим, что из недр его выйдет Учитель новой веры, — мы неожиданно, из наших государственных недр, сперва

бессловных, а потом безгосударственных... родим Антихриста».

И, наконец, его последние, поистине страшные слова:

«Окончить историю, погубив человечество, разлитием всемирного равенства... сделать жизнь человеческую уже окончательно невыносимой — не в этом ли уготовано наше предназначение».

Итак, начав с утверждения византийского идеала, Леонтьев кончил крушением веры в положительную будущность России и пророчески предвидел наступление разрушительной революции, которая, как он боялся, может погубить не только Россию, но и весь мир.

Этапы общего пути развития славянофильства, в свете идей Леонтьева, представляются следующим образом:

Сначала — утверждение русского православия, как универсально-спасительной идеи (Киреевский), затем — через утверждение «родной почвы» (Ап. Григорьев), к утверждению полного обособления России от Запада (Данилевский). Наконец, попытка возврата к Византии и страшные предчувствия гибели России и всего человечества (Леонтьев). Впрочем, диалектика эта совершалась на верхах, в славянофильской элите. Что же касается рядовых славянофилов, то в 80-ые и 90-ые годы можно заметить примигивизацию прежних высоких идеалов в сторону черносотенного шовинизма. Главным идеологом-выразителем рядового славянофильства явился в 70-ые годы «государственник» Катков, — в полном противоречии к устремлениям первых славянофилов придавший этому учению государственно-апологетическую окраску. Впоследствии же славянофильство «на низах» утверждал Победоносцев. Если в критике грехов парламентарной системы Победоносцев обнаружил немалую проницательность, то «положительная» его программа вылилась в самую черную реакцию. Но это — уже особая тема, которой я коснусь в одном из последующих очерков.

## Очерк седьмой

### ФЕДОР МИХАЙЛОВИЧ ДОСТОЕВСКИЙ

В плане русской общественной мысли, Достоевский принадлежит к «почвенникам» — этому умеренному крылу славянофильства. Недаром он, совместно с Аполлоном Григорьевым, издавал журнал «Время», в котором Григорьев, Страхов и Достоевский пытались перенять знамя у выбывших из строя ранних славянофилов. В объявлении о подписке на журнал Достоевский писал: «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, и в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей». Миссию свою Достоевский тогда уже видел в «упразднении распри между славянофилами и западниками», и статьи его, несмотря на их страстность, умеренны по выдвинутым в них тезисам. В ряде публицистических статей Достоевский проповедует смирение перед «высшей правдой», заключенной в «народе нашем». Эти статьи проникнуты духом своеобразного «религиозного народничества». Те идеи о «всепримирении», которые с такой патетической силой были выражены им в знаменитой пушкинской речи, — уже были высказаны им на страницах «Времени», «Эпохи» и «Дневника писателя».

Однако рассматривать Достоевского как одного из «почвенников» или «религиозных народников», значило бы снижать значение мира идей писателя. Значение Достоевского как религиозного мыслителя выходит, конечно, далеко за пределы не только «почвенничества», но и всей русской общественной мысли. Поэтому, ограничившись общим указанием на «место» Достоевского-публициста в русской общественной мысли,<sup>32)</sup> я приступаю к изложению его идейного наследства в философско-религиозном плане.

«На приказ Петра Великого образоваться Россия ответила через сто лет колоссальным явлением Пушкина», — сказал Герцен. И на Пушкина она ответила через четверть века гением Достоевского. От европейничанья петровской эпохи к русской и европейской человечности Пушкина, и далее к русской и мировой всечеловечности Достоевского — таков путь русской культуры.

В Достоевском — залог оправдания и возрождения русской культуры, корнями своими глубоко уходящей в родную почву и дышащей в то же время горним воздухом духовного мира. В Достоевском как бы предуказан трагический и страдальческий путь нашего национального бытия: «Через пропасти к звездам».

Входя в мир творчества Достоевского, мы как бы погружаемся в душную, насыщенную грозovým напряжением атмосферу, которую озаряют от времени до времени молнии полета его мысли.

Не всякому дано выдержать высокое давление этой атмосферы, насыщенной испарениями зла и страдания, не всякому дано полюбить Достоевского. Ибо Достоевский — страстный к страданию писатель. В своих произведениях он рисует темное подполье человеческой души, драму борьбы добра и зла в сердце человека. Недаром Мережковский назвал его «исследователем глубин сатанинских и высот ангельских». Вероятно, Достоевский потому так влекся всю жизнь к Пушкину и благоговел перед ним, что в Пушкине он чувствовал ту стихию светоносной гармонии, которой ему самому столь недоставало.

Главный литературный учитель Достоевского, сам поклонник Пушкина, Гоголь проронил знаменательные слова: «нельзя повторять Пушкина». Нельзя, ибо былая гармония уже нарушена вступлением сил зла на авансцену истории. «Дьявол выступил уже без маски в мир», — говоря словами того же Гоголя.

Однажды нарушенная гармония может быть восстановлена не возвратом к былому равновесию, а достижением новой гармонии через дисгармонию. В мире, исполненном силами зла, нравственно недопустимо пребывать в духовной гармонии. Заболевший организм должен переболеть, чтобы восстановить на новых путях утраченное здоровье. И в этом отношении гений Достоевского, умевшего, как

никто, видеть силы зла в мире, может принести большую духовную пользу современному миру. Ибо Достоевский призывает нас к духовному подвигу катарсиса через объективацию и изживание зла. Достоевский — писатель визионерского, профетического склада. Его визионерство не вмещалось в рамки художественного реализма, хотя он сам старался держаться этих рамок.

Весь мир героев Достоевского, при всем соблюдении формального художественного реализма, фантастичен и, при всей фантастичности, реален в высшем смысле этого слова. «Меня называют психологом, тогда как я только реалист в высшем смысле», — писал он. Смешение фантастического и до тривиальности реального — один из излюбленных художественных приемов Достоевского. Недаром он говорит, что «правда всегда неправдоподобна».

Достоевский до всякого психоанализа показал, насколько неправомерен «просвещенский» миф о человеке, как о существе, якобы по преимуществу разумном; он показал, насколько сильны в нем разрушительные, демонические силы подсознания. Недаром он вкладывает в уста Лебедева в «Идиоте» слова: «закон саморазрушения и закон самосохранения одинаково сильны в человечестве».

Но, в отличие от Фрейда, Достоевский не растворяет человеческую личность в стихийно-хаотических силах подсознания. Он всегда дает понять, что человек, хотя и одержим темными силами, все же остается личностью, морально ответственной за всякое свое сознательное или даже бессознательное проявление. Достоевский открывает в душе человека не только «инферно» подсознания, но и горный мир сверхсознания — источник вдохновения добра:

«...да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных», — говорит старец Зосима.

Темами Достоевского до сих пор живет русская философия, и темы эти, после Ницше и экзистенциализма, а главное, после большевистской революции, стали родственными философии Запада. Достаточно упомянуть, что все современные философы-экзистенциалисты (особенно Сартр) видят в Достоевском своего великого предшественника.

Гений Достоевского — духовно радиоактивен, и с годами та идейная радиация, которую лучеиспускает его творчество, не слабеет, а скорее усиливается.

Но философия Достоевского далека от духа академического спокойствия, ей чуждо олимпийское величие Гёте. Философия Достоевского исполнена пророчеством духа, она есть «философия трагедии» (выражение Льва Шестова). Существование Божие, предназначение человека для него — не «точки зрения», а вопросы на жизнь и на смерть.

Сами романы Достоевского в сущности — трагедии в форме романа или, по удачному выражению Вячеслава Иванова, «роман-трагедии». Сама взволнованность Достоевского, переходящая иногда в иступленность, вызвана не только его болезненной телесно-душевной конституцией. Она вызвана прежде всего трагическим характером тех проблем, которыми был одержим его гений.

Достоевский видел и предвидел слишком многое, — больше, чем в силах вынести дух человеческий. Поэтому его «болезнь» была в сущности естественной и здоровой реакцией души на те глубины и высоты, в которые проникл его гений.

Но делать из Достоевского философа безысходного трагизма, как это утверждает Лев Шестов, было бы глубоко заблуждением. Ибо Достоевский — не только изображает трагедии, но предлагает катарсис от этой трагедии.

Трагедия Достоевского — не древняя трагедия Рока, но современная, христианская трагедия свободы. В самом облике Достоевского есть нечто трагическое и пророческое, сближающее его скорее с ветхозаветными пророками, чем с греческими мудрецами.<sup>33)</sup>

Под «катарсисом» Аристотель разумел то очищение и возвышение души, которое достигается через эмоции страха и жалости, благоговения, которые возбуждаются лицезрением трагедии.

Трагедия не должна означать безысходности. Истинная трагедия должна давать чувство освобождения. Показывая страшный урок, изображая дисгармонии жизни, она должна указать путь к высшей гармонии. Достоевский дает этот катарсис тем, что, изображая страдание и зло, он дает и разоблачение зла своей верой в конечную победу Добра. Вернее, зло у Достоевского, показанное им со всем реализмом, в конце концов разоблачает само себя. Люци-

феровская воля к власти и разрушению переходит в аримановскую волю к самоуничтожению. Так из преступления рождается воля к самонаказанию. Так, утонченный атеист Ставрогин и лакейский атеист Смердяков кончают самоубийством, причем духовное самоубийство предшествует физическому.

Так, Иван Карамазов, не в силах выдержать конфликта между гордым умом, склоняющим его к безбожью, и жаждущим веры сердцем, сходит с ума.

Трагедия у Достоевского — «трагедия свободы», избличающая зло, неизбежно вытекающее из безбожия.



Для понимания мира идей Достоевского нельзя не коснуться хотя бы некоторых моментов его биографии. Крайне поучительна в этом отношении история перерождения его убеждений. Как известно, Достоевский был возведен на литературный пьедестал Белинским, восторженно приветствовавшим литературный дебют писателя роман «Бедные люди», как «первый русский социальный роман».

Знаменитый критик находился тогда в периоде увлечения социализмом и атеизмом. Белинский с жаром принялся обращать молодого писателя, которому он пророчил большую будущность, в свою веру. Достоевский, по его собственным словам, «страстно принял тогда это учение» (то есть, утопический социализм). Достоевский был принят в кружке Белинского не только как обещающий талант, но как убежденный социалист.

Разойдясь затем с Белинским по причинам личного характера, Достоевский вступает в другой, более активный, кружок Петрашевского, поклонника Прудона. На одном из собраний этого кружка Белинский зачитал запрещенное цензурой свое письмо к Гоголю, в котором критик обвинял писателя в потворстве реакции. Письмо это называли тогда манифестом русского крайнего западничества, оно дышит ненавистью не только к самодержавию, но и к религии.

Как известно, кружок Петрашевского был раскрыт, и Достоевский, вместе с группой других «петрашевцев», приговорен к смертной казни. В последнюю минуту казнь была

заменена ссылкой с последующим разжалованием в рядовые. На каторге Достоевский провел пять лет и жил затем еще около пяти лет на положении ссыльного. Лишь в 1860 г. ему было разрешено вернуться сначала в Тверь, а затем — в Петербург.

Как известно, Достоевский прошел через все эти испытания несломленным, с новой силой к жизни и борьбе. И, тем не менее, Достоевский не только отрекся от своих прежних убеждений, но посвятил все могучие силы своего художественного и философского гения борьбе против этих прежних убеждений. Что это «перерождение убеждений» было искренним, в этом можно не сомневаться. Ведь кто-то, а Достоевский не принадлежал к натурам, которые можно было бы сломить грубым насилием.

Страстное обличение противоестественности и аморальности социализма становится теперь едва ли не главным делом Достоевского как мыслителя и как публициста.

Какое же духовное прозрение вызвало столь радикальный переворот в душе Достоевского? В силу каких причин восстает он с такой силой и с такой страстностью против тех, возвышенных, казалось бы, идеалов, которыми был одушевлен утопический социализм и сам Достоевский в дни своей юности? За что «проклял он, чему поклонялся, и поклонился тому, что сжигал»? Ответ на эти вопросы дал бы ключ к разгадке творческого пути Достоевского.

Предваряя будущие выводы, я могу формулировать этот ответ так:

Достоевский потому отверг социализм, что за его возвышенным фасадом он увидел некую страшную сердцевину, что за относительной правдой социализма он увидел его абсолютную ложь.

Но ревизия Достоевским его прежних убеждений, конечно, не исчерпывается критикой социализма. Сам атеистический социализм является, по прозрению писателя, лишь одной из форм общего недуга западной культуры. Сам Достоевский не нашел точного имени этому недугу, но он глубже чем кто-либо постиг его природу. Следуя терминологии Бердяева, мы можем охарактеризовать эту первопричину кризиса западной культуры, ставшей теперь мировой, как «безбожный гуманизм».<sup>34)</sup>

Ибо исторические корни того действенного вступления

сил зла на авансцену истории, свидетелями и жертвами которого мы все являемся, заключается в поклонении человеку только как природному и социальному существу, без связи с миром высших ценностей, — и безбожный гуманизм явился проводником этих сил зла.

Главное значение Достоевского как философа заключается в том, что он пророчески предвидел этот кризис и крушение безбожного гуманизма, неизбежно оборачивающегося антигуманизмом, что он предвосхитил соблазны, угрожающие ныне всему зданию христианской цивилизации — незримые тогда еще пути зла: коллективизм и индивидуализм. Разоблачению этих двух форм социального идопоклонства и посвящено идеологическое творчество Достоевского.

Против коллективизма, Достоевский утверждает реальность и необходимость свободы, свидетельствует об иррациональной глубине личности, к которой слеп рационалистически-утилитарный дух коллективизма.

В противовес индивидуализму, Достоевский показывает, что беспредельная свобода ведет к богоборчеству, к формуле «все позволено», к аморальной морали сверхчеловечества, приводящей личность, парадоксальным путем, не к возвеличению, а к нравственному саморазрушению.

В силу мистической связи человека с Богом, богоборчество приводит также к человекоборчеству. Человек, вставший против образа Божьего в себе, восстает этим самым и против своей сокровенной сущности.

Этой борьбой на два фронта объясняются кажущиеся противоречия в мировоззрении Достоевского: крайнее утверждение свободы, с одной стороны, и разоблачение соблазнов свободы, с другой.

\*

Уже в первом своем крупном произведении, написанном после возвращения из Сибири, в «Записках из подполья», Достоевский поднимает почти анархический бунт против «хрустального дворца», — социалистической фаланстеры, за которой ему чудится человеческий муравейник. Если человечество когда-нибудь достигнет материального благоустройства, купленного ценой добровольной потери свободы, то Достоевский заранее готов предать такое человечество про-

клятию. В противовес провозглашенному в то время позитивистами культу материальных благ, Достоевский всей силой своей гениальной диалектики показывает, что свобода, даже в форме иррационального каприза, дороже человеку, чем всякие материальные выгоды.

«Ведь это глупейшее, ведь этот свой каприз, и в самом деле господя, может быть, всего выгоднее для нашего брата из всего, что есть на земле... А в частности, может быть, выгоднее всех выгод даже и в таком случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здоровым заключениям нашего рассудка о выгодах — потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность».

Нечего и говорить, что острие этого полемического гимна свободе прямо направлено против того царства социалистического муравейника, который прельстил в юные годы самого автора.

Но в следующем же своем произведении, в «Преступлении и наказании», Достоевский разоблачает «соблазны свободы».

На примере Раскольниковя Достоевский показывает, к каким выводам может прийти человек, до конца проникнувшийся идеями об относительном характере нравственности и лишившийся, таким образом, твердой нравственной опоры в голосе своей совести.

Главный герой романа — выросшая из пушкинского Германа такая петербургская фигура — Родион Родионович Раскольников. В воспаленном от голода и бессонных ночей мозгу героя рождается идея, что если убить «никому ненужную» паразитку общества, — старуху-процентщицу, с тем, чтобы воспользоваться ее деньгами как для устройства личной судьбы, так и для помощи людям? Не оправдает ли себя в тысячу раз это «преступление ради добра»? Из этих раздумий выросла знаменитая теория Раскольникова о «праве на преступление» для людей, стоящих, по своему развитию, выше толпы.

Теория эта, как известно, предвосхитила основные контуры учения Ницше о «сверхчеловеке». Но, разумеется, в отличие от Ницше, Достоевский не становится на сторснэ этой сверхчеловеческой философии, а разоблачает ее аморальность.

Чрезвычайно важно подчеркнуть, что убийство старухи замышляется Раскольниковым из принципа, а отнюдь не по мотивам личной выгоды. Он идет на это убийство как на своего рода подвиг, которому противится его изначально неиспорченная натура. Его «теоретическая совесть» приказывает ему убить старуху. Но — тем глубже его вина, тем глубже его падение.

Его разум, ослепленный построенной им теорией, разрешает ему убийство, на которое он идет, как бы толкаемый какой-то внешней силой, чуть ли не автоматически. Разум Раскольникова внушает ему, что, решившись на это убийство, он освободится от «предрассудков» и станет чем-то вроде Наполеона. Но — странная вещь: совершив убийство, он отнюдь не переживает чувства освобождения, а начинает испытывать чувство во сто крат худшее, чем обычные угрызения совести. Его охватывает «мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения» от людей. Он не рад даже любимым матери и сестре. Ему не по силам нести бремя сверхчеловеческой свободы, которое он добровольно взвалил себе на плечи. Хорошо пишет о мистерии внутреннего наказания Раскольникова Розанов: «Все, что совершается в душе Раскольникова, иррационально. Едва разбил он лик Божий, правда, обезображенный его носителем, — и он почувствовал, как для него самого померк этот свет. «Не старушонку я убил, я себя убил», — говорит он. Мистический узел его существа, который мы именуем условно душою, точно соединен неощутимой связью с мистическим узлом другого существа, внешнюю форму которого он разбил. Здесь, в этом анализе преступности, разгадана глубочайшая тайна человеческой природы, раскрыт великий и священный закон об абсолютности человеческого существа».<sup>35)</sup>

На примере Раскольникова Достоевский показал, что совесть, лишенная путеводной звезды христианского учения, легко вырождается в псевдо-совесть. «Совесть без Бога есть ужас, — писал Достоевский в своей «Записной книжке». — Она может довести человека до величайшего преступления». Ибо, «ведь это разрешение преступить через кровь по совести страшнее обычных преступлений», — говорит в самом романе Разумихин.

Здесь мы видим, как провозглашенный гуманизмом ло-

зунг «свободы совести» приводит, будучи односторонне понят, к «свободе от совести».

Зло никогда не овладевает человеческой душой прямо. Оно всегда соблазняет той или иной маской добра. И один из самых могучих соблазнов зла заключается во внушении мысли о применении злых средств ради достижения доброй цели. Сам Раскольников находит в себе силы не поддаться окончательно злу. В его душе зреет воля к раскаянию, которому, однако, противится его гордый ум.

«Преступление и наказание» образуют в романе органическое целое, хотя самое раскаяние Раскольникова только намечено, а не показано воочию в романе.

Перейдем теперь к роману «Бесы», где нарождающееся зло богоотвержения изображено Достоевским с потрясающей силой. Здесь уже не только бунт против нравственного закона, но прямой бунт против Творца является главной темой Достоевского.

Роман «Бесы» — полемический роман par excellence. Он и был задуман как художественное обличение той части русской интеллигенции, которая стремилась к революционному перевороту в духе радикального социализма.

Ближайшим конкретным поводом к написанию романа явилось раскрытие заговора революционного кружка «нечаевцев», этих предтеч большевизма. Кружок этот и стал жизненным прототипом той группы революционеров, которая изображена в романе во главе с Петром Верховенским. Характерно, что жизненным прототипом Ставрогина явился петрашевец-дуровец Спешнев (а не Михаил Бакунин, как это полагали раньше).<sup>36)</sup> Вероятно, Достоевский сознавал, что сравнительно невинный кружок Петрашевского, к которому он сам в свое время принадлежал и за участие в котором он попал на каторгу, — был тем зародышем, из которого выросли впоследствии кружки нечаевского типа.

Но, как это всегда бывает у Достоевского, сам роман вышел далеко за пределы изобличительного изображения современной ему действительности. В него вошла часть неосуществленного Достоевским романа «Атеизм», где он хотел вскрыть первопричины и сущность неверия. Из полемического обличения выросло пророческое визионерство. Памфлет превратился в «книгу великого гнева».

Если в «Записках из подполья» Достоевским обличает-

ся, главным образом, противоестественность утопии человеческого муравейника, то в «Бесах» он идет дальше. Утопия эта, при всей ее противоестественности, начинает представляться ему принципиально осуществимой. Она предносится пророческому гению писателя как реальная опасность, угрожающая человечеству. Здесь невольно вспоминаются слова Бердяева: «Утопии, к несчастью, осуществимы. И, может быть, настанет время, когда человечество будет ломать себе голову над тем, как избавиться от утопий». <sup>37)</sup>

Но с тем большим моральным пафосом, с тем большим мистическим ужасом обличает Достоевский аморальность этого «идеала», теоретическим глашатаем которого в «Бесах» выступает Шигалев, а практиком и организатором — Петр Верховенский. При этом, что самое интересное у Достоевского, он сумел разгадать за розовым туманом либеральных чаяний подлинный, сатанинский лик грядущей революции. Он гениально угадал диалектику коммунизма, начавшегося в качестве исторически объяснимого и по-своему возвышенного заблуждения и переродившегося затем со внутренней необходимостью в порождение злой воли, начавшегося призывом к освобождению человека и кончившего его закрепощением. Эта «диалектика свободы», неосвященной служением высшим ценностям, это вырождение свободы в рабство показаны у Достоевского в теории Шигалева.

«...Я запутался в собственных данных... Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом», — говорит Шигалев перед изложением своей теории, обещающей «единственно-возможный рай на земле».

Фраза «выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» является глубочайшим проникновением в загадку коммунистического сфинкса. Она выражает собой также диалектику безбожного гуманизма, понимающего свободу только как право человека и не видящего, что подлинная свобода неразрывно связана с нравственной ответственностью и предполагает, как это ни парадоксально, — смирение перед Верховной Ценностью. Ибо заявление абсолютной свободы делает человека рабом гордыни и беса властолюбия.

Сама практическая идея Петра Верховенского — связать революционных заговорщиков общим преступлением — есть

типично тоталитарная, типично большевистская идея, вытекающая из лозунга «цель оправдывает средства».

Вспомним еще раз сущность «шигалевщины» в изложении Петра Верховенского, этого предтечи большевистского комиссара.

«...каждый член общества смотрит один за другим и обрзан доносом. Каждый принадлежит всем, и все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное — равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям — не надо высших способностей. Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами... Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями... Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство... Горы сравнять — хорошая мысль...»

Пророчества эти не нуждаются более в обосновании. Они оправдались дословно. Достоевский действительно явился пророком русской революции, хотя в своих публицистических статьях он пророчил революцию Европе.

Если кто-нибудь скажет, что все это так, но при чем тут социализм, то на это можно возразить следующее: социализм социализму рознь. Но тот безбожный и материалистический социализм, который процветал у нас в шестидесятые годы, и который во многом столь сроден марксизму, — во имя любви к дальнему готов был пожертвовать «миллионом голов» ближних. «Атеизм сердца» иссушает источники любви к ближнему, вопреки лозунгу «свобода, равенство, братство». Поэтому пафос разрушения начинает перевешивать пафос творчества, власть из средства осуществления социализма становится самоцелью, что приводит к одержимости идеей тотальной власти, — то есть как раз к тому, во что превратился современный большевизм.

«Раз отвергнув Христа, — писал по этому поводу Достоевский, — ум человеческий может дойти до удивительных результатов».

«В своем романе «Бесы», — заметил далее писатель, — я пытался изобразить те многообразные и многообразные мотивы, по которым даже чистейшие сердца и простодушнейшие люди могут быть привлечены к совершению такого

чудовищного злодейства. Ведь в том-то и ужас, что у нас можно сделать самый пакостный, самый мерзкий поступок, не будучи вовсе мерзавцем. Это не у нас одних, это на всем свете так, всегда с начала веков, во времена переходные, во время потрясений в жизни людей, сомнений и отрицаний, скептицизма и шаткости в основных нравственных понятиях».

Обратимся теперь к другому «соблазну зла», художественно изобличенному в романе, — к соблазну свободы. Ибо имя бесам — легион, и крайний индивидуализм — обожествление свободы представляет не менее опасный соблазн, чем апология рабства. Этот обратный полюс зла вскрыт Достоевским в образе Кириллова.

Индивидуализм доводится здесь до своего логического предела. Диалектика обожествившего себя гуманизма оборачивается самообожествлением. Кириллов раскрывает карты атеистического замысла гуманизма. «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу», — говорит он. Но, «Если нет Бога, то я бог...». «Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал, есть нелепость...»

Правда, большинство атеистов не делает этого вывода. Отрицание Высшего Существа не обязывает их интеллектуальную совесть в самообожествлению. Мало того, атеисты позитивистического толка, вероятно, посмеялись бы над подобным выводом, как над новой «мифологией».

Однако, это значит, что они не принимают атеизма всерьез. Они просто равнодушны к вопросу о бытии Божьем. Они не понимают, что полное безверие психологически и логически невозможно, что человек верит или в Бога, или в идола. «Король умер, — да здравствует король».

«Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие!» — заявляет далее Кириллов.

Заявление своеволия означает прежде всего победу над страхом, ибо «страх — говорит Кириллов — есть проклятие человека». И он хочет победить страх актом добровольного и беспричинного самоубийства.

Своеволие утверждал также Раскольников. Но бунт Кириллова носит более глубокий характер. «Убить другого будет самым низким пунктом моего своеволия..., — говорит он Верховенскому, — ...я хочу высший пункт и себя убую». А

когда Верховенский с иронией говорит ему, что самоубийц много было, то Кириллов гордо отвечает: «С причиною. Но безо всякой причины, а только для своеволия — один я». На замечание Ставрогина, что он не успеет достичь вечности, Кириллов приводит ему слова, совпадающие не только с Евангелием, но и с «Критикой чистого разума» Канта: «Время не предмет, а идея. Погаснет в уме». И Кириллов вспоминает евангельские слова о том, что «времени больше не будет». «Кто победит боль и страх, тот сам Бог будет. А тот Бог не будет»... Явится новый человек — человекобог.

В изобретенном им слове «человекобог» Достоевский подводит итоги диалектике гуманизма. Последнее слово безбожного гуманизма, в его понимании, это — человекобог. И последняя борьба в мире будет происходить между человекобогом и Богочеловеком.

Итак, зло безбожного коллективизма и богоборческого индивидуализма были с предельной силой изображены в романе «Бесы», этой величайшей в мировой литературе трагической мистерии зла.

Ту же борьбу «на два фронта» — против демонов коллективизма и крайнего индивидуализма — мы видим в грандиозных масштабах в «Братьях Карамазовых».

Если в «Бесах» Достоевский как бы подслушивает подземный тогда еще гул надвигающейся революции, то в главе этого романа «Великий Инквизитор» он рисует грозную картину всемирного царства всерабства. При этом вторично и малосущественно, что Достоевский хотел изобразить здесь римское католичество. Эта сторона «Инквизитора» отступает теперь на задний план перед величайшей духовной опасностью, нависшей ныне, более чем когда-либо, над человечеством. Ибо для нас важны не «головные» взгляды Достоевского, в которых он не раз грубо ошибался, а его гениальная пророческая интуиция.

Нет произведения, пропитанного до такой степени презрением к человеку и духом сверхчеловеческой гордыни, чем «Легенда». Стадный человек здесь изображается прежде всего как существо по природе своей рабское, жаждущее хлебов земных и повиновения кумиру. «Они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». Стадный человек ищет «чуда, тайны и авторитета».

Якобы в защиту этих слабых духом людей, которым не

по плечу царственный дар свободы, и выступает против Христа Великий Инквизитор. Он излагает сошедшему на землю Христу свой план «осуществления рая на земле без Бога», путем умерщвления в человеке инстинкта свободы, так, чтобы он субъективно свободно ощущал свое объективное рабство.

Инквизитор выступает как будто по мотивам человеколюбия, он говорит как настоящий «гуманист».

«Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных... нам дороги и слабые... Неужели мы не любили человечества, столь смиренно сознав его бессилие, с любовью облегчив его ношу и разрешив слабосильной природе его, хотя бы и грех, но с нашего позволения?» Ради любви к человечеству Инквизитор жертвует свободой человеческой воли. Но к этому «человеколюбию» примешана и сверхчеловеческая гордыня. «И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч, управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла... и царство наше созиждется».

«Едино стадо, один пастырь». Царство всеобщего коллективизма, царство всеобщего рабства предполагает не только обезличившееся, утратившее самый инстинкт свободы, стадо, но и «пастырей», — господ коллективистического царства. Мало того, сама идея умерщвления в человеке дара свободы, ради земного его благополучия, могла зародиться в одаренной свободой, но злоупотребившей ею личности. Недаром и Петр Верховенский говорит: «Желание и страдание для нас, а для рабов — шигалевщина». Подавление свободы у масс предполагает ее утверждение у самоизбранных вождей.

Таким образом в «Инквизиторе» скрещиваются соблазны сверхчеловеческой свободы и коллективистического всерабства. Подлинное лицо безбожного гуманизма раскрыто здесь Достоевским в его двух, внешне противоположных, но внутренне родственных облициях.

Но Алеша правильно угадывает подлинные, подсознательные мотивы логики Инквизитора. «Инквизитор твой не верует в Бога...» — говорит он Ивану. И действительно это так. Хотя умом своим он и признает Бога, но он не верит

в Него своим сердцем. А ведь самое страшное — это не столько головной атеизм, сколько «атеизм сердца».

Сам Инквизитор признается Христу: «Мы не с Тобой, а с *ним*». С *ним* — со страшным духом небытия и самоуничтожения!

Так, противоречие между целью и средством приводит к бессознательной вначале подмене цели — средством, и тогда неизбежно под маской добра человек становится проводником сил зла.

В «Легенде» Достоевский дал вечный прообраз тоталитарной диктатуры, составляющей проклятие нашего времени.

Мало того, Достоевский предвидел, что возвышенный атеизм Ивана Карамазова, «почтительнейше возвращающего свой билет Богу», не сможет удержаться на своей горделивой высоте и неизбежно порождает из себя лакейский атеизм Смердякова. Однако, Смердяков последовательнее Ивана. Он резюмирует сущность атеистической утопии своего учителя в словах: «Если Бога нет бессмертного, то нет и никакой добродетели», и тогда «все позволено».

В «Братьях Карамазовых» Достоевский разоблачает утопию атеизма, видя в одержимости этой утопией трагедию, оставляющую непримиренными разум и совесть и порождающему из себя Смердяковых.

Достоевский ошибся в одном, если это можно назвать ошибкой, — в том, что жертва свободой может принести человечеству хотя бы счастье рабов. На самом деле, как показывает современный опыт, соблазнившиеся «хлебами земными» не получают этих хлебов, ибо черт платит черепками. Подобно этому, не питающееся божественным вдохновением человеколюбие легко вырождается в человеконенавистничество. Проникновенные слова на эту тему можно найти у того же Достоевского в романе «Идиот»: «Слишком шумно и промышленно становится в человечестве, мало спокойствия духовного», — жалуется один удалившийся мыслитель. 'Пусть, но стук телег, подвозящих хлеб голодному человечеству, может быть, лучше спокойствия духовного', — отвечает тому победительно другой, разъезжающий повсеместно мыслитель, и уходит от него с тщеславием. Не верю я, гнусный Лебедев, телегам, подвозящим хлеб человечеству! Ибо телеги, подвозящие хлеб всему человечеству без нравст-

венного основания поступку, могут прехладнокровно исключить из наслаждения подвозимым значительную часть человечества, что уже и было... уже был Мальтус, друг человечества. Но друг человечества с шатостью нравственных оснований есть людоед человечества, не говоря уже о тщеславии...»

И в «Дневнике писателя» Достоевский говорит о том, что любовь к человечеству, лишенная нравственно-религиозных корней, легко переходит в презрение или равнодушие к тому же человечеству, а особенно к конкретному человеку. И он предсказывает, что, уничтожив идею Бога, человечество незаметно для себя дойдет до антропофагии.

В противовес этому безбожному гуманизму, Достоевский выдвигает «христианский гуманизм», который утверждает абсолютную ценность человеческой личности не самой по себе, а как образа и подобия Божия. Недаром в «Дневнике писателя», в статье «О том, каковой должна была бы быть молитва великого Гете», он вкладывает в уста Вертера проникновенные слова:

«Боже, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне». В этих словах дана классическая формула христианского гуманизма.

Из тупика богоборчества может быть один только выход: вера в Бога и в бессмертие души человеческой через веру в Богочеловека-Христа, преодоление гордыни человеческой, возмнившей, что она может знать планы Творца и «исправлять» их, то есть смирение. «Смирись, гордый человек», — зывал Достоевский в своей речи о Пушкине. Этот призыв слишком часто истолковывался левой частью нашей общественности как призыв к послушанию власти имущим. Но между покорностью и смирением есть громадная качественная разница. Покорность бывает перед силою, смирение — перед ценностью. Смирение в этом смысле есть высшая форма свободы. Человеческое творчество, индивидуальное и коллективное, тогда лишь может приносить благие плоды, если в основе его лежит смирение перед верховными ценностями. Вообще ошибочно думать, что Достоевский был индивидуалистом, борющимся лишь с соблазнами коллективистического всерабства. Мы видели, что едва ли не главный фронт его духовной борьбы был на-

правлен против соблазнов сверхчеловечества, то есть против крайнего индивидуализма.

Выражаясь языком современной философии, Достоевский был персоналистом, а не индивидуалистом. Персонализм же сочетает утверждение личной свободы с императивом служения обществу и тому, что выше общества. Достоевскому принадлежат слова о том, что «все за всех виноваты». Идея мистической, солидарной связи между людьми была одной из его излюбленных идей. В противовес нивелирующей идее всеравенства, Достоевский выдвигает христианскую идею соборности и братства, — идею «всечеловечества».

Христианство Достоевского чуждо прекраснотушия. Вера Достоевского — не слепая вера, а «прошедшая через горнило сомнений». «Мерзавцы упрекают меня в ретроградной вере в Бога, — писал Достоевский по поводу этих обвинений, повторяемых теперь советскими критиками. — Этим олухам и не снилась та глубина отрицания, которую я вывел в «Инквизиторе». И они хотят учить меня».

Христианство Достоевского чуждо отвлеченного морализма, которого не был чужд Толстой. Между прочим, передают, что, когда графиня Толстая читала Достоевскому «Мою исповедь» Толстого, то Достоевский бежал по комнате и восклицал: «Не то, не то!». Недаром сам Достоевский говорил: «Не мораль, не учение Христово спасут мир, а только вера в то, что Слово плоть бысть».

Христианство Достоевского прежде всего мистично и реалистично, как всякое подлинное христианство. Христианство Достоевского есть Иоанново, пророческое христианство, исполненное горения, достойного первых христиан. По антропологии Достоевского человек, хотя и первоначально греховен, но не придавлен грехом. Сквозь его падшее и бунтующее естество всегда сквозит образ Божий в человеке.

Достоевский, как никто, знал силу зла в мире. Он понимал, что источники зла, — не только в чувственных соблазнах или в эгоизме, но прежде всего в несправедливой одержимости духа. Он пророчески предостерегал против морали, оторванной от религии. «Мыслят устроиться справедливо, — писал он, — но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью. Ибо кровь зовет кровь и извлекший меч от

меча погибнет. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга до последних двух человек на земле».

Достоевский — писатель трагического жанра, мыслитель, выразивший трагическое мироощущение. В то же время Достоевский всю жизнь стремился к «высшей гармонии духа», — к примирению логики ума и запросов сердца. Сам Достоевский не достиг этой гармонии. До конца жизни он пребывал в мучительном раздвоении, о котором он поведал нам в своих романах.

Но, по словам Гераклита Темного, «невидимая гармония прекраснее, чем видимая», и по слову Достоевского, осанна его проходила через «горнило сомнений».

К этой осанне стремился и ею живет все творчество Достоевского. Гармония эта не дана в законченной форме, но она предвосхищается. Творчество Достоевского заканчивается на высокой прерванной ноте. Но в этой ноте уже дан переход от раздвоения к высшей гармонии духа.

## Очерк восьмой

### ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ И СМЕРТИ У ЛЬВА ТОЛСТОГО

Одна из самых характерных черт русской литературы заключается в том, что она всегда стремилась быть больше, чем только литература, что литературное творчество понималось одновременно как проповедь и учительство. Лев Толстой и Гоголь являют собой самые яркие примеры этого стремления не столько к отражению, сколько к моральному преобразению реальности. И если Гоголь не нашел выхода из конфликта между его творчеством, в котором он поневоле отразил зло и пошлость, и его религиозной жадой учительства, то в Толстом моральный проповедник одержал в конце концов Пиррову победу над художником в нем.

Но сколь драматический характер ни носил в Толстом этот конфликт, еще существеннее глубокая родственная связь между моралистом и художником в его творчестве. Вспомним дневник автобиографического героя «Детства, отрочества и юности», осуждение эгоистического самоублажения в рассказе «Люцерн», моральные искания Пьера и князя Андрея в «Войне и мире».

С другой стороны, общеизвестно, что и после своего морального кризиса конца семидесятых годов Толстой не переставал создавать художественные шедевры. «Хозяин и работник», «Смерть Ивана Ильича» или «Отец Сергей» не уступают по качеству его прежним творениям. Хотя, в силу специфичности замысла, в них нет прежнего гигантского охвата, но в них, может быть, еще более глубины.

Тем не менее, нельзя отрицать, что в его классических произведениях чистый художник доминирует над моралис-

том, в его же позднейших творениях моралист получает решительное преобладание над художником.

Но это было чем-то большим, чем только конфликтом между художником и моралистом. Здесь в Толстом боролись два человека, два мирозерцания. Давно уже было замечено, что стихийной жизненной философией раннего Толстого был пантеизм, то есть бессознательное обожествление жизни как целого, стоящей по ту или, вернее, по сю сторону добра и зла. Носителем этой жизненной философии пантеизма выступает в его «Казаках» дядя Ерощка. В «Войне и мире» по-толстовски круглой иллюстрацией этой философии жизни служит сон Пьера, виденный им во время пленения его французами.

«Жизнь есть все, — думал Пьер, засыпая. — Жизнь есть Бог. Все перемещается и движется, и это движение есть Бог. И пока есть жизнь, есть наслаждение самосознания Божества...» И вдруг Пьеру представился, как живой, давно забытый кроткий старичок... и он показал Пьеру глобус. Глобус этот был живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею. 'Вот жизнь', — сказал старичок-учитель».

Стихийная жажда жизни и опыт жизненной полноты в наглядной философии, выраженные в сне Пьера, резко контрастируют с суровым и беспощадным моральным пафосом, которым был охвачен Толстой в свои позднейшие годы, и который проявлялся в нем спонтанно и ранее. Уже в «Анне Карениной», написанной в семидесятых годах, когда в авторе назревал моральный кризис, чувствуется более морализма, чем в жизнеутверждающем, гомеровском гимне жизни, каковым воспринимается «Война и мир».

Мы займемся впоследствии вопросом, насколько эти крайние полюса толстовского мировоззрения — пантеизм и пан-морализм — создают благоприятную почву истинно христианского мировоззрения. Для понимания же природы толстовского гения и даже некоторых особенностей его художественного мастерства чрезвычайно важно помнить эту

его противоречивую склонность к пантеизму — религии жизни, — и к суровому пан-морализму. Ибо без этого нельзя должным образом понять Толстого и как художника.

Разумеется, это вовсе не значит, что толстовский гений объясним из его пантеистической философии жизни или из его морализма, тесно связанного с памятью о смерти. Литература никогда не сводима к философии, даже в тех редких случаях, когда в ней содержится философия. Мы утверждаем лишь наличие связи между природой творчества Льва Толстого и его философией жизни и смерти.

Может быть, главной особенностью художественного творчества Толстого является необычайная, производящая впечатление полной реальности выпуклость, круглость его образов и описаний. Конечно, всякий художник убеждает нас в условной реальности своих образов. Но, в случае Толстого, это убеждение приходит само собой — у нас создается впечатление, что его образы созданы самой природой, а не гением человека. Как сказал Н. Страхов: «Если бы жизнь умела писать, она написала бы «Войну и мир».

В то время, как произведения даже лучших писателей, Тургенева, Флобера, подобны прекрасно отделанной живописи, которой мы любуемся в двух измерениях, образы Толстого поражают своей трехмерностью, магией жизни во всей полноте ее проявлений. Скорее, они даже не поражают нас. Мы настолько сживаемся с ними, что знаем их лучше большинства наших друзей или родных. Мы даже забываем восхищаться мастерством автора, настолько внимание наше приковывается к этим трехмерным образам, к этому, с полной естественностью текущему ходу повествования. Его творчество для него не было голько призванием, оно было частью самой его жизни. Творчество Толстого трудно назвать литературой, настолько созданные им образы выходят из рамки всякой литературности и давно стали нашими вечными жизненными спутниками. Трудно представить себе произведения искусства, более лишенные всяких литературных эффектов, чем произведения Толстого. Воистину правда, в русском значении этого слова, была всегда главным героем его творчества.

Все вышесказанное не означает какого-либо снижения Достоевского, как художника. Достоевский, во всяком случае, не меньший гений, чем Толстой, — и именно как ху-

дожник. Обратная параллель, столь часто проводившаяся между ними, должна служить уяснению своеобразия обоих, а не сравнению степени их давно бесспорной гениальности. Образы, созданные Достоевским, пользуясь его же выражением, «реальны в высшем смысле». Им присуща не жизненная только, а метафизическая реальность, не трехмерная, а четырехмерная значимость. Но, в отличие от Толстого, у Достоевского сильнее всего представлены два измерения образности — и четвертое измерение глубины, за счет третьего измерения широты и выпуклости. Образы Достоевского магически оживают ночью, как это и полагается его «ночному гению». В свете же дня его образы несколько меркнут перед неотразимой солнечностью образов Толстого. Толстой — это широта. Достоевский — это глубина, что конечно, не значит, что Толстой был лишен глубины. Дело здесь — в преобладании того или иного измерения мира искусства. Творчество Достоевского проникает в глубины и возносится в высоты. Но в смысле жизненной убедительности, в смысле всесторонности их изображения, образы Достоевского уступают образам Толстого, что, повторяю, обусловлено вовсе не превосходством гениальности последнего, а глубоким, почти взаимоисключающим различием в природе их творчества. Мережковский в своей книге «Толстой и Достоевский», в свое время хорошо выражая их антиподность, подчеркнул, что она не означает взаимочуждости. Ряд афористических характеристик различия обоих гениев выражен у него пронизательно: «У Толстого мы слышим, потому что видим, у Достоевского мы видим, потому что слышим».

Широко известен и другой афоризм Мережковского: «Толстой — тайновидец плоти, Достоевский — тайновидец духа». Этот афоризм, как всякий почти афоризм, конечно, чересчур упрощает действительное соотношение. И Достоевский прекрасно умел, когда хотел, давать внешние зарисовки своих героев. Вспомним хотя бы незабываемое описание профиля Федора Павловича Карамазова. И Толстой умел проникать в глубины духа своих героев. Вспомним хотя бы описание умирания князя Андрея.

Но, будучи взят как приближение, этот афоризм Мережковского ценен как основное указание на характер различия в творчестве обоих русских гениев.

Давно уже было указано на всеобъемлющий диапазон творческой мощи Толстого: на его удивительную способность с одинаковым мастерством и силой описывать как батальные сцены, так и тишину уединения, полноту его внешних зарисовок, рядом со способностью проникать в интимнейшие переживания героев и героинь, детей, стариков, даже лошади («Холстомер») и дерева («Три смерти»).

В этой универсальности охвата всех проявлений жизни Толстой, конечно, не имеет равных. Как сказал один критик, этот «слон» может с одинаковым успехом вырывать деревья с корнем и нежно снять бабочку с цветка. Недаром еще Тургенев говорил: «Левушка Толстой — это слон». В этой универсальности Толстого можно сравнить лишь с Гете. К нему даже в большей степени, чем к Гете, применимо известное стихотворение Баратынского, обращенного к Гете: «Зане совершил в пределе земном все земное».

Один из лучших критиков Толстого, Константин Леонтьев, в свое время, может быть, выразительнее других дал характеристику всеобъемлющего диапазона русского Гомера:

«И какие контрасты! Пожар Москвы и детские игры... морозы в поле и балы во дворцах. Императоры и мужики в лаптях, деревенские охоты, военные попойки, солдатская болтовня. Целомудрие и чувственность, с одинаковой силой выраженные. Этот толстый и дряхлый воин Кутузов, который то молится, то хитрит, то плачет, то, накануне Бородинского сражения, читает себе спокойно французский роман и шутит с попадѣй.

И еще — оригинальная манера автора: приостановить иногда надолго ход действий и работу своей внешней наблюдательности, и раскрывать внезапно перед читателем как бы настежь двери души человеческой, и, приставив к его глазам (иной раз чуть не насильно) какой-то свой собственный психический микроскоп, погрузить его (читателя) в мир фантазии, то наяву, то в полусне, то в разгаре сражения, то на одре медленной и кротко-примирающей смерти».<sup>38)</sup>

Тот океан жизни, который изображен в «Войне и мире», как будто производит впечатление некоторой бесформенности. Но эта мнимая бесформенность отражает безбрежность этого океана жизни. В «Войне и мире», в отличие от

«Анны Карениной», нет настоящего конца. Это огромный фрагмент жизни, за которым ощущаются еще более неизмеримые горизонты, и это только усиливает впечатление колоссальности, которое всегда связывается с чтением этого романа.

Даже философский эпилог, в котором Толстой излагает свою весьма спорную фаталистическую философию истории, приобретает художественный смысл, ибо, после детальных проникновений в тайны индивидуальных жизней, автор бросает взгляд на те же события как бы с перспективы вечности.

Давно было замечено, что толстовский гений близок гомеровскому. О влиянии тут, конечно, не может быть и речи. Но близость эта демонстрируется и тем, что Толстой читал «Илиаду» незадолго до написания «Войны и мира», а также тем благоговением, с которым он относился к Гомеру. Ведь он выучился даже по-древнегречески с ближайшей целью читать Гомера в оригинале. И недаром в своей позднейшей статье «Шекспир и драма» он прямо противопоставляет Гомера — Шекспиру, разумеется не в пользу последнего.

Критик Мирский с основанием замечает, что в настоящем эпическом романе, как в эпической поэме, «ничего не кончается, жизнь продолжает свое течение». Характерно, что повествовательная часть «Войны и мира» кончается даже не точкой, а многоточием. Роман обрывается на ночных мечтаниях сына князя Андрея, Николеньки, а именно следующей фразой: «А дядя Пьер! О, какой чудный человек! А отец? Отец! Отец! Да, я сделаю то, чем бы даже он был доволен...», после чего следует многоточие и линия повествования обрывается. Это многоточие как бы символизирует, что река жизни продолжает свое течение.

Та необыкновенная мощь и убедительность, которые свойственны образам и описаниям Толстого, достигает степени художественного чуда, причем это чудо достигается самыми простыми и естественными на первый взгляд средствами: освещением одних и тех же событий и лиц как изнутри, так и извне, искусным чередованием повествования с диалогами, живыми сценами и другими приемами, подражать которым, несмотря на их прозрачность, было бы безнадежным делом. Ибо только великому художнику дано

«чудесной мерой измерить ад, измерить рай». Интересно, что Толстой умел даже свои художественные недостатки превращать в достоинства. Так, стало общим местом упоминать о «тяжести» слога Толстого, где слово «который» встречается иногда по несколько раз в одной фразе, и построение фразы иногда чревато рядом придаточных предложений, со всякими «ежели» и «нежели». Но сама эта тяжесть слога, в силу какой-то магии, способствует созданию впечатления необычайной мощи. Как будто этот тяжелый слог подобен гигантскому маховому колесу, приводящему в движение весь сложный и тонкий механизм его творчества.

Как бы то ни было, по мере того, как моралист в Толстом все более побеждал пантеиста, менялась и природа его творчества. Моральный суд автора над героями в «Анне Карениной» гораздо строже, чем в «Войне и мире», и не только над Анной, но и над обманутым Карениным, и над добродетельной графиней Лидией Ивановной, и над многими другими. В «Анне Карениной» все повествование строже, суше, здесь даже меньше поэзии. Но здесь зато больше зрелости гения, больше экономии художественных средств, больше сдержанности и выдержанности.

Если «Война и мир» стоит под знаком по-гомеровски окрашенного пантеизма, то в «Анне Карениной» на первый план выступает моралист. Художественно оба произведения равноценны. При этом, несмотря на грозный эпитаф «Мне отмещение и Аз воздам», читатель поневоле проникается симпатией и жалостью к Анне, и вряд ли станет на сторону ее пуританского мужа или добродетельной графини Лидии Ивановны. Автор все понимает, но не все прощает, и, сожалея о судьбе Анны, читатель чувствует как бы высшую Немезиду в ее страшном конце.<sup>39)</sup>

Какое отличие от флюберовской «Мадам Бовари», где тема неверности жены подана с непревзойденным совершенством, но где мы не ощущаем того обнажения нравственного облика героев и того беспощадного морального суда автора, по поводу которого Страхов писал, что ему становится страшно за толстовских героев.

В сущности, «Анна Каренина» — трагедия, безвыходность которой еще более оттеняется счастьем Левина и Китти. Но, как заметил Константин Леонтьев, трагизм в

этом романе носит здоровый, трезвый характер, герои Толстого по природе не патологичны, а лишь поставлены, или ставят себя, в трагическое положение. В этом отличие трагизма Толстого от трагизма Шекспира или Достоевского, где сами герои патологичны и носят трагедию в своей душе еще прежде, чем оказываются в трагическом положении. «Патетическое» искусство было не только чуждо Толстому, но и возбуждало в нем протест, доходящий до отрицания. Эта нелюбовь Толстого к патологии, особенно, если она подается по всем правилам «театральности», что неизбежно в драме, достигала у него гипертрофической степени, вплоть до отрицания Шекспира. Величайший гений прозаического эпоса начисто отрицал величайшего гения поэтической трагедии.

Вообще отношение Толстого к искусству было двояким: с одной стороны, как великий художник, он любил искусство, особенно — музыку, которая оказывала на него магическое влияние; с другой стороны, моралист в нем, искавший «единого на потребу», считал искусство греховным соблазном или ненужной роскошью.

Легко отмахнуться от этой проблемы отношения между моралью и искусством простым разграничением сфер, как это делает большинство. Но проблема эта гораздо глубже, и Толстой хорошо это чувствовал, если даже его философия искусства может представляться сомнительной. Ибо искусство всегда смотрит на добро и зло с некой беспристрастной дистанции. Искусство всегда стоит в каком-то отношении «по ту сторону добра и зла».

Говоря словами Достоевского, «красота — страшная вещь... Здесь берега сходятся и противоречия вместе живут». И у самого Толстого мы читаем в «Войне и мире», там, где Николай, жестоко проигравшись, и до глубины души расстроенный, слушает пение Наташи перед драматическим объяснением с отцом: «О, как задрожала эта терция и как тронулось что-то лучшее, что было в душе Ростова. И это что-то было независимо от всего в мире и выше всего в мире. Какие тут проигрыши, и Долоховы, и честное слово... Все вздор! Можно зарезать, украсть и все-таки быть счастливым...».

Слишком чувствуя эту магию искусства, Толстой хотел

обуздать ее, превратить искусство в орудие морали, и эта тенденция все нарастала в его творчестве.

Впоследствии Толстой откровенно поставил свое искусство на службу морали. Но мощь его гения была такова, что даже его нравоучительные народные рассказы полны глубокой жизненной правды. Добро подчинило себе истину и красоту, но это подчинение не пошло во вред истине и красоте. Когда читаешь «Крейцерову сонату» или рассказ «Хозяин и работник», то забываешь о нравоучительной цели, ради которой они были написаны, и вспоминаешь их прежде всего как гениальные своей правдивостью и глубиной произведения искусства.

Может показаться парадоксальным, что Толстой, как никто чувствовавший стихию новой жизни, воплотивший в своих творениях полноту жизни, так много думал о смерти и что в его творчестве даны лучшие в мировой литературе описания умирания. Мысль о смерти никогда не покидала Толстого, но во второй половине его жизни и творчества это «мemento мори» достигало степени навязчивой идеи, и кошмар бессмысленности жизни, обнаруживающийся в свете смерти, преследовал его неустанно, даже в счастливые периоды жизни. Недаром Толстой воспринял в конце 60-х годов философию великого пессимиста Шпенгауэра как своего рода откровение и называл его «гениальнейшим из людей». <sup>40)</sup> Шпенгауэр был одарен даром видения «оборотной стороны вещей», так сказать, ночной изнанки дневного мира. Как Парменид, он был способен «видеть тьму и слышать молчание». Подобно Шпенгауэру, Толстой как бы чувствовал, что тот мир полноты жизненных явлений, который он с такой силой умел изображать, не самодостаточен, что за ним раскрывается бездна, его породившая. Говоря словами столь ценимого Толстым Тютчева:

Поочередно всех своих детей,  
Свершающих свой подвиг бесполезный,  
Она равно приветствует своей  
Всепоглощающей и миротворной бездной.

Философия жизни Толстого неотделима от его философии смерти. Самые глубокие, подводящие к последнему порогу описания смерти даны у Толстого в изображении

умирания князя Андрея в «Войне и мире», Николая Левина в «Анне Карениной» и, конечно, «Смерти Ивана Ильича» — этом бессмертном рассказе о смерти.

Во всех трех случаях процесс агонии представлен с потрясающей естественностью. Смерть Николая Левина изображена более с точки зрения окружающих — Левина и Китти. Но в описании смерти Андрея и Ивана Ильича, особенно в последнем случае, этот процесс изображен преимущественно изнутри, вплоть до самого последнего момента. Всякая смерть страшна. Но в случае князя Андрея этот страх смягчается резиньязией, примиренностью.

Вспомним эти строки, которые кто не перечитывал по нескольку раз: «Князь Андрей не только знал, что он умрет, но он чувствовал, что он умирает, что он уже умер наполовину. Он испытывал сознание отчужденности от всего земного и радостной странной легкости бытия. Он, не торопясь и не тревожась ожидал того, что предстояло ему...»

Смерть князя Андрея воспринимается не как полное исчезновение, а скорее как переход в иное состояние — и притом не в христианскую загробную жизнь, в Боге или в отвержении от Бога, а скорее как погружение в какую-то светлую нирвану.

В противоположность этому, в изображении смерти Ивана Ильича, человека в высшей степени обыкновенного, передан весь животный ужас перед абсолютным исчезновением. У всех, читавших этот рассказ, в ушах как бы отдается агонический крик «Не хочу-у-у» с ударением на «у», которым Иван Ильич кричал три дня и три ночи. Хорошо запоминается образ «черного мешка», в который он как бы проваливается. И все же — даже в этом случае самый последний момент смерти воспринимается как освобождение. Вот часть этого описания:

«Все три дня, в продолжение которых для него не было времени, он барахтался в черном мешке, в который его просовывала невидимая, непреодолимая сила. Он бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись; и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становился к тому, что ужасало его. Он чувствовал, что мученье его и в том, что он всовывается в эту черную дыру, и еще больше в том, что он не может пролезть в нее. Про-

лезть же ему мешает признание того, что жизнь его была хорошая. Это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучало его. Вдруг какая-то сила толкнула его в грудь, в бок, еще сильнее сдавило ему дыхание, он провалился в дыру, и там, в конце дыры, засветилось что-то. С ним сделалось то, что бывало с ним в вагоне железной дороги, когда думаешь, что едешь вперед, а едешь назад, и вдруг узнаешь настоящее направление... В это самое время, Иван Ильич провалился, увидел свет, и ему открылось, что жизнь его была не то, что надо... Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет».

Таким образом, в этом случае, где животный ужас охватывает все существо Ивана Ильича, все же в самом последнем моменте ему приоткрывается нездешняя радость смерти.

Наилучшим комментарием к философии смерти у Толстого может служить изображение двуликого бога смерти у древних индусов: одно лицо его — искаженная предсмертным ужасом гримаса, другое — не по здешнему спокойный, устремленный куда-то вдаль лик.

Особый и один из коренных вопросов — вопрос о христианстве Толстого. Если подходить к этому вопросу формально — с точки зрения катехизиса и догм, то Толстой сам весьма недвусмысленно заявил себя противником того, что он называл «догматическим христианством» вообще, а не православия только. Но в наше время, когда церковь находится под ударами со стороны воинствующего безбожия, эта борьба Толстого против церкви вряд ли вызовет большое сочувствие. Да и сам Толстой в нынешних условиях вряд ли продолжал бы эту борьбу. Из основных мотивов в этой его борьбе с церковью, думается, главным были два: сознание противоречия между словесным исповеданием веры у большинства и нарушением заветов христианства на каждом шагу в практической жизни, и еще более важный мотив с молодости: лелеемое им стремление не только дать религиозной вере разумное оправдание, но саму веру сделать «разумной верой». Художник со стихийной жизненной мощью, Толстой, когда он начинал философствовать, становился строгим и даже близоруким ра-

ционалистом, хотел устранить из веры все иррациональные, мистические элементы. Вера в разум мешала Толстому проникнуться подлинной верой, в которой всегда есть нечто сверхрациональное, невыразимое словами и понятиями. Разум может осмыслить веру, и в наше время эта задача особенно настоятельна, но не может создать веры. Между тем, Толстой в своих религиозно-философских писаниях любил изображать дело так, как будто разум и добро и вера — синонимы, что только эгоистическая слепота мешает нам жить ради Бога и добра. В то же время, нет сомнения в том, что искания Толстого были подлинно религиозные искания, что он сам был одушевлен и даже одержим религиозной жаждой, которая, по своей природе, сверхрациональна, мистична и не выводима из разумных положений. Хорошо говорит на эту тему проф. Зеньковский: «Он вступил на путь религиозной мистики, но не хотел признавать мистический характер своих переживаний. Он принял учение Христа, но для него Христос — не Бог, а, между тем, он следовал Христу именно как Богу. Он до глубины души воспринял слова Христа о путях жизни. Это странное сочетание мистической взволнованности с очень плоским и убогим рационализмом, сочетание горячей, страстной и искренней преданности Христу с отрицанием в Нем надземного, Божественного начала вскрывает внутреннюю дисгармонию в Толстом».

Религиозная трагедия Толстого заключается не только в раздвоении между стихийным язычником и моралистом в нем, но и в том, что, будучи моралистом и врожденно религиозным человеком, он разумом своим не хотел видеть животворящего корня той же христианской морали — веры в бессмертие и в Христа-Богочеловека. Как говорил Достоевский: «Не мораль, не учение Христово спасут мир, а только вера в то, что Слово плоть бысть».

Отлучение Толстого от православной церкви было, в сущности, только точкой над «i» его сознательной внецерковности, каковы бы ни были мотивы отлучавших. Ибо Толстой давно отлучил себя сам.

Если из всего целостного спектра христианского учения Толстой впитал в себя преимущественно моральную его сторону, то он умел, как никто иной, испускать эти, вобранные им лучи света христианства и просвещать этими лучами умы и сердца людей.

При проведенной до революции анкете среди русских студентов, на вопрос о том, какой писатель более других оказал на них положительное моральное влияние, — подавляющее большинство ответило: Толстой.

Как моральный магнит, Толстой притягивал к себе морально чутких людей всего мира: паломничество в Ясную Поляну служит тому яркой иллюстрацией. Известно о посещении Ясной Поляны Масариком, Роменом Ролланом. Но сколько менее известных людей, мучившихся моральными запросами, находило в беседах и общении с Толстым удовлетворение этих запросов, даже если здесь играл большую роль ореол всемирной славы писателя.

Но Толстой и как писатель велик не только своим художественным гением, а и тем стремлением к правде, которым он был, в благородном смысле этого слова, одержим. Английский писатель Лоуренс как-то сказал: «Нужно быть необычайно религиозным, чтобы быть истинным художником». Если эти слова мало применимы к натуралистам и формалистам от литературы, то они полноценно применимы к высшим представителям искусства и в высшей степени — к Толстому. Ибо искусство, оторванное от морали и религии, всегда будет внутренне ущербно, и лишь в союзе с моралью и религией может оно выполнять свое предназначение — отражать правду и добро в красоте, предваряя преобразование мира и человека.

Для того, чтобы видеть насквозь человека, как видел людей Толстой, для этого недостаточно только быть художественным гением. Для этого надо быть устремленным к высшей правде — не только к жизненной правдивости, но к правде в том смысле этого слова, какой вложен в него гением русского языка. Об этом хорошо говорил Михайловский:

«Всякий раз, когда мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в каком европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое».

И Толстой с большим правом, чем Михайловский, мог бы повторить заключительные слова этого панегирика: «Все

меня занимало исключительно с точки зрения великой двуединой правды».

Возвращаясь к теме о христианстве Толстого, можно сказать, что он не удовлетворяется тем, что Владимир Соловьев называл «домашним» или «храмовым» христианством, а жаждал деятельного претворения в жизнь основ христианского учения.

Толстой сам мучительно переживал противоречия между его моральной проповедью и тем, что он не до конца следовал своим заветам опрощения и отречения от всего мирского. Его давно замышляемый уход задерживался жалостью к жене, ссоры с которой принимали иногда невозможный характер и за которые винить приходится обе стороны.

Богословы правы, критикуя ту морально-сектантскую интерпретацию, которую Толстой давал христианскому учению. Толстой как богослов едва ли приемлем.

Но Толстой как великий правдолюбец и как человек, всю жизнь напряженно искавший Истины и Добра, останется для нас всегда одним из высших воплощений художественного гения и морального авторитета.

### Приложение III

#### НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ ФЕДОРОВ

Особое место в ряду религиозных русских мыслителей занимает Н. Ф. Федоров (1828-1903). Особое в том отношении, что он довольно скептически относился к задаче построения мирозозерцания и вообще к теоретической философии. Подобно Л. Толстому, он хотел знать «единое на потребу» — понять главный смысл жизни и найти путь к деятельному осуществлению этого смысла.

Известно, что три великих ума XIX века в России чрезвычайно высоко ценили Федорова, приобретшего общую известность лишь после издания его поклонником Н. Петерсоном «Философии общего дела».

Поэт Фет приводит слова Толстого, сказанные о Федорове: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком».

Достоевский, высказываясь о мыслях Федорова, писал Петерсону: «Скажу, что, в сущности, я совершенно согласен с этими мыслями». И, наконец, Владимир Соловьев писал Федорову: «Я, со своей стороны, могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным».

Одних этих отзывов достаточно, чтобы дать понятие о том впечатлении и признании, которые возбуждал Федоров как человек и как мыслитель.

Сама биография Федорова довольно необычна. Он родился от незаконной связи князя Гагарина с пленной черкешенкой. Сам он был человеком подвижнической жизни. Последние 25 лет своей жизни он состоял библиотекарем Румянцевской библиотеки в Москве. Жил он на чрезвычайно скромное жалованье, отдавая притом почти все деньги немущим, сам ходя в потертом костюме.

Тайна обаяния Федорова заключается в его одиноцелеустремленности. Он был, в сущности, однодумом. Но, как сказал бы Розанов: «пусть я бездарен, зато тема моя талантлива».

Федоров был своего рода христианским активистом. Он был убежден, что «в настоящее время дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни... и тогда сама собой уничтожится вся путаница...». Этим потерянным смыслом жизни он считал восстановление братства на земле. И не только по отношению к живым, но и к умершим. Отсюда его главная идея — всеобщее воскрешение.

Федоров восставал против идолатрии идей, отвлеченного мирозерцания. Он писал:

«Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть, то есть, она должна из пассивного, умозрительного объяснения сущего стать активным проектом долженствующего быть, проектом всеобщего дела».

Федоров был как против объективности, которая приводит к оглеченной истине, равнодушной к судьбам человека, так и против субъективности, приводящей к равнодушию человека к истине.

Этим обем установкам он противопоставлял «проективность», то есть целеустремленность к будущему в интересах всего человечества. Иначе, говорил он: философия ставит себя в рабское положение.

Лишь руководясь «проективной» идеей всемирного братства, продолжал он, может философия помочь человеку соучаствовать в Божьем деле. Соучаствовать, ибо человек призван, по его убеждению, стать хозяином Вселенной. Сама природа, писал он, ищет в человеке своего «хозяина», а не только исследователя. Космос нуждается в человеческом разуме.

В отличие от большинства других русских религиозных мыслителей, Федоров высоко ценил технику, но, конечно, хотел, чтобы техника стала могучим оружием овладения силами Вселенной ради осуществления Божьего дела. Он пояснял при этом:

«Природу в том несовершенном виде, в каком она, по человеческому незнанию и безнравственности, и поныне пребывает, нельзя в строгом смысле даже признать произведением Бога, ибо в ней предначертания Творца частью еще не выполнены, частью даже искажены».

Судя по опубликованным отрывкам мыслей Федорова, нельзя определенно сказать, думал ли он, что искажение планов Творца произошло в силу грехопадения — или в силу замыслов Творца предоставить самому человеку исправить Его же дело.

Во всяком случае, он ставит перед человечеством грандиозную задачу спасения всей Вселенной, которая должна начаться спасением земли. Говоря словами мыслителя:

«Нынешняя Вселенная стала слепой, идет к разрушению, к хаосу, потому что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия, что и обратило древо знания в древо крестное».

Поэтому это «древо крестное» должно объединить всех в обращении знания в дело.

(Скажем в скобках, что толкование грехопадения, данное Федоровым в этих словах, несколько туманно и вряд ли подсказывается Библией. Ибо знание без дела, так сказать, нейтрально, страшны же злые дела, особенно если они совершаются во всеоружии знаний.)

Как бы то ни было, для Федорова радикальным злом были «небратские отношения» между людьми; причину этих небратских отношений он связывал с изначальной слепотой природы, подлежащей преодолению. Вопрос о преодолении небратства между людьми нельзя отделять от слепоты природы по отношению к людям.

Но братство, по убеждению Федорова, должно распространяться не только по отношению к живущим, но и по отношению к мертвым предкам, ибо объединение человечества без прошедших поколений было бы неполным. Отсюда — федоровский пафос воскрешения мертвых, преодоления самой смерти через воскрешение предков.

«Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной.» и «тот достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил».

Что касается методов осуществления этого дерзновенного «проекта», — Федоров выражается весьма неясно. Иногда он говорит о необходимости «управления молекулами», «собираения рассеянных во вселенной частиц», имея в виду чуть ли не химическое воссоздание умерших. Иногда кажется, что этого воскрешения он надеется достигнуть чисто духовным путем — силою веры,двигающей горами. Его вера в науку, точнее в человеческий научный гений, была почти беспредельной; в этом отношении Федорова можно сравнить лишь с Бергсоном и Тейар де Шарденом.

Нравственный императив воскрешения мертвых был принят Достоевским. Но Владимир Соловьев, вообще более чем сочувственно относившийся к идеям Федорова, имел свои сомнения. В письме Федорову он прямо писал:

«Простое физическое воскрешение умерших не может быть целью. Воскресить людей в том состоянии, в котором они стремятся пожирать друг друга... было бы и невозможно, и совершенно нежелательно».

На этом письме Соловьева Федоров сделал приписку: «воскрешать канибализм, то есть воскрешать смерть! — Какая нелепость!» Из этого видно, что Федоров имел в виду какое-то преображенное воскрешение, но, во всяком случае, ясности в этой важнейшей из его идей — нет.

Он загадочно говорит о том, что если не будет осуществлено воскрешение мертвых здесь, на земле, то произойдет «трансцендентное воскрешение» — очевидно, Божьим соизволением, но добавлял, что такое

трансцендентное воскрешение будет реально лишь для избранных, — для достойных войти в царство Божие, тогда как его «проект» предусматривал всеобщее спасение и всеобщее воскрешение.

В идее Федорова есть «соблазн и безумие», но есть и высшее держание.

Чего-либо похожего на философскую систему Федоров не оставил, и в строго академической истории философии для него не нашлось бы места. Но в истории русской мысли нельзя пройти мимо Федорова и его «проекта».

## Приложение IV

### ФИЛОСОФИЯ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЙ

Общая картина русской философии XIX века была бы неполна без изложения учений мыслителей, вышедших из Духовных Академий или связавших с ними свою судьбу. Это относится особенно к профессорам философии Московской и Киевской Академий.

В XVIII веке из этих Академий не вышло ничего философски-ценного. Но с начала XIX века, по мере повышения образовательного уровня иерархов и когда богословские познания были органически усвоены, а не просто заучены, в этих Академиях появились признаки пробуждения живой философской мысли, — конечно, религиозной.

С 1814 года в Московской Академии начали устраиваться так называемые «Ученые беседы», основной темой которых было философское осознание богословского наследия и усвоение философской мысли Запада на основе этого наследия. Важно подчеркнуть, что эти «беседы» происходили за 9 лет до собраний «любомудров».

Первым крупным «академическим» мыслителем был Ф. Голубинский (1797-1854). Он был христианским платоником, стремившимся преобразовать платонизм в духе святоотеческой литературы. Центр тяжести в его деятельности относится более к лекциям, чем к писаниям. Но влияние его как лектора и учителя было велико. У него появился ряд талантливых учеников, из которых наиболее одаренным был В. Кудряцев — философски наиболее значительный мыслитель русской богословской школы.

Основной идеей Голубинского была идея бесконечного бытия, преобразующего всякое частное познание.

Руководясь идеей бесконечного бытия, Голубинский пытался философски обосновать идею творения мира, причем он подчеркивал, что сотворенному миру присуща относительная самостоятельность, что в элементах сотворенного мира существуют начала «из себя самих действующие». В каждом частном бытии, говорил он, «есть свой центр».

Голубинский отличал «истинное познание» от «неистинного». В духе на столетие позже появившегося интуитивизма, он учил, что «ощущение должно быть объятием познаваемого».

Другим выдающимся мыслителем был Ф. Сидонский (1805-1873). Вероятно, не без влияния английского эмпиризма, он придавал большое

значение чувственному опыту, но утверждал, что путь философии ведет «от опыта к умозрению», завершающемся «интеллектуальной благодатью». Его главное произведение — «Введение в науку философии».

Нужно упомянуть также В. Карпова (1798-1857), снискавшего себе известность в качестве превосходного переводчика диалогов Платона. В нем было очень сильно влияние немецкого идеализма, особенно Гегеля, которого он стремился «оправославить». Главной задачей он ставил преодоление рационализма, что возможно лишь через проникновение познания — верой. «Философия, развиваясь в недрах христианства, — писал он, — не может сделаться рационалистической».

Ту же тенденцию «гегелианства, исправленного православием», можно найти у профессора Киевской Академии С. С. Гогоцкого (1813-1889), чрезвычайно плодотворного писателя, поднявшего философский уровень Киевской Академии на большую высоту.

Но самым выдающимся мыслителем, вышедшим из Киевской Академии (впоследствии — профессора Московской Академии), нужно считать Памфила Даниловича Юркевича (1827-1874).

Едва ли не единственный из «академических» мыслителей, он снискал себе известность в более широких кругах своим очерком «Из науки о человеческом духе», посвященном критике материалистического учения Н. Чернышевского, главным образом его книги «Антропологический принцип в философии».

Юркевич одним из первых обратил внимание на гносеологическую несостоятельность материализма вообще и той грубой формы его, в которой он изложен у Чернышевского в частности. Юркевич подчеркивает, что у материализма есть свои исторические заслуги — стремление ничего не принимать на веру, исходя только из непосредственно-данного, каковым материалисту представляется физическая реальность материи. Но, продолжает Юркевич, отвергая всякую веру, материализм, силу вещей, кончает новой мифологией, например, утверждением перехода количества в качество («Не миф ли, — пишет он, — что в вещах количественное переходит в качественное?»), и новой верой в слепую Материю как в субстанцию всех вещей.

«Идея абсолютной физики, — пишет он, — составляет тот основной его недостаток, из которого могут быть выведены его другие недостатки».

Далее Юркевич замечает, что материализм терпит крушение при попытке перехода от тела к душе. «Я могу видеть материальный предмет, говорит он, — но самое мое видение есть уже духовный акт». «Влияние тела на душу, — продолжает он, — есть факт, но влиять можно лишь

на то, что уже имеется. То есть влияние тела на душу предполагает известную самобытность духовного начала».

«Наши душевные состояния, — продолжает Юркевич, — открываются нам не посредством чувственного восприятия, а через самонаблюдение». «Самовоззрение и самонаблюдение — основной источник психологических понятий». Отвергать нематериальное, — продолжает он, — потому, что его «не видно», значит не понимать, что такое самонаблюдение, которое есть внутренний опыт.

Если метафизический дуализм Материи и Духа, говорит далее Юркевич, не выдерживает критики ( и в этом частичная правота материализма), то гносеологический дуализм — чувственного восприятия и самонаблюдения — неустраним, ибо он является выражением двойственной природы человека. Единство тела и души может и даже должно быть постулируемо, но непосредственно созерцаться оно может лишь Господом Богом.

Работа Юркевича «Из науки о человеческом духе», в которой содержится эта критика материализма, вызвала совершенно недостойную отповедь со стороны Чернышевского и еще более со стороны его поклонников. Вместо ответов по существу, «чернышевцы» указывали на то, что Юркевич — профессор Духовной Академии, что должно исключить возможность какой-либо с ним полемики. Вообще против Юркевича была поднята настоящая травля, которую он принял, может быть, слишком к сердцу.

По поводу этой травли он писал впоследствии:

«Наша эпоха находится действительно в прямой противоположности к средневековой. Очень часто случается, что во имя совершенно невинных естественных наук преследуют и пытаются человека за его любовь к истинам духа, как некогда почтенные инквизиторы пытали и преследовали его во имя Христова за его любовь к истинам естествознания».

Скажем еще несколько слов о других философских работах Юркевича. В своей первой работе «Идея» он дает анализ основных категорий «мыслимого», «сущего» и «явления», смысл которого хорошо выражен в его же формуле: «То, что может быть (мыслимое, идея), переходит в то, что есть (действительность, явление), посредством того, что должно быть (истинно сущее)». Этой формулой любил впоследствии пользоваться Владимир Соловьев, и вообще несомненно некоторое влияние, оказанное Юркевичем на ранние построения Соловьева (как известно, Владимир Соловьев в течение года посещал курсы Богословской Академии, где преподавал Юркевич).

В своей позднейшей работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» Юркевич высказал мысль о необходимости «платониза-

ция» Канта, предвосхитив этим почти на полстолетия неокантианские школы Когена (Марбургская школа) и Виндельбанда и Риккерта (Фрейбургская школа).

Но самая интересная работа Юркевича — «Сердце и его значение в духовной жизни человека». Он считает дуализм «сердца» и «головы» не менее основоположным, чем традиционный дуализм души и тела. Под «сердцем», следуя апостолу Павлу, он понимает «средоточие души и духовной жизни, подобно тому, как физическое сердце есть средоточие симпатических и произвольных нервов». «Душа — основа сознательной психической жизни, и ее ближайший орган есть сердце».

В этой работе Юркевич стремился преодолеть рационалистические представления о душе человека. Предваряя психоанализ Фрейда, он утверждает, что «в самой душе есть нечто задушевное». «Ум — вершина, а не корень душевной жизни», — продолжает он. Он высказывает также мысль, что «ум — правительственная и владычествующая сила, но не рождательная». Предваряя не только Фрейда, но и Юнга, он далее говорит, что «Разум — свет, а душа — освещаемое изнутри существо».

Далее Юркевич стремится восполнить «этику головы» (высшим выражением которой он считает этику долга Канта) — «этикой сердца», любовью в Боге.

К сожалению, смерть прервала слишком рано творческий путь Юркевича, одного из «слишком ранних предтеч слишком медленной весны» в русской философии.

Юркевич явился одним из предтеч русского религиозно-философского ренессанса. Но в своих работах он проявлял достойную истинного философа сдержанность и осторожность — при всей смелости и оригинальности его построений.

Если Юркевичу пришлось пострадать от травли «просвещенцев», то другому «академическому» мыслителю — архимандриту Бухареву — пришлось испытать на себе гонения «правой реакции» — синодальных властей. Но сначала расскажем немного о личности и идеях этого мыслителя.

А. М. Бухарев (1824-1871), ставший арх. Феодором, не занимал профессорского поста, но все свое свободное время отдавал религиозно-философским писаниям. Подобно другим мыслителям Духовной Академии, но с еще большим воодушевлением, он философствовал не о христианстве, а исходя из церковного, православного христианства. Его основной идеей, как и у славянофилов, была идея оцерковления общества, или, выражаясь его языком, идея «богословия культуры». Сегуя на огрыз светской цивилизации от Церкви, он утверждал, что «православию надобно быть как солнцу во всей гражданской жизни». Это оцерковление

общества может наступить, как он прекрасно понимал, лишь через свободное приятие обществом Истины Христовой, но носителям этой истины, как он настаивал, надлежит сделать все возможное для ускорения торжества Христовой Истины. Предваряя соловьевские «Чтения о Богочеловечестве», Бухарев подчеркивал все огромное философское и культурное значение Никейского догмата о единстве двух природ в Христе. Он проводит (в своем главном произведении «О Православии в отношении к современности») интересную мысль о том, что развитие западной философии от Фихте до Гегеля представляет собой односторонне понятое откровение о Богочеловечестве (подчеркивание творческих даров человека за счет божественной благодати). Одну из главных задач философии он видит в своего рода искуплении мысли, искаженной грехопадением. «Христос как Агнец Божий взял на себя и философские грехи».

Вообще он был вдохновлен «обилием Христа света, открывавшегося верующей мысли». Менее всего Бухарев был склонен к недооценке человека и его творческих даров. Он даже говорил, что «стеснение свободного творчества есть прекращение богослужения мысли и сердца». Но он полагал, что в основе всякой светской культуры лежит определенное вероучение, хотя эта истина обычно не сознается многими творцами культуры. Первопричиной всех общественных и культурных недугов он считал «бессознательные ереси», из которых главным, по его мнению, было арианство — отрицание божественности Христа и тем самым возможности обожения человека.

В этом смысле он говорил о «нынешнем арианстве, которое не хочет видеть во Христе истинного Бога — не хочет видеть, что «творческие силы есть не что иное, как ответ того же Бога Слова». В связи с этим, он высказывает мысль, что все положительные достижения светской цивилизации коренятся в благодатной энергии, излучаемой христианством. В этом смысле он говорит о «скрытой теплоте» Христовой церкви, проявляющейся и в тех, кто, с внешней и рациональной точки зрения, находится как будто вне ее. В этом же смысле он проводит мысль о достоинстве христианства и недостоинстве христиан — идею, которую особенно подчеркивал впоследствии Бердяев. Таким образом, и общественная несправедливость является в своей последней сущности следствием несовершенства самих христиан — их неспособности быть на высоте христианского учения.

«Язы и струпы общественные, обнажение которых составляет у нас ныне обычный предмет слова и письменности (написано в 60-ые годы), в сущности своей суть язы и струпы той духовной проказы, которой больны сами христиане».

Поэтому обличение безбожности современной светской цивилизации

восполняется у Бухарева еще более острым обличением самих христиан, ограничивающихся лишь скромной данью церкви и ее заветам, вместо того, чтобы жить в церкви. Он предвидит наступление эпохи, когда вскроется истинный смысл истории и при этом обнаружится религиозная ее подоплека.

«Будет время, когда мысленные и нравственные борения нашего времени будут выясняться и раскрываться совершенно на тех же живых основаниях, на каких святые отцы низлагали древних еретиков, и когда многое, мнящее себя православным окажется более сродни с неправославным».

Хотя эти слова соответствуют общему духу учения Бухарева, в них можно усмотреть также его личную горечь.

Дело в том, что слишком необычные для того времени взгляды Бухарева и его свободомыслие (конечно, в рамках церковности) навлекли на него гнев и преследования тех, кого он, по-видимому, имел в виду, называя «православными только по имени».

Бухареву удалось издать свое главное произведение «О Православии в отношении к современности». Но другой его труд, над которым он работал много лет, — об Апокалипсисе, — так и не увидел света вследствие подозрений в неортодоксальности, которые вызвала его первая книга.

Особенно ожесточенную кампанию против Бухарева вел воспитанник Киевской Академии Аскоченский, издатель журнала «Домашняя беседа». Под влиянием обвинений Аскоченского и других Бухарев должен был выйти из монашества. Вскоре он женился, но вследствие продолжающейся травли был лишен права служить в церкви. Умер он в величайшей бедности, 47 лет от роду.

Перу злого гения Бухарева, Аскоченского, принадлежат, между прочим, в своем роде классические слова, в которых откровенно выражен дух «правой реакции»: всякий человек, «ратующий за Православие и протягивающий руку современной цивилизации, — трус, ренегат и изменник».

Таким образом, идея оцерковления общества, «богословия культуры», была воспринята синодальными властями как «рenegатство».

По существу, Бухарев оказался впереди своего времени и его идеи были высказаны слишком рано, чтобы найти сочувственный отклик. В начале XX века Бухарев оказался бы в русле русского религиозно-философского ренессанса, ранним предшественником которого он был.

В связи с этим, интересно провести обратную параллель между Бухаревым и славянофилами, отчасти с Владимиром Соловьевым. Славянофилы и Соловьев шли от светской культуры и философии к религии, подводя к ее порогу. Бухарев, наоборот, исходил от христианства, точнее от

православия, с тем, чтобы осветить его светом светскую культуру. На этом пути он оказался одним из первых пионеров и, как многие пионеры, встретился с непониманием и враждебностью окружающей его среды.

Во всяком случае, в истории русской культуры и особенно русской мысли Бухареву принадлежит одно из почетных мест.

Переходим теперь к мыслителю более умозрительного склада — В. Д. Кудрявцеву (1828-1891). В отличие от Юркевича и арх. Бухарева, Кудрявцев не затрагивал актуальных вопросов современности и не имел острых разногласий с властью имущими или влиятельными кругами.

Он был философом классического профиля, умственный взор которого, подобно его учителю Голубинскому, был прикован к основным вопросам бытия и мышления. Но для религиозного философа и профессора Духовной Академии (Московской, Казанской) он проявлял необычное свободомыслие в трактовании философских проблем.

Он, по-видимому, никогда не терял своей веры, оставался вне обычных интересов русской интеллигенции, и поэтому, как это отметил проф. Зеньковский, перед ним не стояла проблема, столь занимавшая Вл. Соловьева — «оправдать веру отцов наших».

Он исходил из основ христианства, но стремился быть предельно свободным в построении философской системы в духе христианства.

Он сам говорил по этому поводу: «Влияние религии на ход философского мышления должно быть влиянием советуемого друга, но не простирается до деспотического давления (статья «Нужна ли философия»). В духе своего гармонического мироощущения, в котором ум и сердце были в ладу, он далее писал: «Свет Откровения не уничтожает самостоятельности человеческого ума... он не ослепляет человека, а делает более ясным его зрение».

В своем учении Кудрявцев хочет ничего не принимать на веру, но исходить из принципов, обоснованных и доказанных в своей правоте. Поэтому он предостерегал как от излишнего доверия к разуму, так и от излишней недоверчивости.

Иррационализм был чужд его мироощущению, хотя он понимал, что разум имеет свои естественные границы, за которыми начинается область веры. Но, поскольку вера проецируется на плоскость разума, он подвергал ее холодному анализу исследовательской мысли.

«Начало философии, — писал он, — заключается не где-нибудь вне ее, а в той самой способности, которая служит ее источником — в разуме: исследование самого разума есть первое и существенное ее дело».

Кудрявцев отвергает критерии истины рационализма и эмпиризма. Рационалистические критерии истины свидетельствуют лишь о возможно-

сти, а не обязательно о бытии. Эмпирические же критерии отвергаются им за их неполнотой, ибо чувственный опыт неизбежно носит отрывочный характер.

Единственным верным критерием истины он считает совпадение должного с сущим. «Истина есть совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или чем он бывает».

По мнению Кудрявцева, если путем умозрения мы открыли данную возможность, если, далее, в чувственном опыте мы нашли соответственную этой возможности действительность, — и если, вдобавок, данный предмет совпадает с тем, чем он должен быть, согласно свидетельству верующей мысли, — то это тройное совпадение является ручательством истины о предмете. В этом духе он сочувственно повторяет формулу Юркевича: «То, что может быть, переходит в то, что есть, посредством того, что должно быть».

Интересны доводы Кудрявцева в защиту достоверности познания, руководящегося подлинным критерием истинности. Он положительно относится к скептицизму, как к предварительному методу философии, которая ничего не должна принимать на веру. Но он отрицательно относится к скептицизму как учению, приводя следующий ценный довод: Всякое отрицание возможности познания включает в себя идею «истинного» познания, которое признается скептиком неосуществимым, но идеей которого он при этом неизбежно руководится.

Кудрявцев согласен с Декартом в том, что единственной незыблемой истиной является: «Я мыслю, значит я существую». Однако он добавляет, что в идее самосознания со-дан и мир «не-я», — иначе мы не отличали бы светлое самосознание от его темного фона.

В ходе критики эмпиризма он замечает, что в процессе развития цивилизации чувственное познание скорее сокращается, чем расширяется, поскольку органы чувств у человека теряют животную остроту инстинкта. В самой душе он находит «особую комбинирующую силу, отличную от восприятий и образов». Это координирующее всякое восприятие начало и является духовным началом в человеке, взятом с познавательной стороны.

Мир «я» и мир «не-я», рассуждает он далее, предполагает в свою очередь, некое объемлющее их начало, которое он считает Абсолютным, добавляя, что это объемлющее начало — скорее преддверие подлинного Абсолюта, чем само Абсолютное.

Таким образом, у Кудрявцева получаются три вида бытия: самосознание, внешний мир и Абсолютное Начало, их породившее.

Дух этого учения Кудрявцева хорошо выражен в его формуле: Философия не имеет права исходить из Абсолютного, но она с необходимостью приходит к Абсолютному.

Кудрявцев философски защищает идею творения (против всякого пантеизма), считая, что только в идее творения сочетается надмирность бытия Божия — с относительной самостоятельностью сотворенного мира. Только в идее творения, говорит он, даны достаточные гарантии самостоятельности мира с его законами.

Умозрение, говорит он далее, с необходимостью подводит нас к преддверию Абсолютного, но само Абсолютное в своей сущности открывается лишь вере и верующей мысли.

Кудрявцев в духе этого утверждает, что Бог присутствует в мире своими «энергиями», но не своей сущностью, которая безусловно возвышается над миром.

Подводя итоги, можно сказать, что учение Кудрявцева одна из самых глубоко продуманных и стройно законченных систем в русской философии. В XIX веке в один ряд с Кудрявцевым по силе умозрения может быть поставлен лишь Владимир Соловьев.

Если Кудрявцев, в отличие от Соловьева, не снискал сколько-нибудь широкой известности, то это объясняется отрывом Духовных Академий от общего течения общественной и культурной жизни России того периода.

Но никакой подлинный историк русской мысли не может пройти мимо учения Кудрявцева, а, ввиду его малой исследованности, изучение философского наследия Кудрявцева может предоставить богатый материал для будущих монографий об этом полузабытом мыслителе.



## Очерк девятый

### ИДЕОЛОГИЯ НАРОДНИЧЕСТВА

«Хождение в народ», начиная с которого можно говорить о народничестве как общественно-политическом движении, началось в 70-х годах прошлого века. Особенно большая волна хождения в народ относится к 1874 году, когда тысячи русских юношей и девушек отправились в деревни и села, стремясь установить контакт с простым народом. Молодежь руководило при этом двойное стремление: с одной стороны, разделить участь народа и научиться народной мудрости и, с другой стороны, самим учить народ благам просвещения, просветить его светом цивилизации и подготовить почву для революции в будущем.

Почва для такого народопоклонства, сочетаемого со стремлением пробудить народ, была давно подготовлена Герценом, утверждавшим, что русский народ — социалист по инстинкту (доказательство чего он видел в крестьянской общине) и что нужно только просветить народ, чтобы социализм этот стал сознательным. Вера в русский народ как носителя высшей правды была, в свою очередь, унаследована им от славянофилов, с их учением о том, что Божья правда и чистота христианского учения сохранились прежде всего в крестьянстве. Огромная разница, конечно, заключается здесь в том, что Герцен «секуляризировал» эту окрашенную ранее религиозно веру в народ. Герцен лишил славянофильскую веру в народ ее религиозной основы. Во всяком случае, хождение в народ приобрело размеры стихийного общественного явления не под знаком славянофильства, а под знаком западной идеологии.

Но если в самом начале идеология хождения в народ не была ясно дифференцирована, то вскоре в народничестве рез-

ко обозначились три основные идеологии, претендовавшие на идейное возглавление этого движения: «бакунизм», «лавризм» и «ткачевизм».

Бакунисты делали ставку на крестьянский бунт, с тем, чтобы он перешел во всенародную революцию, которая смела бы царский режим и установила республику на началах бакунинского «анархизма».

Лавристы, напротив, считали, что народная революция в России неосуществима без долгой предварительной «раскачки», без пробуждения социального и политического мировоззрения, и поэтому занимались более мирной просветительской деятельностью среди народа, чем собственно революционной агитацией.

Ткачевисты считали нереальной ставку на народную революцию и на долгое раскачивание народа и ставили себе целью политический переворот путем осуществления политического заговора. Иными словами, ткачевисты стремились к перевороту во имя и на благо народа, но без его участия.

В самом начале народническое движение, еще не вполне выкристаллизовавшееся идеологически, было ближе всего к «лавризму». Однако преследования молодежи, пошедшей в народ, и естественное нетерпение заставили большинство народников перейти на платформу «бакунизма». Однако и эта перемена тактики не имела большого успеха. Нередки были случаи, когда сами мужики передавали народников в руки властей. Поэтому, в конце 70-х годов, наиболее активная часть народников (находившаяся, впрочем, в меньшинстве) усвоила тактику «ткачевизма», — однако без принятия ткачевской аморальной идеологии. (Группа «Земля и воля», преобразованная затем в «Народную волю»).

В дальнейшем, после реакции, последовавшей за осуществлением именно народовольцами убийства Александра Второго (1881), народническое движение поневоле должно было вернуться к «лавризму», правда, уже преобразованному. В 80-е годы народническое движение становится все более легальным и умеренным. Обновление прежнего активизма произошло уже в начале XX века, с образованием из ресурсов народничества партии социалистов-революционеров (эсеров).

Нас интересует, однако, главным образом, идеология народничества, а не история этого движения, элементы которой упоминаются здесь лишь в качестве минимального исторического фона.

Первые народнические кружки стали образовываться еще в конце шестидесятых годов. Мощным историческим толчком к образованию народнического движения явилась эпоха великих реформ, особенно освобождение крестьян (1861). Еще Некрасов откликнулся на освобождение крестьян своим знаменитым вопросом:

Народ освобожден, но счастлив ли народ?

Из первых народнических кружков особенно важную роль сыграл кружок молодежи под руководством Н. Чайковского (1867-1870). Этот кружок был воодушевлен идеей «неоплатного долга интеллигенции перед народом», которую сформулировал в тот же период П. Лавров.

Страстная жажда отдать свои силы на служение народу вытекала, конечно, из высоких идеалистических побуждений. Однако, философски, «чайковцы» опирались вначале на «передовые идеи материализма и позитивизма» и на атеизм. Это противоречие между философским материализмом и этическим идеализмом, столь характерное для того времени, начало, однако, вскоре сознаваться наиболее ищущими умами народников.

Отсюда идут поиски нового мирозерцания или даже «новой религии». Сам Чайковский впоследствии отрекся от материализма и атеизма и примкнул к секте «богочеловеков» Маликова. (Эта секта была одушевлена идеей, что каждый человек должен уподобиться Христу и стать «богочеловеком»). Многие другие народники склонялись к внецерковному христианству. Во всяком случае, народническое движение нельзя понять без этой подспудной религиозной жажды.

Как пишет Федотов: «Наше народничество необъяснимо до конца; как всякое религиозное движение, это — взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением, религиозной энергии, почти незаметной в латентном состоянии»<sup>41</sup>).

## ПЕТР ЛАВРОВИЧ ЛАВРОВ

Хотя большую роль в образовании идеологии народничества сыграло влияние Герцена и в какой-то степени Чернышевского, все же главными идеологами этого движения нужно считать П. Лаврова и Н. Михайловского. Свою окончательную редакцию идеология народничества получила скорее у Михайловского. Однако в начальной стадии народничества большее влияние на его идеологию оказал П. Л. Лавров (1823-1900).

В личности Лаврова было много противоречий. Его занятия математикой, которую он преподавал в Артиллерийском училище, и его широкая эрудиция и любовь к систематичности склоняли его скорее к научной карьере. Но Лавров с молодости глубоко воспринял социалистические убеждения и был близок революционным активистам. В 1866 году, в связи с покушением Каракозова, к делу которого он, впрочем, оказался непричастен, он был арестован и сослан в Вологду. Потеряв надежду вернуться в столичные центры и продолжать научные занятия, он бежал за границу, где и прожил всю жизнь, деля время между научными занятиями и философскими писаниями, с одной стороны, и революционной работой, с другой. Одно время он был активным участником Интернационала и, между прочим, составил текст русской Марсельезы.

В философии Лавров явился одним из первых в России проповедников позитивизма. Он отвергал как материалистическую, так и спиритуалистическую метафизику, но, под влиянием Ланге, склонялся к материализму, как к «рабочему методу». Сознание для него является продуктом биологических процессов и влияния среды, хотя он достаточно подчеркивал, что эта зависимость — не абсолютна и что, возникнув под влиянием внешних факторов, сознание приобретает свою собственную закономерность.

Вопрос свободы воли Лавров считал неразрешимым, хотя единственно научным методом он считал метод детерминизма. Однако он достаточно подчеркивал, что человек, бо

всяком случае, обладает «свободой действия» и что он должен действовать так, как будто бы воля его свободна.

Во всем этом мало нового. Но справедливость требует сказать, что Лавров развивал свое позитивистическое учение с большой обстоятельностью, логичностью и осторожностью мысли, обнаруживая при этом широкую эрудицию<sup>42</sup>).

Лавров — один из основоположников философии позитивизма в России. Но главное значение Лаврова для русской мысли заключается в его «практической философии», — в его утверждении, что, несмотря на неразрешимость метафизических вопросов и на научность детерминистического метода, человек имеет право на свой субъективный нравственный идеал и что в своих действиях он нравственно обязан следовать этому идеалу. Строгий философский позитивизм совмещался в нем с этическим идеализмом. (В этом смысле проф. Зеньковский характеризует его как «полупозитивиста»).

Сам Лавров пытается обосновать свой этический идеализм гносеологически. «Процесс сознания, — пишет он, — не дает возможности решить, есть ли он сам продукт реального бытия, или реальное бытие есть его продукт». В этом заключается его «скептический принцип» в подходе ко всякой метафизике. Но тут же он делает характерное добавление, что в практической философии (т. е. в этике) «скептическое начало не имеет места». «Отсутствие скептического принципа в построении практической философии, — добавляет он далее, — придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий. Здесь личность сознает себя свободной... и ответственной перед собой. Это — личный принцип свободы».

Далее он пишет (см. «Три беседы о современном значении философии»): «Нельзя устранить в человеке явления самообязательности, суда над собой... Я исхожу из факта сознания свободы, факта создания идеалов, и на основании этих фактов я строю связанную систему нравственных процессов».

Поэтому, хотя человек есть дитя природы, — он имеет право и обязанность судить о природе и об истории с точки зрения своего субъективного нравственного идеала. В этом смысле он формулировал свою идею «критически мыслящей личности», — идею, оказавшую в свое время большое влия-

ние на умы современников. Человек, по убеждению Лаврова, есть существо моральное и творческое, — хотя он, повторяю, отвергает какое-либо метафизическое или религиозное обоснование этой идеи и не видит никакой нужды в таком обосновании.

Особое влияние на умы современников оказала лавровская идея «уплаты долга народу», сформулированная им с большим красноречием в его знаменитых «Исторических письмах» — книге, которая в известном смысле положила начало народническому движению, дав ему основную идеологию<sup>43</sup>).

Вот в каких словах Лавров излагает эту идею:

«Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о прогрессе. Если бы... вычислить, сколько потерянных жизней... приходится на каждую личность, ныне живущую человеческой жизнью, наши современники ужаснулись бы при мысли, какой капитал крови и труда израсходован на их развитие...»

Далее, он делает вывод, звучащий прямым призывом к служению народу:

«Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем».

Под идею служения народу здесь подводится историческая и нравственная база и дается призывной толчок к такому служению.

Об этом действенном влиянии «Исторических писем» хорошо пишет современник (Н. Русанов):

«Надо было жить в 70-ые годы, в эпоху движения в народ, чтобы видеть вокруг себя и чувствовать на самом себе удивительное влияние, произведенное «Историческими письмами». Многие из нас, юноши в то время, другие — просто мальчишки, не расставались с небольшой истрепанной, зачитанной, истертой в конец книжкой. Она лежала у нас под изголовьем. И на нее падали при чтении ночью наши горячие слезы идейного энтузиазма, охватившего нас безмерной жадной жить для благородных идей и умереть за них».

Неудивительно поэтому, что «Исторические письма» имели поистине историческое влияние и явились одним из главных факторов кристаллизации народнического движения.

Однако, несмотря на все свое народопоклонство, Лавров не был коллективистом. Исповедуемый им аграрный социализм имел у него ярко выраженный этический характер. Он стремился обосновать право личности на этический идеал. В основу своей идеологии Лавров клал идею всесторонне развитой личности и протестовал против возможного поглощения личности — обществом. Этот персоналистический мотив, в гораздо более яркой форме, мы найдем затем у Михайловского.

«Развитие личности, — писал Лавров, — в физическом, нравственном и умственном отношениях, воплощенное в общественных формах истины и справедливости, — вот краткая формула, обнимающая, как мне кажется, все, что можно считать прогрессом».

Отсюда — отрицание Лавровым крайнего индивидуализма и крайнего коллективизма:

«И то, и другое есть призрак. Общество вне личности не заключает в себе ничего реального. Ясно понятые интересы личности требуют, чтобы она стремилась к осуществлению общих интересов. Общественные же цели могут быть достигнуты исключительно в личностях. Поэтому истинная теория требует не подчинения общественного элемента — личному, и не поглощения личности — обществом, а слияния общественных и личных интересов. Личность должна развить в себе понимание общественных интересов, которые суть и ее интересы».

Этот идеал гармонии личных и общественных интересов выражен, однако, у Лаврова слишком в общих чертах. Как дитя своего века, Лавров недостаточно считался с иррациональными силами в личности и в обществе, являющимися истинной причиной конфликтов между ними.

Как бы то ни было, значение Лаврова в истории русско-го народничества — основоположно. Что касается истории русской мысли, — то он занимает в ней почетное, хотя и не ведущее положение.

## НИКОЛАЙ КОНСТАНТИНОВИЧ МИХАЙЛОВСКИЙ

Перейдем к наиболее позднему, но и наиболее зрелому идеологу народничества — Н. К. Михайловскому (1842-1904).

По образованию и широте интересов, Михайловский уступал Лаврову. Мало того, основное направление его идей было дано именно Лавровым (и, конечно, Герценом, бывшим, если не отцом, то дедом народничества). Но Михайловский, в отличие от Лаврова, обладал крупным философско-публицистическим талантом и темпераментом. Не будучи философом по профессии, он обладал тонким философским чутьем в вопросах социального характера. Помимо того, писания Михайловского, несмотря на некоторую условность публицистического языка того времени, отличаются живостью и доходчивостью, иногда — точностью формулировок.

Его первые статьи, привлекая всеобщее внимание, были напечатаны в журнале «Отечественные Записки», где он начал печататься с 18-летнего возраста. Впоследствии, с 90-х годов, Михайловский стал во главе главного органа народнического движения, журнала «Русское богатство».

Почти все свои силы Михайловский отдавал журнальной работе. Он ни разу не выезжал из России. Хотя он был на плохом счету у власть имущих, его ни разу не арестовывали, боясь сделать его «мучеником от народничества» («вторым Чернышевским»).

Михайловский, вообще говоря, был против революции, — он стоял за постепенный прогресс. Но одно время он был очень близок народовольцам. Его авторитет в течение 80-х и отчасти 90-х годов был чрезвычайно велик. Но вокруг него не создалось легенды, как это было с Чернышевским и Лавровым.

Общая философская позиция Михайловского может быть охарактеризована как «просвещенный позитивизм». Он почти не затрагивал проклятых вопросов бытия, и напрасно было бы искать в его писаниях хотя бы попыток какого-то гносеологического обоснования своей позиции.

Центр тяжести его писаний, еще больше, чем у Лаврова, находится в области социальной философии.

И здесь Михайловский еще решительнее и чеканнее, чем Лавров, защищает позиции персонализма или, по его терминологии, «этического индивидуализма»<sup>44</sup>).

Одна из главных философских заслуг Михайловского заключается в выдвигании им того, что он называл «субъективным методом», — права на нравственную оценку общественных явлений. В развитии этой идеи Михайловский явился пионером. Это, в сущности, та же идея, которую в конце века с неизмеримо более совершенной философской аргументацией защищал немецкий философ Риккерт, утверждавший, что, в то время как в области естественных наук беспристрастное описание фактов и их анализ являются единственно истинными методами познания, — в области «наук о духе» неизбежна и правомерна оценка изучаемых явлений, прежде всего — оценка нравственная. У Михайловского эта идея выражена более по-дилетантски, чем у Риккерта, но приоритет по времени принадлежит именно ему.

«Я вполне удерживаю, — говорит он, — за собой право критиковать великий Божий мир с точки зрения своего кусочка мозга... В области явлений общественных наблюдение неизбежно и теснейшим образом связано с нравственной оценкой».

Этот «субъективный метод» Михайловский не только высказывал, но и весьма последовательно и красноречиво проводил в своих статьях.

Основной ценностью для него является человеческая личность. «Личность никогда не должна быть принесена в жертву, она — свята и неприкосновенна, и все усилия нашего ума должны быть направлены на то, чтобы самым тщательным образом следить за ее судьбами и становиться на ту сторону, где она может восторжествовать».

Человек, повторяет за Протагором Михайловский, есть мера вещей. Эту свою антропоцентрическую позицию он пытается обосновать историсофски, оригинально видоизменяя известную схему Огюста Конта о трех фазах развития человечества.

Первая ступень, по Михайловскому, «объективно-антропоцентрическая» (в которой человек наивно считает себя центром природы). Вторая ступень — «эксцентрическая», в

которой центральное значение приписывается объективному, материальному миру, коего человек полагается частью, и третья — «субъективно-антропоцентрическая» (в которой человек и его этические запросы ставятся в центр, несмотря на то, что объективно человек — не центр мироздания, а его ничтожная часть).

Михайловский так поясняет свою мысль:

«Человек может сказать: да, природа безжалостна ко мне, она не знает различия между мной и воробьем. Но я сам буду к ней безжалостен и своим кровавым трудом покорю ее, заставлю ее служить мне, вычеркну зло и создам добро. Я — не цель природы..., но у меня есть цели, и я их достигну... Ничто не создано для человека, но он сам, силой своего сознания, становится в центре природы».

В связи с этим, он формулирует свой идеал цельного, гармонического человека, всесторонне развившего свои способности.

В своих этюдах под общим названием «Борьба за индивидуальность» Михайловский развивает актуальную особенно теперь мысль о том, что развитие общества — общественный прогресс — может пойти против интересов личности, превращая ее в «штифтик». Эта идея была с большей глубиной развита Достоевским в его «Записках из подполья», но и мысли Михайловского на эту тему чрезвычайно поучительны.

«Пусть общество прогрессирует, — пишет он, — но поймите, что личность при этом регрессирует... Общество, самим процессом своего развития, стремится раздробить личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальные раздать другим, превратить личность из индивида в орган».

«Я объявляю, — продолжал он, — что буду бороться с грозящею поглотить меня высшей индивидуальностью (имеются в виду общественные организмы. — С. Л.). Мне нет дела до ее совершенства. Я сам хочу совершенствоваться».

В этом духе, доводя свой протест против растущей специализации до крайности, Михайловский заявляет, что он защищает «профанов», то есть «цельного человека». (См. «Записки профана»).

«Мы, профаны, — продолжает он, — считаем священным правом, которого у нас никто отнять не может, право

нравственного суда... Законосообразность человеческих действий есть великая истина, но она не должна посягать на это право».

Как видно отсюда, индивидуализм Михайловского в полном смысле этого слова может быть назван гуманным и этическим. Его одушевлял не идеал «сверхчеловека», а идея цельной личности, носящей в себе нравственный закон.

Другое дело, что эта идея, будучи додумана последовательно, привела бы Михайловского к признанию царства этических ценностей, с которыми должна сообразоваться личность, чтобы быть полноценной. Иначе говоря, при последовательном продумывании своего мировоззрения, Михайловский приблизился бы к идеям, близким тем, которые развивал Кант в своей «Критике практического разума». Но это означало бы преодоление позитивизма и утверждение идеалистического или даже религиозного мирозерцания, — вывод, к которому Михайловский органически не мог прийти, в силу укоренившихся в нем позитивистических предрассудков, столь характерных для того времени.

Можно ли Михайловского называть социалистом, каким он считал себя сам? Если иметь в виду марксистский социализм, то, конечно, нет, хотя он и признавал Маркса как ученого. Михайловский, вслед за Герценом и Лавровым, находился под сильным влиянием безгосударственного социализма Прудона, — откуда идет народнический «примат социальности над политикой». Именно Михайловский твердо отмежевался от всякого рода тоталитарного социализма, равнодушного к судьбам личности, — и в пользу социализма этического, гуманитарного.

Как говорит профессор Биллингтон:

«Михайловский был главным фактором в связывании народнического движения с моралистическим и субъективистическим социализмом Прудона и в отмежевании от доктринального социализма Маркса»<sup>45</sup>).

Ради этого отмежевания, он вел в девяностые годы борьбу против русского марксизма и являлся главной мишенью нападок Плеханова и Ленина на идеологию народничества.

Насколько критически, несмотря на все свое народопоклонство, Михайловский относился к слепому поклонению народу, видно из следующего его заявления:

«На моем столе стоит бюст Белинского, который мне очень дорог, а также полки с книгами, за чтением которых я провел много ночей. Если русская жизнь, с ее обычными замашками, ворвется в мою комнату, разобьет бюст Белинского и сожжет мои книги, то я не склонюсь перед мужицкой толпой. Я буду бороться. И даже если меня победят и унижат, я скажу про себя: «Прости им, ибо не ведают, что творят». Я буду по мере сил моих, протестовать...»

В этих признаниях можно видеть преодоление слепого народопоклонства, с которого началось народническое движение. Народничество у Михайловского носило просвещенный и критический характер.

Но следует заметить, что по мере своей зрелости народничество теряло свой пафос, что подготовило затем кризис народничества.

Суммируя взгляды Михайловского, можно сказать, что, хотя он мечтал о «гармонической, цельной личности» и стремился к «двуединой правде» (то есть к синтезу «бесстрашного взгляда на реальность» и «субъективного метода» моральной оценки общественных явлений), — этой высшей Правды он не достиг, да и не мог достигнуть, оставаясь в рамках своего «полупозитивистического» мировоззрения.

Тем не менее, он всю жизнь стремился к этому синтезу, — и этой жаждой целостной Истины продиктован его знаменитый панегирик «русской правде»:

«Всякий раз, как приходит мне в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое... Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению в правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни...»

В течение семидесятых, восьмидесятых и отчасти девяностых годов прошлого века народничество было ведущим течением в русской общественной мысли. В культе русского народа — сначала наивном, позднее более критическом (как у Михайловского), был найден синтез между славянофильством и западничеством. Ибо культ «мужика» был подсказан

именно славянофилами. Идеология же народников была скорее западной (прудоновский безгосударственный социализм). Народничество было движением славянофильским эмоционально и западным идеологически. Именно это сочетание сообщало ему силу и размах. Если расширить понятие народничества за пределы его исторической специфики, то и Достоевского, и Толстого можно будет назвать «религиозными народниками».

Фактически близко к народничеству, в более узком смысле слова, стояли такие писатели, как Златовратский, Глеб Успенский, Короленко. Поэтом народничества может быть назван Некрасов.

Народничество отложило свой глубокий отпечаток на всем облике русской интеллигенции конца прошлого и начала этого века.

Как бы то ни было, волей исторических судеб страсть интеллигенции к народу осталась неразделенной, и в революции, в подготовке которой народничество сыграло немалую роль, победа досталась силам, враждебным народничеству.



## Очерк десятый

### ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ СОЛОВЬЕВ

Явление Владимира Соловьева (1853-1900) событие как в истории русской философии, так и в истории всего русского самосознания. Мыслитель необычайной силы умозрения, основоположник самостоятельной традиции русской философской мысли, он никогда не хотел довольствоваться ролью создателя новой философской системы. Творческая душа Соловьева жаждала не только мистических созерцаний и отвлеченных умозрений, но прежде всего — деятельного воплощения в жизнь основ христианского миропонимания. Смысл жизненного дела Соловьева заключается в том духе религиозного мессианизма, которым проникнуты все его писания и деяния.

Если величие и трагедия русской литературы заключается в том, что она хотела быть больше, чем только литературой, если литературное творчество понималось как проповедь и учительство, то Соловьев был в этом отношении типично русским философом.

В самом Соловьеве есть нечто загадочное, двойственное. Глубокий мистик по натуре, он облакал свои интуиции в форму отвлеченных, строгих и стройных логических построений, этим самым не раскрывая, а скорее прикрывая себя. Укорененный в созерцании божественной полноты бытия, в «мирах иных», Соловьев в то же время переживал и касания темными силами, несколько раз ему являлся диавол. Сам будучи «не от мира сего», он в то же время был склонен слишком подчеркивать земную, историческую и социальную миссию христианства.

В самом образе Соловьева есть нечто нездешнее, потустороннее. И резким контрастом ко всему его пророческому

облику звучал его звонкий, залихватый смех, склонность к шуткам и юмору.

Владимир Соловьев был религиозным философом и богословом по преимуществу и по призванию. Недаром сущность философии он усматривал в Бого-познании (тео-ссуфии). Но, в отличие от многих мистиков, Соловьев высоко ценил научное познание и стремился к синтезу, в котором нашли бы свое место наука, искусство и философия. В предисловии к «Истории и будущности теократии» он так определяет свою основную задачу: «Оправдать веру отцов наших, возвести ее на новую ступень разумного сознания, показать, как эта вера, будучи освобождена от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиной, — вот общая задача моего труда».

Влияние немецкого идеализма (Гегеля и особенно Шеллинга) было решающим для мирозозерцания Соловьева. Тем не менее, это влияние не было ни в какой мере подражательным. Оно относилось скорее к форме, чем к самому существу его учения. По тому духу религиозного гуманизма, которым полны его произведения и который столь характерен и для русской литературы, Соловьев является глубоко русским философом.

Развитие учения Соловьева можно условно разделить на три периода. Первый — «теософский», когда он формулирует основные начала своего философского кредо. В течение этого же периода он развивает славянофильскую идею о преимущественно религиозном призвании России. Второй — «теократический» период, в котором он проповедует соединение церкви, при подчинении православия римскому престолу, и порывает со славянофилами. В этот же период Соловьев разрабатывает свой план «вселенской теократии», основанный на свободном подчинении государства — церкви.

Наконец, третий период, относящийся к последним годам жизни философа, отмечен печатью тяжелого кризиса и разочарования в теократии, как в утопии. Он теряет веру в планомерное воплощение Добра в истории, его душа преисполняется предчувствием пришествия Антихриста, предчувствием мировых катастроф. Памятником этого умонастроения философа служат знаменитые «Три разговора» с приложением «Повести об Антихристе».

Основой философии Соловьева является понятие Абсолютного, как абсолютного единства или «Всеединства». Он развивает эту идею в полемике с позитивистами, утверждающими, что реально существуют лишь явления, сущность же вещей от нас сокрыта. Но, возражает Соловьев, если признать лишь явления, без того, что является, то это убивает смысл понятия явления — тогда прав окажется Беркли, что «мир есть мое представление». Выражая эту же мысль в ином варианте, Соловьев говорит: «Смысл понятия относительного заключается в том, что оно относится к чему-то. Но к чему же может относиться относительное, как не к Абсолютному?».

Иначе говоря, наш разум тогда лишь получает твердую опору для своих построений, когда он исходит из сверхрациональной идеи Абсолютного.

Абсолютное, как начало всякого тварного бытия, само по себе есть более, чем бытие. Оно есть то, что обладает бытием — субъект бытия, «сущее». Оно есть и Все, и Ничто. «Ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и Все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь».

В Абсолютном следует различать: положительную потенцию бытия — Бога-Творца, и отрицательную потенцию бытия — возможность всего, первоматерию или Хаос. Бог сознательно допускает хаос, ибо хочет, чтобы хаос — Его Другое, принял Его подобие и воссоединился с ним. Бог-Творец допустил хаос отпасть от себя, что и явилось началом миротворения. Мировое бытие с его множественностью существ возникает из взаимодействия сверхсущего и первоматерии. Поэтому процесс эволюции природы Соловьев называет «богоматериальным процессом».

Так, метафизика Соловьева переходит непосредственно в богословие. Абсолютное для него не всепоглощающая субстанция, но живой Бог в трех лицах-ипостасях.

«Бог-Отец, — пишет он, — не может быть без Слова, его выражающего, и без Духа, его утверждающего. Бог-Сын есть вечная Идея, вечная Мысль Божия, и Бог-Дух Святой есть благодатная сила Божия, проявляющая Его волю и мысль».

Итак, божественная сила преобразует хаос в Космос. Говоря языком поэзии Соловьева:

Свет из тьмы. — Из темной глыбы  
Вознестися не могли бы  
Лики роз Твоих,  
Если б в сумрачное лоно  
Не впивался погруженный  
Темный корень их.

Поскольку же самому хаосу свойственно ответное стремление к единству, Соловьев развивает учение о «мировой душе» (традиция Плотина и Шеллинга). В своем идеальном аспекте «Душа мира» есть не что иное, как Церковь, — святая София, Премудрость Божия.

В своих богословских сочинениях Соловьев определяет Софию как «единую субстанцию божественной Троицы», или как «богоматерию». София есть Душа мира в ее единстве с Богом. Она есть замысел Бога о мире и человечестве. Она есть образ преображенного мира, образ обожженного человечества. Выражаясь мистически, Она есть Невеста Христова, Церковь.

Говоря о почитании св. Софии в Новгороде и ссылаясь на икону, где София изображена между Богородицею и Иоанном Крестителем, Соловьев восклицает: «Это великое, царственное и женственное существо, которое, не будучи ни Богом, ни Вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, но принимающее почитание и от завершителя Старого, и от родоначальницы Нового Завета — кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и Вселенной, вечно соединенное и во временном процессе вечно соединяющееся с Богом... София есть Богородица или Богочеловечество».

В поэзии Соловьева София является ему как Вечная Женственность:

Знайτε же, Вечная Женственность ныне  
В теле нетленном на землю идет.  
В храме немеркнушем новой богини  
Небо слилося с пучиною вод.

Однако, желая устранить поводы к недоумениям и обвинениям в обоготворении женского начала, Соловьев пишет: «Внесение женственного начала, пассивного и одинаково восприимчивого как к добру, так и ко злу, в недра Божества было бы или величайшей глупостью, или величайшим кощунством. Ничего общего ни с этой глупостью, ни с тем кощунством не имеет истинное почитание святой Софии как Премудрости Божией, как Богочеловечества».

### *Историософия*

Положительный смысл истории заключается, по убеждению Соловьева, в свободном вхождении человечества в церковь — и в свободном очерковлении человечества. Поэтому он называет исторический процесс «богочеловеческим».

Но этот положительный смысл истории был нарушен разделением церквей, в котором Соловьев видит первопричину последующих расколов. Церковь, которая носит вселенский характер, стала все более провинциализироваться, что повело к духовному оскудению отдельных церквей. Следствием этого явилось отделение культуры светской от культуры духовной. Сама культура становится безбожной, в то время как церковь стала чуждаться культуры.

В «Чтениях о богочеловечестве» — одном из лучших своих произведений, Соловьев так характеризует этот упадок религиозного сознания. «В нашей культуре нет больше религии как верховного начала. Осталась лишь религия как личный вкус, как «храмовое» или «домашнее» христианство». Религии отведен лишь скромный уголок души. Повсеместное распространение получает поэтому религиозный индифферентизм.

Однако человек не может жить без религии. И на наших глазах, в недрах западной цивилизации, рождается новая вера — не в Бога, а в человека, в человеческий гений. В лице социализма эта новая псевдорелигия нашла свое историческое воплощение. Социализм является, поэтому, как бы узурпацией религиозного сознания.

Старая традиционная вера выродилась в клерикализм, во Имя Бога отрицающий человека. Новая религия социализма во имя человека отрицает Бога. Но христианская религия

есть религия богочеловечества, не отрицающая человеческого начала, а просветляющего его светом божественной истины.

Гуманизм зародился и вырос на Западе, в то время как на Востоке все еще царит античеловеческое, деспотическое начало.

Соблазн Запада, говорит Соловьев, — «безбожный человек». Соблазн Востока — «бесчеловечное божество».

Старая форма религии, — продолжает он, — исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца, отрицая практически дары человека. Современная безбожная цивилизация исходит из веры в человека, но также не доводит этой веры до конца — не освящает человеческого творчества божественным вдохновением. Но последовательно проведенные до конца, вера в Бога и вера в человека приведут к истине Богочеловечества.

Запад создал культуру, но исказил истину Христову. Восток хранит в чистоте божественную истину, но не создал культуры. Поэтому только свободное сочетание лучших сил Запада и Востока может создать совершенную христианскую культуру. В этой новой христианской культуре государство должно свободно подчиниться церкви. Возникнет «свободная теократия», как предварение Царства Божия на земле.

### *Мысли о призвании России*

Примирение и синтез крайностей Востока и Запада могут быть произведены лишь третьей силой, свободной от этих крайностей. Этим посредником Соловьев считал Россию.

Интересно процитировать отрывок из речи Соловьева «Три силы», произнесенной им в начале русско-турецкой войны, в 1877 году. В ней философ развивает свой взгляд на религиозное призвание России с яркой радикальностью.

«Такой народ, — пишет он о «посреднике» между Западом и Востоком, — не нуждается ни в каких специальных делах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа, носителя третьей силы, требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной, низшей сфере деятельности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с

ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же к национальному характеру русского народа. Внешний образ раба, в котором находится наш народ в экономическом и других отношениях, не только не может служить возражением против его призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ призван провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок в отношении ее не имеют никакого значения. Великое историческое призвание России... есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова».

Первоначально Соловьев, следуя Киреевскому и Хомякову, ждал преобразования духовного облика России от восточного православия (в частности, в период выступления с этой речью). Однако вскоре сознание социального бессилия православия толкнуло его на путь сближения с католичеством, как с вероисповеданием, лучше организованным социально для христианизации общества. Призванием же России, по его новому кредо, формулированному в 80-ые годы, является объединение церквей, а через это — восстановление нарушенной социальной миссии исторического христианства. Условием этого объединения он считал, однако, признание православной церковью власти римского папы. Ибо, повторяем, он считал, что римско-католическая церковь имеет преимущество перед православной в социальном и иерархическом отношениях. В свою очередь католичество восприняло бы от православия мистическую струю и верность церковному преданию, которых недостает западной церкви. Россия и Рим восстановили бы «христианское государство на земле». «Историческое призвание России, — пишет он, — доставить Вселенской Церкви политическое могущество, которое ей необходимо, чтобы спасти и возродить Европу».

Ослепленный своей теократической утопией, Соловьев, со свойственным ему жаром, предпринимал деятельные шаги для ее воплощения. Он сблизился с рядом представителей католического мира, в том числе со знаменитым тогда епископом Штрассмайером. Его «план» попал даже на стол папы который дал о нем отзыв: «Прекрасная идея, к сожалению, вряд ли осуществима».

В то же время Соловьев в ряде публицистических статей дал новую схему «философии русской истории». По его мнению, история России обязана своим драматическим величием... «силе самоотречения русского народа». Так, раздираемые междоусобиями славянские племена не побоялись призвать чужую власть — варягов, благодаря чему совершилось объединение Руси в государство. Не найдя у себя истинной веры, они не побоялись принять византийское православие, и Россия стала твердыней православия, «третьим Римом». Наконец, Петр Великий не побоялся осознать невежество и отсталость своей страны, приобщив Московскую Русь западной цивилизации — и Россия стала мировой державой, вступив в «петербургский» период своего существования. От четвертого шага самоотречения — признания главенства Рима, он ожидал обновления и воскресения «духа России». Россия продолжила бы дело Константина и Карла Великого: осуществила бы христианскую вселенскую Империю.

Эти мысли Соловьева не могли не вызвать резкого отпора со стороны славянофилов, воспринявших католическую утопию Соловьева как «предательство православия и России». Между бывшими единомышленниками разгорелась борьба не на жизнь, а на смерть, которая нашла свое отражение в полемических статьях Соловьева, изданных под заглавием «Национальный вопрос в России».

В полемике Соловьев не ограничился оборонительной ролью, а перешел в наступление по всему фронту славянофильских позиций. В этой полемике было нечто парадоксальное. Соловьев вступает во временный союз с либералами — представителями антихристианской или равнодушной к христианству части русской интеллигенции, той самой интеллигенции, о которой он говорил, намекая на ее увлечение Дарвиным, что «вместо образа и подобия Божия, она с гордостью несет на себе образ и подобие обезьяны». Соловьев же принадлежит другая шутка по адресу этого крыла интеллигенции, представляющая пародию на силлогизм ее кредо: «Бога нет, человек произошел от обезьяны, поэтому давайте любить друг друга».

До сих пор славянофилам приходилось отражать удары либеральных западников — поклонников светской цивилизации Запада. Теперь против них выступает вышедший из их же недра молодой философ, сам стоящий на точке зрения без-

условно религиозной, мистик, принципиальный противник позитивизма, материализма и социализма — кумиров тогдашней западной науки.

Подводя итоги развитию или, как он выражается, «вырождению» славянофильства, Соловьев грозно обличает: «Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды (первые славянофилы), затем поклонение ему как стихийной силе (Катков) и, наконец, поклонение тем национальным односторонностям и аномалиям, которые отделяют народ от образованного человечества, — вот три фазы нашего национализма».

В пылу полемики Соловьев перестает даже различать эти фазы и свое осуждение относит ко всему славянофильству.

«Грех славянофильства не в том, что оно приписало России высшее призвание, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях этого призвания. Оно забывало, что величие — обязывает, провозгласило народ мессией, а стало действовать как Варрава. Оказалось, что глубочайшей основой славянофильства была не христианская идея, а зоологический патриотизм».

Это огульное осуждение славянофильства явно несправедливо, особенно по отношению к Хомякову и Киреевскому, но также и к Страхову. Соловьев как будто забывает, что его собственный мессианизм есть прямое продолжение идей Киреевского и Хомякова о христианской, всепримиряющей миссии России. Тот род национализма, для которого православие есть лишь атрибут самодержавия, возбуждал в нем справедливое негодование. Однако его собственная концепция национального вопроса страдает обратной крайностью — гипертрофией универсализма, чересчур тесным сближением национального и всечеловеческого.

В этом отношении есть большая доля правды в возражениях Соловьеву главы тогдашнего славянофильства Ивана Аксакова, который не без основания упрекал философа в «отрыве от духа народного и в духовной измене православия».

«Похвально для русского человека желать воссоединения церквей, — писал Аксаков, — но для правильного суждения об этом необходимо предварительно теснейшее воссоединение с духом собственного народа. Ведь господин Соловьев — не общечеловек».

В другом месте Аксаков упрекает Соловьева в том, что «ради отвлеченных выводов он готов жертвовать историческими реальностями».

«Лжет, нагло лжет тот, кто утверждает, что он может одним разом перескочить через голову своего народа во всемирное братство и служить непосредственно человечеству, не исполнив своего долга в отношении своих ближайших собратьев», — восклицал Аксаков.

Если исключить из этой тирады продиктованные раздражением слова о «наглой лжи», то нельзя не признать известной правды слов Аксакова. Уступая Соловьеву в философской и богословской культуре, Аксаков, думается, попал, тем не менее, в самое больное место своего противника: в своем вдохновенном порыве, Соловьев чересчур оторвался от земли и впал в утопизм, который он сам осудил впоследствии.

### *Соловьев и католичество*

История увлечения Соловьева католичеством закончилась печально. За время поездок в Европу он имел случай убедиться, что в католичестве есть свои теневые стороны, о существовании которых он ранее не подозревал. Он сам писал: «Я вернулся из-за границы в Россию более православным, чем когда из нее уезжал». Что печальнее всего — искреннее стремление Соловьева к объединению церквей некоторые католики пытались использовать, как удобный случай, для восстановления унии. Сам теократический идеал Соловьева казался ведущим представителям католицизма (включая папу) некатолическим по духу.

Католический мир не признал Соловьева за своего, а видел в нем лишь временного полезного союзника. Были даже попытки личного обращения Соловьева в католичество, на которые он ответил демонстративным причащением у православного священника в Загребе. Трагедия Соловьева заключалась в том, что он считал себя членом Вселенской церкви, разделенной лишь в плане историческом, а не мистическом. Этого не могли и не хотели видеть ни католики, ни православные. В своем письме В. Розанову он писал: «Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийского вероисповедания. Исповедуемая мной

религия Святого Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий».

В этом смысле и нужно понимать пресловутый «акт о присоединении Соловьева к католицизму», совершенный им в 1896 году в Петербурге. Свидетельство об этом акте было помещено лишь в 1926 году в журнале «Китеж», за подписью католического священника отца Николая Толстого, княгини Долгорукой и В. Невского. По свидетельству Д. Эрбиньи (автор книги «Newman russe»), Соловьев прочитал во время акта не традиционное тридентское исповедание, а свою собственную формулу, взятую из книги «Россия и Вселенская Церковь»: «Как член исторической и достопочтенной восточно-православной церкви, говорящий не голосом антикатолического Синода и не голосом чиновника, поставленного светской властью, а голосом своих великих отцов и учителей, я признаю высшим судьей в деле религии... апостола Петра, живущего во своих преемниках». Чисто полемический характер этой формулы несомненен. Соловьев не прочитал явного отречения от православной церкви. Этим актом он хотел подчеркнуть свое стояние по ту сторону православия и католицизма, в лоне Вселенской церкви.

Под конец жизни Соловьев понял, однако, неканоничность своего действия. Об этом свидетельствует ряд фактов. В том же 1896 году (год акта «отречения») Соловьев пошел на исповедь к православному священнику отцу Иванцову-Платонову, но последний после исповеди не допустил философа к причастию. Священник отец Беллев, исповедывавший Соловьева перед смертью, свидетельствует, что Соловьев признался ему, что несколько лет не причащался, так как поспорил на исповеди по богословскому вопросу и не был допущен к причастию.

«Священник был прав, — сказал Соловьев, — я поспорил с ним единственно по горячности. После этого мы переписывались по этому поводу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту. Теперь я вполне сознаю свое заблуждение и чистосердечно в нем каюсь».

Покаяние Соловьева могло относиться именно к духовной гордыне от сознания принадлежности к вселенской церкви, помимо всего человечества, в земном плане. Характерно также, что в час кончины Соловьев позвал к себе православного священника (о. Беляева), хотя свободно мог бы

позвать русского католического священника. Во всяком случае, умер он в православии.

Вообще в девяностые годы, отношение Соловьева к исторической церкви сильно изменилось и недавнее увлечение католичеством сильно охладело. Недаром он писал в этот период своему другу: «О французских своих книгах (имеется в виду прокатолическая «Россия и Вселенская церковь») не могу Вам ничего сообщить. Их судьба меня не интересует. Хотя в них нет ничего противного объективной истине, но то субъективное настроение, те чувства и чаяния, с какими я их писал, мною уже пережиты».

### *Переходный период*

Если раньше Соловьев не мыслил себе воплощения христианства вне исторической церкви, то в 90-х годах он подвергает суровому осуждению чуть ли не всю официальную церковь. В знаменательном докладе «Об упадке средневекового мирозерцания» он прямо говорит об измене исторического церковного христианства духу Христову. В особенности осуждает он манию ортодоксии, как «незаконное сочетание христианской идеи спасения с церковным догматизмом».

«Мнимое христианство, — пишет он далее, — выродилось в религию личного спасения, оно признало материальную природу злом, и в нее вселились злые духи».

Весь социальный прогресс последних веков, говорит Соловьев, обязан своим осуществлением почти исключительно неверующим. Историческая же церковь взяла сторону реакции и тормозила этот прогресс, как только могла. «В то время как христиане по имени изменили духу Христову, не христиане служили ему».

Как это ни парадоксально, но религиозный философ и богослов становится готовым стать на сторону безбожников против исторической церкви, — как православной, так и католической. Дело Христово, по мнению Соловьева, совершается через прогрессивных безбожников, в то время как христиане по имени, исповедуя на словах веру, на деле оказываются иудами. Нечего и говорить, что доклад Соловьева

произвел сенсацию, и полемика вокруг его имени разгорелась еще более ярким пламенем.

По существу, в тезисах Соловьева много горькой правды, но в них содержатся преувеличения и соблазн, которому подпал впоследствии Бердяев, утверждавший одно время, что атеисты-большевики более угодны Богу, чем лицемерные христиане или равнодушные к религии люди.

Во всяком случае, в этой новой концепции философа можно видеть начало крушения теократической утопии. Так подготовлялся переход Соловьева от богословского романтизма к трагическому миропониманию, получившему свое гениальное выражение в последнем, предсмертном произведении философа — «Три разговора».

### *«Три разговора», «Повесть об Антихристе»*

Повышенная интуиция божественной полноты творчества, одушевившая Соловьева на учение о святой Софии, как Душе мира, делала его недостаточно зорким к мировому злу. Между Творцом и тварью он усматривал иногда чересчур тесную близость. Элементы пантеизма, — не столько натуралистического, сколько исторического, — явственно слышатся во всей религиозной метафизике Соловьева, а также в его историософии, одушевляемой жаждой воплощения Царства Божия здесь, на земле. В связи с этим, он видел источник зла лишь в эгоизме, понимаемом как сопротивление разъединяющей силы Хаоса — силе божественной любви. Из-за этого он верил в планомерный прогресс Добра в человеческой истории (так «Оправдание Добра», в философском отношении одно из лучших произведений Соловьева, грешит недооценкой зла в мире и гипертрофированным морализмом. Хотя это произведение написано в 90-ые годы, когда в философе назревал кризис, — он, очевидно по инерции, мыслил еще философскими пантеистическими категориями, в которые сам переставал верить). В этом отношении Соловьев заплатил дань XIX веку с его некритической верой в эволюцию.

И в высшей степени символично, что на пороге XX века, века катастроф и действительного вступления сил зла на аван-

сцену мировой истории, им были написаны «Три разговора», — этот русский Апокалипсис.

Здесь мировая история предстает Соловьеву уже не как планомерный прогресс, а как драматическая тяжба сил добра и зла.

В предисловии к этому произведению он отграничивает-ся от понимания зла как «недостатка Добра, самого по себе исчезающего с ростом Добра». В противовес этому, он понимает теперь зло, как «положительную силу, посредством соблазнов владеющую нашим миром, так что для борьбы с ней необходимо иметь точку опоры в ином плане бытия».

Характерно, что острее соловьевской полемики направлено против толстовской идеи о «непротивлении злу силой», носителем которой выступает Князь. В процессе диалогов, по блеску и глубине напоминающих платоновские, Соловьев блестяще и исчерпывающе показывает внутреннюю несостоятельность всякого отвлеченного морализма, пытающегося выхолостить из христианства его мистическую первооснову.

Знаменательно, что Антихрист выступает у Соловьева в качестве социального реформатора и «благодетеля человечества», дающего человечеству всякие материальные блага и «низводящего огонь с небеси». Он требует взамен лишь... свободы совести. Лишь избранные видят, что руководящим мотивом вселенского Императора является не бескорыстная любовь к Богу и ближним, а сатанинская гордость и самообожествление. С предельной силой Соловьев выразил идею, что зло может успешно действовать в мире, если оно прикрывается маской добра. Интересно, что Императору удается то самое дело, на служение которому Соловьев отдал лучшие годы своей жизни: осуществление вселенской теократии. Через посредство соблазненных иерархов, Антихрист-Император совершает воссоединение церквей.

Лишь горсточка верных, собравшаяся вокруг папы Петра (католицизма), профессора Паули (протестанство) и святителя Иоанна (православие), не поддается соблазну Императора, а старец Иоанн пророчески обличает в нем Антихриста. Само подлинное объединение церквей совершается не в форме вселенской теократии, а в ночной тиши, среди скрывающихся от гнева Императора верных сынов истинной Церкви Христовой.

По своему же духу «Три разговора» — произведение глубоко православное, которое твердо помнит, что «Царствие мое не от мира сего».

Пророческим видением звучат слова Соловьева: «Русское православие, после того как политические события изменили официальное положение церкви, хотя потеряло многие миллионы своих номинальных членов, зато испытало радость воссоединения с лучшей частью староверов и даже многих сектантов. Эта новая Церковь, не возрастая числом, стала расти в силе Духа».

Как видно отсюда, под конец жизни Соловьев изжил тот моральный оптимизм, который мешал ему оценить всю трагическую силу зла в мире. Соловьев внутренне приблизился к Достоевскому, значение которого он недооценил при жизни писателя. «Речи о Достоевском», при всей их значительности, не вводят нас в самую глубину духовного мира писателя. В них Соловьев несколько морализировал Достоевского.

В противовес этому, несомненна внутренняя связь между «Легендой о Великом Инквизиторе» и «Повестью об Антихристе».

Вл. Соловьев был философом Божией милостью. В его лице русская философия принесла свой первый зрелый и полноценный плод.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1)</sup> «Духовные стихи» исполнены мистицизмом и духом христианского гуманизма. Часто в них подчеркивается момент жалости и утешения.

Например, в духовном стихе «Плач земли»»

Речет сам Господь сырой земле:  
«Потерпи же ты, матушка, сыра земля,  
Потерпи же ты несколько времячка, сыра земля!  
Не придут ли рабы грешные к самому Богу  
С чистым покаянием?  
Ежели придут, прибавлю им свету вольного, Царство Небесно;  
Ежели не придут ко мне, ко Богу,  
Убавлю им свету вольного».

<sup>2)</sup> Конечно, противопоставление закона — благодати традиционно в христианстве. Но характерно, что митрополит Илларион выбрал именно эту тему. В православии всегда особенно подчеркивался приоритет благодати перед законом.

<sup>3)</sup> См. об этом статью М. Шахматова «Платон в древней Руси» («Записки Русского Исторического общества в Праге», 1936 г.) Из этой статьи можно узнать много интересных подробностей, например, что князь Курбский знал Аристотеля. Но по существу речь идет лишь об упоминаниях Платона и отчасти Аристотеля.

<sup>4)</sup> См. Г. Флоровский. «Пути русского богословия», Париж, 1938.

<sup>5)</sup> См. Г. Федотов. «Новый град», Нью-Йорк, 1952.

<sup>6)</sup> А. Тоупбее. *Russia and the West*.

<sup>7)</sup> Первым русским патриархом был, как известно, Иов, при Борисе Годунове.

<sup>8)</sup> Идея Третьего Рима носила, однако, защитный, а не агрессивный характер. Важно также помнить, что тогда ждали скорого конца света и готовились к нему. «Светопреставление», по тогдашнему поверью, должно было наступить в 1492 году.

<sup>9)</sup> Вначале христиане крестились одним перстом, подчеркивая этим веру в единого Бога — в противовес языческому многобожию. После Никейского вселенского собора (325 г.), формулировавшего догмат об единстве двух природ во Христе, христиане стали креститься двумя перста-

ми. Когда Русь крестилась в православие, в Византии крестились еще двумя перстами, каковой обычай перешел и на Русь. Затем, в XI веке, в противовес очередной ереси, отрицавшей Троичность Божию, было положено креститься тремя перстами (символ троичности). Но, в силу отрыва Руси от Византии, этот обычай не был введен на Руси до Никона. Староверы, не зная ничего о дальнейшем развитии церковной культуры в Византии, упорно держались за двуперстие.

<sup>10)</sup> См. Вл. Соловьев. Полное собрание сочинений, т. 8. 1911.

<sup>11)</sup> Об этом есть ценные наблюдения в книге Г. Федотова «Новый Град».

<sup>12)</sup> Об этом подробно рассказано в труде Р. Плетнева «Инок Парфений».

<sup>13)</sup> Этот вопрос основательно исследован в труде проф. Д. Чижевского «Философия Сквороды», «Путь», № 19.

<sup>14)</sup> Следуя традиционной классификации, я делю большинство русских мыслителей первой половины XIX века на славянофилов и западников. Я вполне отдаю себе отчет, насколько условно это деление и особенно насколько сугубо условен термин «славянофильство», которое точнее было бы назвать «православным руссизмом». Ибо не все славянофилы были за объединение славян под эгидой России; позднейший же «славянофил» Леонтьев был скорее ненавистником славян. В свою очередь западник Герцен весьма резко критиковал Запад.

Кто-то удачно сравнил классификации философских и литературных течений с лесами, которые нужны при постройке дома, но которые затем нужно убрать. Индивидуальный подход имеет решающее значение, особенно по отношению к писателям и мыслителям крупного масштаба.

Но эта книга написана не столько для знатоков, сколько для широких читательских кругов и для учащихся. В интересах общей ориентации классификация неизбежна. По отношению же к русской мысли первой половины XIX века общественные критерии более применимы и уместны, чем критерии чисто философские. Для того же, чтобы увидеть историю русской мысли в ее общей перспективе, предварительное деление на западников и славянофилов представляется мне наиболее естественным и подходящим. В ходе же изложения я всегда старался применять, кроме того, индивидуальный подход и подчеркивать важные пункты, в которых традиционная классификация становится неприменимой.

<sup>15)</sup> Даже такой ярый западник, как П. Милюков, говорит, что название «славянофильства» не имеет ничего общего с существом этого учения и было принято по случайному признаку. См. его статью о славянофильстве в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона.

<sup>18)</sup> См. Н. Keyserling «Das Reisetagebuch eines Philosophen», Darmstadt, 1923.

<sup>19а)</sup> Как оговорено ниже, Чаадаев не может считаться типичным русским западником, уже потому, что, в противовес подавляющему числу западников, он был глубоко религиозным человеком и проповедывал религиозное мирозерцание.

Все же общая ориентация на Запад, вплоть до осуждения им бытия России в первый период его творчества, вынуждает в порядке классификации — отнести его к западникам.

<sup>17)</sup> См. «Литературное наследство», 1935, кн. 22-24.

<sup>18)</sup> «Былое и Думы».

<sup>19)</sup> Глеб Струве, «Русский европеец», Сан-Франциско, 1950.

<sup>20)</sup> На это сочетание особенное внимание обращает проф. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии», называющий такое мировоззрение «полупозитивизмом».

<sup>21)</sup> См. сборник «От марксизма к идеализму», 1903 г.

<sup>22)</sup> Этим термином любит пользоваться Н. Бердяев, и он, во всяком случае, подходит к Герцену.

<sup>23)</sup> Гегель отличал категории «сущности», «действительности» и «явления». Под «действительностью» он имел в виду, приближенно говоря, воплощение сущности в явлении. Просто существующее, по Гегелю, это — явление, взятое в отрыве от проявляющейся в нем сущности.

<sup>24)</sup> См. «Спор о Бакунине и Достоевском». Ленинград, 1926.

<sup>25)</sup> В своем критическом разборе сочинения Чернышевского Юркевич только намечает общие линии своей критики материализма. Сама критика материализма была более полно осуществлена им в специальном труде: «Против материализма».

О самом Юркевиче см. более подробно в приложении к очерку восьмому: «Философия духовных академий».

О полемике Юркевича с Чернышевским см. статью С. Левицкого «Об одной забытой полемике», «Грани» № 19.

<sup>26)</sup> Этот введенный Н. Страховым, термин был глубоко и остроумно проанализирован в книге Д. Чижевского «Гегель в России», 1939.

Этот термин представляет перевод с немецкого «Aufklärerei».

<sup>27)</sup> В романе В. Сирина (Набокова) «Дар» дано удачное изображение как моральной чистоты Чернышевского, так и его духовной неуклюжести и ограниченности.

<sup>28)</sup> Об этом очень глубокие замечания можно найти в книге Г. Федотова «Новый град».

<sup>29)</sup> Литература о Н. Страхове довольно бедна. Для читателя, не имеющего времени обращаться к первоисточникам, рекомендую свою статью: С. Левицкий «Н. Страхов. Очерк его философского пути», «Новый журнал» № 54.

<sup>30)</sup> Этот пункт подчеркнут в книге П. Сорокина «Social philosophies in an age of crisis».

<sup>31)</sup> Большую роль в популяризации Леонтьева сыграла лучшая до сих пор книга о нем: Н. Бердяев, «Константин Леонтьев». Париж, 1926.

<sup>32)</sup> Под этим общественным углом зрения идеи Достоевского хорошо проанализированы в книге Иванова-Разумника «История русской общественной мысли» и — на высшем уровне — в книге В. Зеньковского «История русской философии».

<sup>33)</sup> О своеобразии концепции трагедии у Достоевского и о катарсисе см. книгу В. Иванова «Достоевский» (вышла по-немецки, переведена на английский).

<sup>34)</sup> См. об этом Н. Бердяев «Миросозерцание Достоевского» и вообще частые ссылки на Достоевского в книгах Бердяева.

<sup>35)</sup> См. В. Розанов «Легенда о Великом Инквизиторе».

<sup>36)</sup> См. «Спор о Бакунине и Достоевском» (статьи Л. Гросмана и В. Полонского), Ленинград, 1926 г.

<sup>37)</sup> Эти слова Бердяева взяты эпитафией к известному роману А. Huxley «A brave new world».

<sup>38)</sup> См. К. Леонтьев. Анализ, стиль и веяния (о романах Л. Толстого), в 8 томе полного собрания сочинений.

<sup>39)</sup> См. книгу George Steiner, «Tolstoy or Dostoevski», NY, 1959 г.

<sup>40)</sup> См. статью С. Левицкого «Толстой и Шопенгауэр», «Новый журнал» № 59.

<sup>41)</sup> См. Г. Федотов «Новый Град», изд. им. Чехова, Н. - И., 1952.

<sup>42)</sup> Большое внимание гносеологии Лаврова и ее критике отводит проф. В. Зеньковский в своем капитальном труде «История русской философии», YMCA-Press, Париж 1948, т. I.

<sup>43)</sup> Как известно, эта книга вышла под псевдонимом «Миртов».

<sup>44)</sup> Идеи Михайловского особенно подробно изложены, с подчеркиванием его «этического индивидуализма», в книге Иванова-Разумника «История русской общественной мысли».

<sup>45)</sup> Billington, «N. Mikhailovski and Russian Populism».

## БИБЛИОГРАФИЯ

### *Основные материалы, использованные автором при составлении настоящих «Очерков»*

Прот. В. Зеньковский «История русской философии», 2 тома, Париж 1948 и 1950 г.

N. Lossky. History of Russian Philosophy. NY. 1951 г.

Прот. Г. Флоровский «Пути русского богословия», 1938 г.

Д. Чижевский, «Гегель в России», Париж, 1939 г.

V. Yakovenko. Dejiny ruske filosofie. Praha. 1939.

Иванов-Разумник «История русской общественной мысли», СПб, 1911 г.

### *Отчасти также:*

Г. Федотов, «Новый град», Изд-во имени Чехова, Нью-Йорк, 1952 г.

T. G. Masaryk. Rusko a Evropa. Praha, 1926.

Н. Бердяев, «Русская Идея», Париж, 1946 г.

### *Дополнительная библиография к очерку второму (XVIII век)*

В. Тукалевский, «Из истории философских направлений в русском обществе XVIII века», «Журнал министерства народного просвещения», 1911 г.

Д. Языков, «Вольтер в русской литературе», СПб, 1902 г.

Алексей Веселовский, «Западное влияние в новой русской литературе», 2-ое изд. М. 1896 г.

С. Четвериков «Старец Паисий Величковский», Париж, 1938 г.

Д. Чижевский, «Сковорода и немецкая мистика», «Труды Русского Народного Университета в Праге», 1929 г.

### *Первоисточники*

А. Радищев, Сочинения. М. 1907 г.

Г. Сковорода, Сочинения, Изд. Бонч-Бруевича, СПб, 1914 г.

*Дополнительная библиография к очерку третьему (Славянофилы)*

- А. Пыпин, «Общественное движение при Александре I», СПб, 1871.  
П. Сакулин, «Из истории русского идеализма». Кн. В. Ф. Одоевский. М. 1913 г.  
М. Гершензон, «Исторические записки», Берлин, 1923 г.  
Н. Бердяев, «А. С. Хомяков», М., 1912 г.  
Ф. Степун, «Жизнь и творчество», Берлин, 1932 г.  
Setschkareff. Schelling's Einfluss in der russischen Literatur. Leipzig. 1939.

*Первоисточники*

А. С. Хомяков. Сочинения, 8 томов, 1900 г., Москва.

Главные произведения Хомякова: «Церковь — одна», впервые издано в 1864 г. «Мысли православного христианина о западных вероисповеданиях», «Послание архиепископа Парижского».

И. Киреевский, Сочинения, 2 тома, под ред. М. Гершензона, М., 1913 г.

Главные произведения Киреевского: «Девятнадцатый век», 1831 г., «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению в России», 1845 г., «О возможности и необходимости новых начал в философии», 1856 г.

Ю. Самарин, Сочинения, 6 томов. 1877-1896 гг. Философские сочинения находятся в шестом томе.

*Дополнительная библиография к четвертому и пятому очеркам  
(Западники)*

- М. Гершензон, «Чаадаев. Жизнь и мышление». СПб., 1908 г.  
А. Пыпин, «Белинский. Жизнь и переписка». Под ред. Е. А. Ляцкого. СПб., 1908 г.  
Иванов-Разумник, «Герцен». 1920 г.  
Шпет, Философское мировоззрение Герцена. М., 1920 г.  
С. Булгаков, Душевная драма Герцена (сборник «От марксизма к идеализму», СПб., 1903 г.).  
Корнилов, «Молодые годы М. Бакунина». М., 1916 г.  
Ю. Айхенвальд, «Спор о Белинском», СПб., 1914 г.

Материалы для биографии М. Бажукина. Под ред. В. Полонского, 1923 г. (в этом издании впервые напечатана «Исповедь»).

М. Стеклов, «Н. Г. Чернышевский», 2 тома. М., 1928 г.

Чешский-Ветринский, «Н. Г. Чернышевский», Петроград, 1922 г.

Струве, «Русский европеец», Сан-Франциско, 1950 г.

«Литературное наследство», кн. 22-24, М. 1935 г.

### *Первоисточники*

Собрание сочинений П. Я. Чаадаева, под ред. М. Гершензона, М., 1913 г. «Литературное наследство», 1935, кн. 22-25.

В. Белинский, Сочинения, 3 тома, под ред. Иванова-Разумника.

А. Пыпин, В. Белинский. «Жизнь и переписка», под ред. Е. Ляцкого, СПб., 1908 г.

А. Герцен. Полное собрание сочинений, под ред. Лемке, 20 томов. 1920 г.

«Избранные философские произведения», М., 1946 г..

Главные философские или философски-значимые произведения Герцена: «О дилетантизме в науке», 1842 г., «Письма об изучении природы», 1845 г., «Письмо сыну» (о свободе воли), «Былое и думы», «С того берега».

М. Бакунин, Собрание сочинений, 4 тома, М., 1934-35 гг..

Главные философски-значимые произведения: «Federalisme, Socialisme et Antitheologisme». «Dieu et l'etat».

### *Дополнительная библиография к очерку шестому (Почвенники)*

Л. Гросман, «Три современника (Тютчев, Григорьев, Достоевский)».

Н. Страхов. Биография, письма и заметки из записной книжки Достоевского, Москва, 1883 г.

В. Розанов, «Литературные изгнанники», том первый, СПб., 1913 г.

Н. Бердяев, «Константин Леонтьев», Париж, 1962 г.

Р. Sorokin, Social philosophies in an age of crisis. Boston, 1950.

Ал. Григорьев, «Мои литературные и нравственные скитальчества», изд. 1915 г. Имеются незаконченные издания сочинений Григорьева 1915 и 1918 гг.

Н. Страхов. Полного собрания сочинений не имеется. Его главные

философские произведения: «Мир как целое», 1872 г., «Борьба с Западом в русской литературе», 3 тома, 1883 г., «О вечных истинах», 1887 г., «Из истории литературного нигилизма», 1892 г.

К. Леонтьев, «Полное собрание сочинений», 9 томов, 1913-19 гг. (10-ый том не вышел).

Н. Данилевский, «Россия и Европа», М., 1871 г.

#### *Библиография к очерку седьмому (о Достоевском)*

Из неисчислимой литературы о Достоевском даю список лучших, по моему мнению, книг:

В. Розанов, «Легенда о Великом Инквизиторе», СПб, 1894 г.

Д. Мережковский, «Толстой и Достоевский», СПб, 1902-1903 гг.

Лев Шестов, «Достоевский и Нитцше», СПб, 1909 г.

Н. Бердяев, «Миросозерцание Достоевского», Берлин, 1925 г.

W. Iwanov, Dostoevski. 1932.

Romano Guardini, Der Mensch und der Glaube. 1934.

Н. Лосский, «Достоевский и его христианское миропонимание», Нью-Йорк, изд. имени Чехова, 1953 г.

Н. Бахтин, «Проблемы творчества Достоевского», М., 1929 г.

#### *Дополнительная библиография к очерку «Идеология народничества»*

Сборник. П. Лавров, Петроград, 1923 г.

Б. Кистяковский, «Категория возможности» (сборник «Проблемы идеализма», СПб, 1902 г.)

Н. Бердяев, «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии Н. К. Михайловского», СПб, 1898 г.

Богучарский, «Активное народничество», 1912 г.

Billington, «N. Mikhailovsky and Russian Populism». NY., 1958.

П. Лавров, Полное собрание сочинений, 1918-20 гг.

#### *Главные произведения*

Миртов, «Исторические письма», «Опыт истории мысли».

Н. Михайловский, Сочинения, 3 тома, 1906 г.

### *Главные серии статей Михайловского*

«Что такое прогресс», «Теория Дарвина и общественная наука», «Записки профана», «Борьба за индивидуальность».

### *Дополнительная библиография к очерку десятому (о Вл. Соловьеве)*

Е. Трубешкой, «Мировоззрение Вл. Соловьева», 2 тома, 1913 г.

Г. Мочульский, «Владимир Соловьев», ИМКА-ПРЕСС, Париж. 1936 г.

Сборник о Вл. Соловьеве, «Путь», 1911 г.

D. Stremoukhoff. Vl. Soloviev et son oeuvre messianique, Paris, 1935.  
Herbigny. Vladimir Soloviev, a Russian Newman. London. 1918.

### *Первоисточники*

В. Соловьев, Полное собрание сочинений, 10 томов, изд-во «Просвещение», М., 1911 г.

Главные философские произведения Соловьева: «Кризис западной философии» (против позитивистов), 1874 г., «Философские основы цельного знания», 1877 г., «Критика отвлеченных начал», 1877-80 гг., «Лекции о Богочеловечестве», 1877-81 гг., «Духовные основы жизни», 1882-84 гг., «Великий спор и христианская политика», 1883 г., «История и будущее теократии», 1885-87 гг., «Россия и Вселенская церковь», 1889 г. (по-французски), «Оправдание Добра», 1895 г., «Три разговора», 1899-1900 гг.

Приводимая библиография не претендует на полноту. Автор указывал книги, им использованные, или рекомендуемую литературу о данных мыслителях.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора . . . . .	3
Очерк первый	
Киевская и Московская Русь . . . . .	5
Первый церковно-идеологический конфликт . . . . .	11
Раскол . . . . .	16
Очерк второй	
Восемнадцатый век . . . . .	23
А. Н. Радищев . . . . .	29
Религиозная мысль . . . . .	33
Г. С. Сковорода . . . . .	35
На пороге XIX века . . . . .	37
Приложение I. «Любомудры». Предварение славяно- фильства . . . . .	40
Очерк третий	
Ранние славянофилы . . . . .	43
А. С. Хомяков . . . . .	49
И. В. Киреевский . . . . .	55
Младшие славянофилы . . . . .	64
Очерк четвертый	
Западники-гуманисты . . . . .	67
П. А. Чаадаев . . . . .	69
В. Г. Белинский . . . . .	76
А. И. Герцен . . . . .	81
Приложение II. Спор между Самариным и Кавелиным . . . . .	87
Очерк пятый	
Западники-отрицатели	
М. А. Бакунин . . . . .	89

<i>Шестидесятники. Русское «просвещение»</i>	
Н. Г. Чернышевский . . . . .	96
Д. И. Писарев . . . . .	104
Очерк шестой	
<i>Позднейшее славянофильство</i>	
Почвенники . . . . .	107
А. А. Григорьев . . . . .	109
Н. Н. Страхов . . . . .	112
Н. Я. Данилевский . . . . .	116
К. Н. Леонтьев . . . . .	119
Очерк седьмой	
Ф. М. Достоевский . . . . .	128
Очерк восьмой	
Философия жизни и смерти у Л. Толстого . . . . .	147
Приложение III. Н. Ф. Федоров . . . . .	161
Приложение IV. Философия духовных академий . . . . .	165
Очерк девятый	
Идеология народничества . . . . .	175
П. Л. Лавров . . . . .	178
Н. К. Михайловский . . . . .	182
Очерк десятый	
Владимир Соловьев . . . . .	189
Историософия . . . . .	193
Мысли о призвании России . . . . .	194
Соловьев и католичество . . . . .	198
Переходный период . . . . .	200
«Три разговора», «Повесть об Антихристе» . . . . .	201
Примечания . . . . .	205
Библиография . . . . .	209

