



Н. О. ЛОССКИЙ

**О природе сатанинской
(По Достоевскому)**

Художественное видение жизни направлено у Достоевского преимущественно на те моменты бытия, в которых скрещиваются в сгущенном виде самые насущные религиозные, этические и социальные интересы, особенно на те, где мировое зло обнажается до самых своих корней и проедает душу человека насквозь. Поэтому его образы дают богатый материал для исследования проблемы зла. Статья моя посвящена лишь небольшой части этой проблемы, — именно, содержит в себе лишь этически-религиозное рассмотрение вопроса о существе, дошедшем до предела зла, о природе сатанинской. Спешу оговориться при этом, что читатель, отвергающий существование сатаны, может разуметь под сатанинскою природою просто характер всякого существа, дошедшего до крайней ступени зла.

Взгляды, изложенные мною, не представляют собою *учения* Достоевского. В отвлеченной форме он нигде не высказывал их от себя; поэтому я не решаюсь утверждать, что Достоевский признал бы их выражением своих мыслей. Связаны они с Достоевским тем, что для развития их отправным пунктом служит в статье жизнь в тех ее проявлениях, которые раскрыты Достоевским, особенно в «Братьях Карамазовых».

Обсуждение вопроса о крайней ступени злой воли возможно лишь с точки зрения целой системы этики и даже всестороннего учения о всех ценностях. Здесь, в краткой статье, такая система не может быть развита и обоснована; поэтому приходится опереться на готовую и широко известную систему этических и религиозных учений. Исходным пунктом для меня послужит христианское миропонимание, тем более что и Достоевский стоял на его основе.

Христианин убежден, что абсолютная ценность есть Бог и Царство Божие, т. е. первозданный мир, поскольку он продолжает дело Божие, пребывая в совершенном единении со своим Творцом; а в том царстве

мира, которое состоит из существ, временно заблудших или даже бесповоротно отпавших от Бога, положительную ценность обладает все то, что ведет вновь к Царству Божию.

Существо, дошедшее до предела зла, ненавидит Бога и Царство Божие, а также все, что ведет к Нему. Оно борется против Бога и всех, кто вступает на путь Божий. Это положение принимают, пожалуй, все христиане, но вслед за ним, для проникновения в тайники природы Сатаны, нужно решить еще вопрос, есть ли для него борьба против Бога *первичная* цель, цель сама по себе, или же она только *средство* для достижения еще более дорогой ему цели. В первом случае перед нами было бы существо, *бескорыстно* сеющее зло вокруг себя, наслаждающееся гибелью и страданиями всего живого просто потому, что чужое страдание есть страдание. Во втором случае это — существо, *корыстно* злое, т.е. причиняющее зло ради приобретения себе какого-либо блага. Само собою разумеется, бескорыстно злой более ужасен, чем корыстно злой. Если существо, враждебное Богу ради какой-либо своей (мнимой) выгоды, есть Сатана, то тот, кто ненавидит Бога просто и непосредственно, без всякого отношения к своему я, есть Сверхсатана. Для более ясного понимания различия между этими двумя видами существ остается еще только определить, какое именно благо, несовместимое с бытием Бога и любовью к Нему, может Сатана предпочесть Богу? Ответ вытекает из самого вопроса: быть самому Богом, быть выше Бога — вот притязание гордыни сатанинской; отсюда вытекает как следствие, как *производное* явление, ненависть к Богу и творению Его.

Краткого размышления достаточно, чтобы убедиться, что существо, названное нами Сверхсатаной, невозможно. Непосредственная ненависть к Богу и сотворенному Им бытию как таковому была бы также непосредственной ненавистью и к своему собственному бытию; но непосредственное отрицание самого себя — невозможно; ненависть к себе возникает всегда лишь как производное явление, например, как следствие недовольства тем, что я труслив, или неостроумен, или некрасив, вообще не обладаю каким-либо воображаемым или действительным достоинством.

Невозможность непосредственной ненависти к Богу и ко всякому бытию как таковому есть одно из следствий неосуществимости вообще абсолютного зла, тогда как абсолютное добро, именно Бог и Царство Божие, существует. Абсолютное зло, т.е. уничтожение бытия просто ради уничтожения его, будучи высшею целью Сверхсатаны, не вносило бы никакого раздвоения в его поведение: такое существо, прибегая ко лжи и лицемерию, надевая на себя личину добродетели или даже используя в целях обмана смесь подлинного добра со злом, было бы

вполне *последовательным*, раз только эти средства ведут к его верховной цели — уничтожению бытия. Известно, как современные этические системы, выросшие на основе «Критики практического разума» Канта, дорожат последовательностью поведения (Липпс, Коген, Мюнстерберг¹ и др.), считая ее существенным признаком нравственности. Сверхсатана, будучи последовательным, был бы удовлетворен своею деятельностью, поскольку движение его верховной цели зависит от него; единственным источником страданий этого существа было бы сознание того, что оно способно достигать только умаления бытия, но никогда не будет в силах довести до полной гибели других и самого себя, так чтобы водворялось совершенное Ничто.

Если бы такое существо было возможно, то в мире встречались бы случаи истязания, производимого *просто ради истязания*, не из мести, не из ненависти, не вследствие собственной измученности, вызвавшей слепое озлобление против всех, не для упоения своею силою, не для победного торжества над чужим бытием и даже не от скуки, а просто потому, что чужое страдание давало бы удовлетворение истязателю *само по себе*, без всякого отношения к нуждам его «я», т. е. *совершенно бескорыстно*. Удовлетворение от чужого мучения здесь не было бы корыстью, так как, согласно предположению, *верховная цель* заключалась бы в причинении другому существу страданий, а удовлетворение истязателя было бы только выражением того, что цель его достигнута; точно так же, например, бескорыстное жертвование собою ради блага отечества, правда, дает удовлетворение герою, но *не ради этого чувства* своей удовлетворенности совершает он свой подвиг, и потому эта приятная внутренняя *отметка* того, что верховная цель (спасение отечества) достигнута, не придает поступку никакого оттенка корысти. Вследствие органической сращенности всякого индивидуума с мировым целым*, такое бескорыстное, самозабвенное принятие к сердцу блага других индивидуальностей, а также высшего, чем моя индивидуальность, бытия вполне возможно, но невозможно, чтобы существовала такая же самозабвенная, бескорыстная работа, направленная на осуществление чужих страданий. Правда, Достоевский дает много, слишком даже много картин беспричинного, по-видимому, мучительства; общий осадок от его мира остается такой, как будто он допускал сверхсатанинскую злобу; однако в столь утонченном вопросе нельзя полагаться на общее впечатление, необходимо подвергнуть анализу хоть некоторые, наиболее яркие из его образов. Особенно сконцентрированы они в главе «Бунт» Ивана Карамазова. Здесь турки, бросающие вверх грудных младенцев и подхватывающие их на штыки

* См., например, мировоззрение, выраженное в моей книге «Мир как органическое целое».

на глазах матерей, турки, ласкающие младенца, чтобы его рассмешить, и в тот же момент, когда он радостно хохочет и тянется ручонками к пистолету, спускающие курок; здесь и русский мужик, описанный Некрасовым, мужик, секущий слабосильную лошаденку по плачущим, но «кротким глазам»; здесь генерал, затравивший в глазах матери дворового мальчика за то, что он, играя камнем, нечаянно зашиб ногу любимой генеральской гончей. Однако это не те люди, в душу которых, вплоть до самых сокровенных тайников, вводит нас Достоевский; глубочайшие мотивы их поступков остаются нам неизвестными: быть может, национальная вражда между турками и славянами, заморенность мужика, безумное самомнение генерала, удалившее его на безмерное расстояние от «подлого раба» (так что травля ребенка есть для него не более как интересное зрелище) — источники этих гнусностей.

Более знакомы нам основные причины самого возмутительного явления — истязания детей своими родителями. Иван Карамазов рассказывает, как «интеллигентный, образованный господин и его дама секут собственную дочку, младенца семи лет, розгами»... «Папенька рад, что прутья с сучками, “садче будет”, говорит он, и вот начинает “сажать” родную дочь. Я знаю наверно, есть такие секущие, которые разгорячаются с каждым ударом до сладострастия, до буквального сладострастия, с каждым последующим ударом все больше и больше, все прогрессивнее. Секут минуту, секут, наконец, пять минут, секут десять минут, дальше, больше, чаще, садче. Ребенок кричит, ребенок, наконец, не может кричать, задыхается: “Папа, папа, папочка, папочка!”»*.

Далее он говорит о пятилетней девочке, которую родители «били, секли, пинали ногами, не зная сами за что, обратили все тело ее в синяки; наконец, дошли до высшей утонченности; в холод, в мороз запирали ее на всю ночь в отхожее место, и за то, что она не просилась ночью (как будто пятилетний ребенок, спящий своим ангельским крепким сном, еще может в эти лета научиться проситься), — за это обмазывали ей все лицо ее же калом и заставляли ее есть этот кал, и это мать, мать заставляла!» (XIII, с. 256). Первый из этих рассказов, по-видимому, есть намек на «дело Кронеберга» и защиту его в суде Спасовичем, о чем подробно рассказано в «Дневнике писателя» за 1876 г.** На суде оказалось, что отец, приезжая вечером домой со службы, наказывал свою девочку за проступки, совершенные ею днем, за ложь, за развившийся, по его мнению, у ребенка «затаенный порок», а в день особенно тяжелого истязания — за то, что ребенок рылся в сундуке мачехи, сломал ее вязальный крючок, взял («украл», как говорили

* Собр. соч. Достоевского, изд. 6, 1904 г., т. XIII, стр. 255.

** Февраль, гл. II, стр. 57–84, т. XI (изд. 6, 1905 г.).

родители) из ее сундука чернослив. Без сомнения, здесь нет истязания ради истязания. Первоисточники этой жестокости в борьбе родителей с недостатками детей очень сложны и разнообразны, здесь есть и задетая семейная гордость, честь и честолюбие, и возмущение падением идеала детской невинности, и ненависть человека к собственным порокам, как в зеркале отраженным в детях, и властолюбие самодура, не допускающего в особенности, чтобы близкие и подчиненные ему люди преступали его запреты, и т.п. мотивы. Наказание или борьба уже в процессе своего осуществления может превратиться в истязание. «Тут именно незащищенность-то этих созданий, — говорит Достоевский, — и соблазняет мучителей, ангельская доверчивость дитяти, которому некуда деться и не к кому идти, — вот это-то и распалает гадкую кровь истязателя. Во всяком человеке, конечно, таится зверь, — зверь гневливости, зверь сладострастной распалемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и проч.» (XIII, с. 256).

Думается, что этот ужас возникает так: наказание, как и всякое нападение, пробуждает сильные эмоции, чрезвычайно понижающие сознательность человека: в таком состоянии легко могут проснуться самые архаические, атавистические инстинкты, и тогда ребенок, хватаящийся ручкою за палец своего мучителя, ища спасения у него же и от него же, кажется мучителю злобно сопротивляющимся и еще более распалает его ярость; тут каждый дальнейший шаг ведет еще ниже в глубину дочеловеческой жизни с ее страшною напряженностью борьбы и звериными проявлениями упоения победою, окончательного преодоления и т.п. чувствами и поступками*.

Гораздо более сложны и утонченны проявления зла в душе причудливого создания фантазии Достоевского, у Лизы Хохлаковой (в главе «Бесенок» в «Братьях Карамазовых» — XIV, с. 265–270). Она преподносит любимому ею Алеше целый букет душевных извращенностей самого гадкого свойства. «Вы в мужья не годитесь, — говорит она, — я за вас выйду, и вдруг дам вам записку, чтобы снести тому, которого люблю после вас, вы возьмете и непременно отнесете да еще ответ принесете». Она заявляет ему, что не стыдится его и не уважает, потом продолжает:

«Я всё хочу зажечь дом. Я воображаю, как это я подойду и зажгу потихоньку, непременно чтобы потихоньку. Они-то тушат, а он-то горит. А я знаю, да молчу. Ах, глупости! И как скучно!

* См. об эмоции как рудиментарном поступке, как о рудименте животных, дочеловеческих инстинктов мою книгу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», гл. «Эмоции».

Она с отвращением махнула ручкой.

— Богато живете, — тихо проговорил Алеша»...

«Пусть я богата, а все бедные, я буду конфеты есть и сливки пить, а тем никому не дам»...

«Вы злое принимаете за доброе, — говорит Алеша, — это минутный кризис, в этом ваша прежняя болезнь, может быть, виновата.

— А вы таки меня презираете! Я просто не хочу делать доброе, я хочу делать злое, а никакой тут болезни нет.

— Зачем делать злое?

— А чтобы нигде ничего не осталось. Ах, как бы хорошо, кабы ничего не осталось! Знаете, Алеша, я иногда думаю наделать ужасно много зла и всего скверного, и долго буду тихонько делать, и вдруг все узнают. Все меня обступят и будут показывать на меня пальцами, а я буду на всех смотреть. Это очень приятно»...

«А может быть, вы думаете, что я вам всё это нарочно, чтобы вас дразнить?

— Нет, не думаю... хотя, может быть, и есть немного этой потребности.

— Немного есть, никогда перед вами не солгу, — проговорила она, со сверкнувшими каким-то огоньком глазами».

Самую отвратительную мерзость она преподносит ему под конец:

«...я читала про какой-то, где-то суд, и что жид четырехлетнему мальчику сначала все пальчики обрезал на обоих ручках, а потом распял на стене, прибил гвоздями и распял, и потом на суде сказал, что мальчик умер скоро, через четыре часа. Эка скоро! Говорит: стонал, всё стонал, а тот стоял и на него любовался. Это хорошо!

— Хорошо?

— Хорошо. Я иногда думаю, что это я сама распяла. Он висит и стонет, а я сяду против него и буду ананасный компот есть. Я очень люблю ананасный компот. Вы любите?»

Трудно понять, как у человека язык поворачивается сказать такое; кажется, что перед нами существо, неисцелимо извращенное, дошедшее до предела падения, а между тем стоит всмотреться внимательнее, и тотчас же обнаружится, что здесь нет сверхсатанинской злобы и что в числе сложных источников этого извращения есть требование чистого добра, чистой любви без малейшей примеси личных мотивов и презрение к себе за неспособность к такому добру. Кончает она беседу просьбою:

«Алеша, спасите меня!»

«Я убью себя, потому что мне всё гадко! Я не хочу жить, потому что мне всё гадко! Мне всё гадко, всё гадко! Алеша, зачем вы меня совсем, совсем не любите! — закончила она в исступлении.

- Нет, люблю! — горячо ответил Алеша.
- А будете обо мне плакать, будете?
- Буду.
- Не за то, что я вашею женою не захотела быть, а просто обо мне плакать, просто?
- Буду.
- Спасибо! Мне только ваших слез надо. А все остальные пусть казнят меня и раздавят ногой, все, все, не исключая *никого!* Потому, что я не люблю никого. Слышите, ни-ко-го! Напротив, ненавижу! Ступайте, Алеша, вам пора к брату! — оторвалась она от него вдруг.
- Как же вы останетесь? — почти в испуге проговорил Алеша.
- Ступайте к брату, острог запрут, ступайте, вот ваша шляпа! Поцелуйте Митю, ступайте, ступайте!
- И она с силой почти выпихнула Алешу в двери».

Чистой любви она требует от Алеши, без сомнения, также и от себя. Ананасный компот впервые появился на сцену так:

«Знаете, я про жидка этого как прочла, то всю ночь так и тряслась в слезах. Воображаю, как ребеночек кричит и плачет (ведь четырехлетние мальчики понимают), а у меня все эта мысль про компот не отстает» (XIV, с. 269).

Только что человеческая душа прониклась чистою симпатиею к страдающему ребенку, и вдруг причудливая игра ассоциаций подсовывает из области подсознательного нелепый компот. Как не возмутиться духом против этой гнусности, тем более что такое странное сочетание представлений вовсе не есть чисто теоретический и притом произвольный процесс смены образов: под ассоциациями, самыми хаотическими, даже возникающими в состоянии душевной болезни, кроются как первоисточник их подсознательные устремления воли. Трудно сказать, какой мотив таился в душе Лизы. Быть может, яркая, ужасающая картина распятия мальчика не только потрясла ее душу состраданием к ребенку, но и бессознательно пробудила страх за себя, как это часто бывает, когда человек видит или даже только представляет себе что-либо особенное ужасное; однако тотчас является и сознание того, что мне-то бояться нечего, я в полной безопасности и довольстве, в такой же мере, как бывает тогда, когда «ем любимый ананасный компот». Эта примесь к страху за другого еще и страха за себя, да к тому же с таким нелепым самоуспокоением, подрывает веру в добро, вселяет в душу презрение к себе и ко всему миру: «все гадко», «ах, как бы хорошо, кабы ничего не осталось!» Такой быстрый переход от усмотрения зла в себе к отрицанию добра и в других, конечно, возникает уже на почве гораздо более глубокой порчи души, чем страх, — именно, на основе гордости, не допускающей возможности

того, чтобы, если я оказался плохим, другие были хороши. Сердцеведец Зосима знает этот путь, прямо ведущий к вратам ада, и предостерегает от недоверия к себе и другим:

«Брезгливости убегайте тоже и к другим, и к себе: то, что вам кажется внутри себя скверным, уже одним тем, что вы это заметили в себе, очищается. <...> Не пугайтесь никогда собственного вашего малодушия в достижении любви, даже дурных при этом поступков ваших не пугайтесь очень» (XIII, с. 63).

Какую систематическую форму может принять это неверие в добро, мы знаем из разреза души Ивана Карамазова. Как и Лиза, не найдя чистого добра в себе, он стал не в меру зорким к злу в других и усомнился в существовании добра вообще; «он сам, может, верит ананасному компоту, — говорит Алеша. — Он тоже очень теперь болен, Lise».

«— Да, верит! — засверкала глазами Лиза.

— Он никого не презирает, — продолжал Алеша. — Он только никому не верит. Коль не верит, то, конечно, и презирает» (XIV, с. 269).

Что отрицание добра не есть первичная основа воли Лизы, видно уже из того, как она казнит себя за «бесенка» в душе своей: «...только что удалился Алеша, тотчас же отвернула щеколду, приотворила капельку дверь, вложила в щель свой палец и, захлопнув дверь, изо всей силы придавила его. Секунд через десять, высвободив руку, она тихо, медленно прошла на свое кресло, села, вся выпрямившись, и стала пристально смотреть на свой почерневший пальчик и на выдавившуюся из-под ногтя кровь. Губы ее дрожали, и она быстро, быстро шептала про себя: — Подлая, подлая, подлая, подлая!» (270).

Утонченные формы истязания путем причинения не физических, а нравственных страданий, например отношение Екатерины Ивановны к Дмитрию Федоровичу Карамазову, отношение Грушеньки к людям, Настасьи Филипповны, Фомы Опискина и др. героев Достоевского, явным образом также возникают как вторичное явление обыкновенно на почве какой-либо психической травмы (душевного поранения), развивающей жажду мести всем людям, всему обществу, недоверие ко всякому человеку.

Конечно, всякое поранение предполагает душу несовершенную, испорченную какими-либо видами самолюбия или себялюбия, которые весьма разнообразны. Так, бывают, например, себялюбцы, вовсе не интересующиеся другими людьми, не гордые и не завистливые, а только сосредоточенные на *своей* деятельности, любящие *свою* активность, проявление *своей* энергии, — бывают среди них и такие, которые направляют эту энергию на высокие, сверхлические цели, однако так, что сверхлическое служит для них лишь *средством* удовлетворить свою самость, наполнить свою душевную жизнь разно-

образным интересным содержанием или насладиться своею ловкостью, искусством, талантом и т.п. (эгоцентрические характеры, см. о них в главе «Характер» в моей книге «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»); наоборот, другие себялюбцы сосредоточены на отношении их самости к другим «я»; у них нет равнодушия к чужой жизни, они проявляют чрезвычайно повышенный, однако отрицательный интерес к другим «я», выражающийся в зависти или гордости, не терпящей чужого превосходства. Таким образом, всякая форма самолюбия и себялюбия ведет к *отчуждению* от других людей, которое может дойти до таких пределов, что себялюбец, ничуть не будучи злобным или мстительным, способен причинять людям тяжкие страдания просто лишь от скуки (Клеопатра, втыкающая булавки в грудь невольниц) или из любопытства (Ставрогин, которому одинаково доступна красота «и зверского сладострастия и подвига», что возможно только при крайнем эгоцентризме).

Принимая во внимание множество и разнообразие путей возникновения зла на основе нарушения гармонии между человеком и миром, вследствие большей, чем должно, любви к своему «я», приходится признать, что даже и Достоевский не дает образов, устанавливающих бесспорно существование ненависти к чужому благу как *первичного* устремления воли, не дает права допускать такую природу, которую мы назвали сверхсатанинской.

Н. К. Михайловский в своей статье о Достоевском «Жестокий талант» утверждает, что «есть люди, мучающие других людей не из корысти, не ради мести, не потому чтобы те люди им как-нибудь поперек дороги стояли, а для удовлетворения своей мучительской склонности»*.

По его мнению, многие герои Достоевского такие истязатели. Например, «человек из подполья» мучит своими разговорами проститутку, доводя ее до неутешных рыданий, и в изображении этого утонченного истязания «Достоевский отверг все внешние посторонние мотивы: герой мучит, потому что ему хочется, нравится мучить. Ни причины, ни цели тут нет, да вовсе их, по мысли автора, и не надо, ибо есть жестокость, безусловная жестокость *an und fur sich*² и она-то интересна» (там же, с. 11). Сам Достоевский, по его мнению, такой же истязатель, отличающийся только от обыкновенных мучителей своим великим художественным талантом, который он использует для истязания читателя. Доказывает он свой тезис путем рассмотрения ранних произведений Достоевского, изобилующих художественными недостатками: «Двойник», «Чужая жена и муж под кроватью», «Вечный муж». Характерно, что и совершеннейшие произведения

* Собр. соч., т. V, изд. 4, стр. 58 сл.

Достоевского Михайловский считает содержащими в себе множество орудий бесцельной пытки, но не доказывает своей мысли анализом их по недостатку времени и места. «Позднейшие произведения, — говорит он, — начиная с “Преступления и наказания”, и особенно самые последние — “Бесы”, “Братья Карамазовы” — переполнены ненужною жестокостью через край» (с. 49).

Следуя трафарету нашей передовой печати всё и вся объяснять условиями социальной жизни, Михайловский усматривает причину развития «жестокости таланта» у Достоевского в том, что у него не было определенного общественного идеала, и особенно в том, что русская действительность до эпохи великих реформ, а также вскоре после нее препятствовала выработке таких идеалов и активной общественной жизни. Из рассуждений Михайловского, однако, явствует, что он не поставил проблему мучительства как *первичного* мотива воли достаточно отчетливо и не доказал существования такого явления. Он говорит о мучительстве «без утилитарной подкладки», без материальной «выгоды» для мучителя. Но выгоду в более утонченном смысле, например для утоления самолюбия, он вряд ли стал бы отрицать; по крайней мере, о Фоме Опискине («Село Степанчиково и его обитатели»), на подробном обследовании которого он основывает свою статью, он говорит: «Словами “ненужная жестокость” исчерпывается вся нравственная физиономия Фомы и, если прибавить безмерное самолюбие при полном ничтожестве, так вот и весь Фома Опискин» (с. 25). Но самолюбие, к которому нужно прибавить еще унижения, испытанные им как приживальщиком от генерала, прежнего владельца села Степанчиково, а также обиды от неудач на литературном поприще — вот первичные страсти и чувства, из которых родилась его мстительность, выражающаяся в издевательствах над людьми.

Итак, ненависть всегда есть *производное* явление, обусловленное погонею за каким-нибудь личным благом; однако благо это может быть не физическим, а утонченным душевным. Даже отпадение Сатаны есть не первичное проявление его воли, а производное. По мнению отца Церкви св. Григория Богослова³, «первейший из небесных светов» утратил свет и славу «по гордости своей» и «захотев быть богом весь стал тьмою»*. Отсюда следует, что сатана знает о совершенстве Бога. И понятно: абсолютная ценность всяким, кто усмотрел ее (даже настолько, что позавидовал ей), не может быть не признана ценностью, но может быть отвергнута волею или, вернее, может стать предметом извращенного отношения к ней воли: Сатана, вместо того чтобы по-

* См. об этом и о мнениях других отцов Церкви — Макарий⁴, «Православно-догматическое богословие», изд. 5, стр. 404–411.

любить Бога больше себя, любит только *идею божественности* и хочет присвоить себе это достоинство или, буде это невозможно, унижить Бога, чтобы удовлетворить своей первичной страсти — гордости. Он примирился бы с Господом, если бы Господь исполнил его требование, когда он, указывая на все царства вселенной, сказал: «Всё это дам тебе, если, падши, поклонись мне» (Мф 4: 9).

Такой дух, видящий больше, чем мы, не может иной раз не поддаться очарованию неотразимого превосходства Бога и существ, сливающихся в согласной любви к нему, но до конца, до преклонения перед Господом, оно не дойдет. «Я был при том, — говорит чёрт Ивана Федоровича, — когда умершее на кресте Слово восходило в небо, неся на персях своих душу распятого одесную разбойника, я слышал радостные взвизги херувимов, поющих и вопиющих: «Осанна!», и громовый вопль восторга серафимов, от которого потряслось небо и всё мироздание. И вот, клянусь же всем, что есть свято, я хотел примкнуть к хору и крикнуть со всеми: «Осанна!» Уже слетало, уже рвалось из груди... я ведь, ты знаешь, очень чувствителен и художественно восприимчив. Но здравый смысл — о, самое несчастное свойство моей природы — удержал меня и тут в должных границах, и я пропустил мгновение!» (XIV, с. 337). Благими намерениями ад вымощен, да, именно благими: ведь дьявол, отвергая Бога и Царство Божие, уж, конечно, не говорит себе и тем более другим: «Я поступаю так из гордости, зависти и самолюбия»; без сомнения, он оправдывает свое поведение какими-либо соразмерными своей дерзости, весьма высокими мотивами, напр. уверениями, что он любит людей больше, чем Бог, и хотел бы дать им больше счастья, чем предоставил им Творец. «Мефистофель, — говорит карамазовский черт, — явившись к Фаусту, засвидетельствовал о себе, что он хочет зла, а делает лишь добро. Ну, это как ему угодно, я же совершенно напротив. Я, может быть, единственный человек во всей природе, который любит истину и искренне желает добра» (XIV, с. 336).

Облик такого существа и все поведение его оказывается в высшей степени сложным, двойственным, сотканным, по-видимому, из противоречий, как и рисует его Достоевский. Оно выступает с намерением не губить, а созидать, однако непременно *свое* царство, по *своему* плану, помимо Бога и вопреки Богу. Сравнительно простейший путь для этого состоит в том, чтобы обольстить человека благами низшего порядка, направить все помыслы его на устройство с помощью науки «муравейника» (любимое сравнение Достоевского), в котором все были бы обеспечены хлебом земным. В торопливом беге к этой цели человек, отвергший Бога, считает себя вправе начать с истребления всех, кто кажется неподходящим по складу своей души для муравьиной жизни, и, таким образом, вместо любви на деле вы-

ступает на первый план ненависть. «Они прямо объявляют, — говорит Достоевский в “Дневнике писателя”, — что для себя ничего не хотят, а работают лишь для человечества, хотят добиться нового строя вещей для счастья человечества. Но тут их ждет буржуа на довольно твердой почве и им прямо ставит на вид, они хотят заставить его стать братом пролетарию и поделить с ним имение — палкою и кровью. Несмотря на то, что это довольно похоже на правду, коноводы отвечают им, что они вовсе не считают их, буржуазию, способными стать братьями народу, а потому-то и идут на них просто силой, из братства их исключают вовсе: “Братство-де образуется потом, из пролетариев, а вы — вы сто миллионов обреченных к истреблению голов, и только. С вами покончено, для счастья человечества”» (XII, с. 63).

Чиновник Лебедев в «Идиоте» говорит: «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 нравственного основания поступку, могут прехладнокровно исключить из наслаждения подвозимым значительную часть человечества, что уже и было...» (VII, с. 368).

Однако несостоятельность этого научно-атеистического способа устроения жизни человечества обнаружится слишком скоро и чересчур явно: «начав возводить свою Вавилонскую башню» без Бога и без всякой религии, человек кончит «антропофагией» (XIII, с. 274), «ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою!» (XIII, с. 269). Поэтому Отец лжи создаст для человека соблазн, гораздо более утонченный: лже-бога и ложную религию, основанную на потворстве земным вожделениям человека, но так, чтобы совесть человека была усыплена мнимым согласием с заветами Бога. Основы этого величайшего соблазна раскрывает поэма Ивана Карамазова «Великий Инквизитор» (XIII, с. 261–276). Герой ее сам заявляет Христу: «Мы не с Тобою, а с ним» (с. 273), со «страшным и умным духом», который уже в трех вопросах, предложенных Христу в пустыне, обнаружил «вековечный и абсолютный ум свой» (с. 267). Следуя этому уму, Великий инквизитор признал, что религия Христа несоразмерна с силами человека. «Вместо того чтоб овладеть свободой людей, Ты увеличил им ее еще больше!» «Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот, вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда — Ты взял всё, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял всё, что

было не по силам людям, а потому поступил как бы и не любя их вовсе <...>». «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою <...>» (с. 270). «Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагородного людского племени с земным? И если за Тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые» (с. 269).

Итак, перед нами великий *гуманист*, восставший против Бога во имя любви к человеку и решивший «исправить подвиг» Христа (с. 276). Он не требует от человека величия духа, подъятия на себя креста Господня, свободного подвига. Зато и обещает он человеку не бесконечное блаженство обладания абсолютным добром, а «тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы» (с. 274). «О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас, как дети, за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же мы им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать, как благодетелей, понесших на себе их грехи пред Богом». «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградою небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они» (с. 275). Чтобы успокоить их совесть, «мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во имя Твое» (с. 269), «основывая религию на *чуде, тайне и авторитете*» (с. 273). «Правы мы были, уча и делая так, скажи? 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?» (с. 273).

Достоевский не раз в своих произведениях развивает эту идею водворения счастья на земле путем поощрения человеческих слабостей или даже путем принижения человеческой природы. Розанов в своей книге «Великий Инквизитор» особенно остановился на этой мысли. Чрезвычайно грубое выражение ее дано в «Бесах» Шигалевым и под-

хвачено Петром Верховенским, который говорит Ставрогину: «У него хорошо в тетради <...> у него шпионство. У него каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, а 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» (VIII, с. 370).

Мысль, что дух зла выступает не прямо как разрушитель и человеконенавистник, а, наоборот, как гуманист, задающийся целью создать царство всеобщего счастья, конечно, непременно на земле без Преображения ее, обстоятельно развита Вл. Соловьевым в его «Краткой повести об антихристе». Соловьев полагает, что в последний раз попытка создать земное царство счастья возникнет не на основе материализма, а с помощью «*религиозного самозванства*, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу его»*.

Антихрист в изображении Соловьева оказывается «великим спиритуалистом, аскетом и филантропом» (с. 561). Став вселенским императором, он стремится облагодетельствовать человечество государственным строем, обеспечивающим всякому гражданину «хлеб и зрелища» (*panem et circenses*), но источник всей его деятельности не любовь к человеку, а безмерное самолюбие, побуждающее его в конце концов объявить себя «единственным истинным воплощением верховного божества вселенной» (с. 580).

Гуманность, хотя бы и мнимая, созидательная работа, хотя бы и ложно направленная, — разве все это не противоречит общепринятому убеждению, что диавол есть дух *небытия*, как это признает и Великий инквизитор (с. 267)? Противоречия здесь, конечно, нет: полнота бытия возможна только в Царстве Божиим; всякое отпадение от Бога и попытки созидания царства, противящегося Богу, ведут к умалению бытия, к уничтожению одних существ другими и в конечном итоге к тому страшному распаду, жуткое переживание которого дано у Флоренского в его книге «Столп и утверждение истины». «Вопрос о *смерти второй* — болезненный искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть и — не мог. Я знал,

* Вл. Соловьев, «Три разговора», собр. соч., т. VIII, стр. 527.

что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины возвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой...» В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется; из мистического небытия попал в обычное житейское бытие. Тут почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся весь мокрый от холодного пота» (с. 205).

Великий инквизитор называет дьявала не только духом небытия, но и духом самоуничтожения (с. 267). Однако первичное устремление воли к самоуничтожению невозможно; следовательно, это — явление производное, и надо выяснить, как оно возникает. Гордый замысел дьявола создать свое царство, лучшее, чем мир Божий, мотивируется, как сказано, перед другими и даже перед самим собою не низменной завистью, а мнимой любовью к добру. Призрачный блеск добра — такова основная ложь дьявольской природы. Но этого мало, всякая попытка созидания, если она, хотя бы временно, ведет не к чистому разрушению, а действительно к устройению какого-то царства, возможна не иначе как путем использования бытия, уже сотворенного Богом, и принципов жизни, заповеданных Им, вроде солидарности, гармонии, верности долгу, взятых, однако, не в абсолютной широте, а в *такой относительности*, которая искажает их основную цель и ведет в результате не к полноте бытия Царства Божия, а к умалению и стеснению бытия; так, народ, ослепленный гордынею, может проявить в войне чудеса храбрости, стройной организованности, верности долгу, но вся эта кипучая жизнь, чем она интенсивнее, чем более она использовала силы добра ради конечного зла, влечет в тем более страшную бездну разрушения. Таков путь дьявола: весь насквозь он пропитан лживостью; на словах и в средствах — добро, а в конечной цели — зло или же в конечной цели — мнимое добро, а в средствах — зло. Сам Иисус Христос говорит: «Он лжец и отец лжи» (Ин 8: 44).

Такое существо по мере развития своей деятельности и опознания ее должно прийти к *лицемерию и сознательной лжи*. Но сознательная ложь есть признание своей слабости и превосходства противника; отсюда неизбежны величайшие страдания для гордого существа, природе которого соответствует открытое нападение, обнаруживающее воочию перед всеми его превосходство. Страдания от своей собственной деятельности должны породить в нем в конце концов ненависть также и ко всем своим предприятиям, и даже к самому себе. Если

и такой конец не приведет его к раскаянию, то ненависть к Богу и миру Его должна возрасти до последних пределов вместе с сознанием тщеты всех попыток преодолеть Господа. Вся жизнь такого существа превращается в толчение воды в ступе, и потому страдания его ужасны своею пустотою, отсутствием в них Жизни. «Люди принимают всю эту комедию за нечто серьезное, — говорит чёрт Ивана Федоровича, — даже при всем своем бесспорном уме. В этом их и трагедия. Ну и страдают, конечно, но... всё же зато живут, живут реально, не фантастически; ибо страдания-то и есть жизнь. Без страдания какое было бы в ней удовольствие — всё обратилось бы в один бесконечный молебен: оно свято, но скучновато. Ну а я? Я страдаю, и всё же не живу. Я икс в неопределенном уравнений. Я какой-то призрак жизни, который потерял все концы и начала, и даже сам позабыл наконец, как и называть себя» (XIV, с. 331).

Страдание, утратившее смысл, есть уныние (*acedia*), один из смертных грехов. Оно прямой путь к небытию. Существо, впавшее в уныние, обыкновенно стремится покончить с собой путем повешения и готово было бы ежедневно совершать над собою этот отвратительный акт, если бы могло надеяться прийти таким путем к полному небытию, но и в момент самой гибели своей оно, пока пребывает в унынии, не раскаялось бы и не перестало бы ненавидеть того, кому хотело причинить зло. Так, Смердяков повесился, не оставив записки о том, что убийство совершено им, хотя и был уверен, что Иван Федорович не сообщит в суде рассказанную ему историю преступления (XIV, с. 321).

Итак, духи тьмы становятся духами «самоуничтожения и небытия» (XIII, с. 267); не имея средств уничтожить себя до конца, они «требуют» от Бога «себе уничтожения» (XIV, с. 331). Старец Зосима говорит о них: «Но ненасытимы во веки веков и прощение отвергают, Бога, зовущего их, проклинаяют. Бога живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было Бога жизни, чтобы уничтожил себя Бог и всё создание свое. И будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти и небытия. Но не получают смерти...» (XIII, с. 343).

Вечность этого пребывания во зле среди адских мучений от своей собственной воли и чувств кажется нормальному человеку непонятною. По-видимому, так естественно, дойдя до позорных последствий зла, например лжи, прозреть, устыдиться своего падения и раскаяться. И действительно, благодаря свободе воли перед каждым существом открыта возможность преодоления себя. Но, с другой стороны, именно благодаря свободе эта возможность не необходимо становится действительностью, и нельзя отрицать того, что могут найтись существа, которые вечно пребудут в состоянии отпадения от Бога. Своими силами мы не способны узнать, существует ли этот факт, но Откровение, дан-

ное нам, по-видимому, содержит в себе указание на то, что он имеет место. Духами зла именно и следует, пожалуй, называть некоторое существо из числа отпавших навеки. Чтобы понять такое упорство, незачем спускаться в ад, достаточно заглянуть поглубже в свое сердце и присмотреться хотя бы к мелким повседневным проявлениям гордости и самолюбия, окружающим нас со всех сторон. Малейший намек на приказание, распоряжение, требование, запрещение, особенно если оно исходит от лица, считаемого нами стоящим ниже нас, болезненно задевает нас. Социальные перевороты, устранившие сначала родовую аристократию, а теперь имеющие целью уничтожить деление на хозяев и рабочих, обусловлены не только экономическими отношениями и не только справедливым стремлением оградить достоинство человека, но и притязаниями гордыни и самолюбия не терпящих чужого превосходства и чужой власти даже и там и в тех отношениях, в которых неравенство морально и технически правомерно.

Даже признание своей вины — с каким трудом оно дается человеку! Достоевский рисует тяжелую картину этого процесса в исповеди «таинственного посетителя» перед Зосимою (XIII, с. 319–331). Для многих людей исповедь, требуемая Православною и Католическою церковью, есть непреодолимое препятствие, мешающее им вернуться к Церкви. Много ли есть людей, способных, согласно православному обычаю, идя на исповедь, подойти к своим близким, попросить у них прощения за грехи против них и сделать это просто, естественно, без вымученных чувств и сдавленного голоса! Даже мелкие оплошности против требований вежливости ликвидируются зачастую не так, как должно. В России вместо прежнего «извините» или «прошу извинения» недавно появилась новая формула: «извиняюсь». В ней нет скромного обращения к чужой воле: она констатирует факт, осуществляющийся в моей индивидуальности, вроде выражений «моюсь, причесываюсь». Поразительно, как охотно была подхвачена эта форма извинения всеми и даже интеллигенциею.

Если мелкие столкновения гордой и самолюбивой воли со средою столь чувствительны, то что же говорить о крупных. У Достоевского находим целую галерею исковерканных душ, и все они изуродованы какою-нибудь тяжкою обидою, социальной (социальным неравенством, имущественною зависимостью, связанною с унижениями, и т. п.) или индивидуальною (особенно поруганием любви). Тяжкие обиды возводят одних людей на высоты святости, а других, особенно гордых и самолюбивых, загоняют в подполье или в застенки, где они с наслаждением отдаются самоистязанию или истязанию других или же превращаются в шутов. Таковы у Достоевского Настасья Филипповна, Грушенька, Катерина Ивановна, Подросток, Ипполит, Федор Павлович Карамазов

(бывший приживальщик в молодости), Фома Опискин, штабс-капитан Снегирев, Смердяков и множество других лиц.

Уязвленное сердце самолюбивого человека непрестанно, днем и ночью, терзается болью и готово каждую минуту по ничтожному поводу к нелепой вспышке озлобления. Подросток, незаконный сын Версилова, носящий фамилию Долгорукий, впадает в бешеную ярость, когда новый знакомый предполагает, что он *князь Долгорукий*.

«— Позвольте, однако, узнать вашу фамилию: вы всё смотрели на меня? — ступил вдруг ко мне учитель с подлейшей улыбкой.

— Долгорукий.

— Князь Долгорукий?

— Нет, просто Долгорукий, сын бывшего крепостного Макара Долгорукого и незаконный сын моего бывшего барина, господина Версилова. Не беспокойтесь, господа: я вовсе не для того, чтобы вы сейчас же бросились ко мне за это на шею и чтобы мы все завыли, как телята, от умиления!

Громкий и самый бесцеремонный залп хохота раздался разом, так что заснувший за дверью ребенок проснулся и запищал. Я трепетал от ярости» (IX, с. 56).

В России, где никакие частицы von или de не отличают дворянскую фамилию от недворянской, — как многие лица, выросшие в интеллигентной среде, сравнительно поздно узнают, что они не дворяне, и как часто это открытие уязвляет их до глубины души, ставит в смешное положение при попытках скрыть свою принадлежность к другому сословию или порождает ненависть к дворянству и приводит к отрицанию сословных различий не столько на основании сверхличных соображений о социальной пользе и справедливости, сколько под влиянием ущемленного самолюбия.

В «Братьях Карамазовых» даже великий постник и молчальник отец Ферапонт, юродивый, малограмотный, неинтеллигентный монах без священнического чина, таит в своей самоуверенной душе те же чувства, что и Подросток. «Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, чёрту связаны» (XIII, с. 178). У игумена и других монахов он видит чертей: «...у которого на персях сидит, под рясу прячется, токмо рожки выглядывают; у которого из кармана высматривает, глаза быстрые, меня-то боится; у которого во чреве поселился, в самом нечистом брюхе его, а у некого так на шее висит, уцепился, так и носит, а его не видит.

— Вы... видите? — осведомился монашек.

— Говорю — вижу, насквозь вижу» (с. 178).

Ему является Дух Святой и Христос:

«— ...правда ли, про вас великая слава идет, даже до отдаленных земель, будто со Святым Духом непрерывное общение имеете?

— Слетает. Бывает.

— Как же слетает? В каком же виде?

— Птицею.

— Святый Дух в виде голубине?

— То Святый Дух, а то Святодух. Святодух иное, тот может и другую птицею снизойти: ино ласточкой, ино щеглом, а ино и синицею.

— Как же вы узнаете его от синицы-то?

— Говорит.

— Как же говорит, каким языком?

— Человечьим.

— А что же он вам говорит?

— Вот сегодня возвестил, что дурак посетит и спрашивать будет не-гожее. Много, инок, знать хочеши.

— Ужасны словеса ваши, блаженнейший и святейший отче, — качал головою монашек. В пугливых глазах его завиделась, впрочем, и недоверчивость.

— А видишь ли древо сие? — спросил, помолчав, отец Ферапонт.

— Вижу, блаженнейший отче.

— По-твоему, вяз, а по-моему, иная картина.

— Какая же? — помолчал в тщетном ожидании монашек.

— Бывает в нощи. Видишь сии два сука? В нощи же и се Христос рuce ко мне простирает и руками теми ищет меня, явно вижу и трепещу. Страшно, о страшно!

— Что же страшного, коли сам бы Христос?

— А захватит и вознесет.

— Живого-то?

— А в духе и славе Илии, не слышал, что ли? обымет и унесет...» (XIII, с. 179).

Ученых монахов этот изувер не любит и особенно ненавидит иеромонаха старца Зосиму, окруженного почитателями и людьми, ищущими у него совета и утешения. У гроба старца, после ряда непристойных выходок, он выдает свои сокровенные чувства. «Над ним завтра “Помощника и покровителя” станут петь — канон преславный, а надо мною, когда подохну, всего-то лишь “Кая житейская сладость” — стихирчик малый, — проговорил он слезно и сожалительно. — Возгордились и вознеслись, пусто место сие! — завопил он вдруг как безумный, и, махнув рукой, быстро повернулся и быстро сошел по ступенькам с крылечка вниз» (XIV, с. 11).

Всякое возвышенное чувство или положение внушает к себе почитание и любовь, пока они далеки от нас и являются нам почти лишь в воображении, но не воплощены вот здесь, в этом живом человеке,

стоящем рядом. «Унизительное страдание, унижающее меня, голод например, еще допустит во мне мой благодетель, но чуть повыше страдание, за идею например, нет, он это в редких разве случаях допустит, потому что он, например, посмотрит на меня и вдруг увидит, что у меня вовсе не то лицо, какое, по его фантазии, должно бы быть у человека, страдающего за такую-то, например, идею» (XIII, с. 251). «Любит человек падение праведного и позор его» (XIII, с. 331), — не раз утверждает Достоевский. Грушенька просит Ракитина привести к ней Алешу: «Приведи ты его <...> я с него ряску стащу» (XIII, с. 87). Ракитин, улучив удобную минуту, ведет Алешу к Грушеньке с величайшим наслаждением; «не для радости Грушенькиной он влек к ней Алешу; был он человек серьезный и без выгодной для себя цели ничего не предпринимал. Цель же у него теперь была двойная, во-первых, мстительная, то есть увидеть “позор праведного” и вероятное “падение” Алеши “из святых во грешники”, чем он уже заранее упивался, а во-вторых, была у него тут в виду и некоторая материальная, весьма для него выгодная цель» (Грушенька обещала ему за это 25 рублей).

Своеобразная группа проявлений гордости и самолюбия возникает в случае столкновения этих чувств с покоряющей силой любви: ненависть в любви (*la haine dans l'amour*), так ярко и поэтично изображенная Гамсуном⁵ в его романах «Пан» и «Виктория». У Достоевского эти чувства обнаруживаются как преходящий элемент в любви многих его героев, например у Версилова, у Лизы Хохлаковой (см. выше).

Даже и добру в себе самом властный, гордый, самолюбивый человек покоряет только после борьбы и преодоления себя. Особенно упорным становится сопротивление, когда человеку кажется, что чужая воля, воля общества, государства, Бога, обращается к нему с *требованием* добра, осуществления его как *должного*. «Я никому ничего не должен, — заявляет Подросток, — я плачу обществу деньги в виде фискальных поборов за то, чтоб меня не обокрали, не прибили и не убили, а больше никто ничего с меня требовать не смеет. Я, может быть, лично и других идей, и захочу служить человечеству, и буду, и, может быть, в десять раз больше буду, чем все проповедники, но только я хочу, чтобы с меня этого никто *не смел требовать*... Моя полная свобода, если я даже и пальца не подыму» (IX, с. 53).

Но и *безличная* сила добра не без сопротивления овладевает сердцем гордого человека. Иван Карамазов, мучимый совестью после преступления Смердякова, приписывает в беседе с Алешей своему чёрту следующую оценку своего поведения: «Ты идешь совершить подвиг добродетели, а в добродетель-то и не веришь — вот что тебя злит

и мучит, вот отчего ты такой мстительный» (XIV, с. 343). Алеша так понимает его душевное состояние: «Муки гордого решения, глубокая совесть!». Бог, которому он не верил, и правда Его одолевали сердце, все еще не хотевшее подчиниться. «“Да, — неслось в голове Алеши, уже лежавшей на подушке, — да, коль Смердяков умер, то покаянию Ивана никто уже не поверит; но он пойдет и покажет! — Алеша тихо улыбнулся: — Бог победит! — подумал он. — Или восстанет в свете правды, или... погибнет в ненависти, мстя себе и всем за то, что послужил тому, во что не верит”, — горько прибавил Алеша и опять помолился за Ивана» (XIV, с. 345).

Глубокое и всепроникающее влияние гордости и самолюбия на все стороны душевной жизни дает право считать их стоящими во главе всех пороков. Понятно поэтому восхваление смирения в христианской этике; но, конечно, не следует смешивать подлинное смирение с тем извращением его, о котором говорится: «уничижение паче гордости». Есть у Достоевского слабые, исковерканные души, пребывающие в состоянии крайнего самоунижения денно и нощно. «Николай Ильич Снегирев-с, русской пехоты бывший штабс-капитан-с, хоть и посрамленный своими пороками, но все же штабс-капитан. Скорее надо бы сказать: штабс-капитан Словоерсов, а не Снегирев, ибо лишь со второй половины жизни стал говорить словоерсами. Словоерс приобретается в унижении». — «Это так точно, — усмехнулся Алеша, — только невольно приобретается или нарочно?» (XIII, с. 211). Через минуту, после такого пресмыкания, Снегирев, узнав, что сын его Илюша укусил палец Алеши, кричит: «Сейчас высеку-с! Сей минутой высеку-с, — совсем уже вскочил со стула штабс-капитан. — Да я ведь вовсе не жалуюсь, я только рассказал... Я вовсе не хочу, чтобы вы его высекли. Да он, кажется, теперь и болен. — А вы думали, я высеку-с? Что я Илюшечку возьму да сейчас и высеку перед вами для вашего полного удовлетворения? Скоро вам это надо-с? — проговорил штабс-капитан, вдруг повернувшись к Алеше с таким жестом, как будто хотел на него броситься. — Жалею, сударь, о вашем пальчике, но не хотите ли я, прежде чем Илюшечку сечь, свои четыре пальца, сейчас же на ваших глазах, для вашего справедливого удовлетворения, вот этим самым ножом оттяпаю. Четырех-то пальцев, я думаю, вам будет довольно-с для утоления жажды мщенья-с, пятого не потребуете?.. — Он вдруг остановился и как бы задохся. Каждая черточка на его лице ходила и дергалась, глядел же с чрезвычайным вызовом. Он был как бы в исступлении» (XIII, с. 211).

У мощных натур, таких как Грушенька, это унижение проскальзывает на секунду, но тотчас же наверстывается какой-нибудь гранди-

озно-мстительной выходкой, ведущей к адским последствиям. Когда Катерина Ивановна с взвинченной восторженностью расхваливает Грушеньку и даже целует ее ручку, Грушенька в ответ берет ее руку со словами:

«Вот я, милая барышня, вашу ручку возьму и так же, как вы мне, поцелую. Вы мне три раза поцеловали, а мне бы вам надо триста раз за это поцеловать, чтобы сквитаться. Да так уж и быть, а затем пусть как Бог пошлет: может, я вам полная раба буду и во всем пожелаю вам рабски угодить. Как Бог положит, пусть так оно и будет безо всяких между собой сговоров и обещаний. Ручка-то, ручка-то у вас милая, ручка-то! Барышня вы милая, красавица вы моя невозможная!

Она тихо понесла эту ручку к губам своим, правда с странной целью: “сквитаться” поцелуями. Катерина Ивановна не отняла руки: она с робкой надеждой выслушала последнее, хотя тоже очень странно выраженное обещание Грушеньки рабски угодить ей; она напряженно смотрела ей в глаза: она видела в этих глазах все то же простодушное, доверчивое выражение, все ту же ясную веселость... “Она, может быть, слишком наивна!” — промелькнуло надеждой в сердце Катерины Ивановны. Грушенька меж тем как бы в восхищении от “милой ручки” медленно поднимала ее к губам своим. Но у самых губ она вдруг ручку задержала на два, на три мгновения, как бы раздумывая о чем-то.

— А знаете что, ангел-барышня, — вдруг протянула она самым уже нежным и слащавейшим голоском, — знаете что, возьму я да вашу ручку и не поцелую. — И она засмеялась маленьким развеселым смешком.

— Как хотите... Что с вами? — вздрогнула вдруг Катерина Ивановна.

— А так и оставайтесь с тем на память, что вы-то у меня ручку целовали, а я у вас нет. — Что-то сверкнуло вдруг в ее глазах. Она ужасно пристально глядела на Катерину Ивановну.

— Наглая! — проговорила вдруг Катерина Ивановна, как бы вдруг что-то поняв, вся вспыхнула и вскочила с места. Не спеша, поднялась и Грушенька.

— Так я и Мите сейчас перескажу, как вы мне целовали ручку, а я-то у вас совсем нет. А уж как он будет смеяться!

— Мерзавка, вон!

— Ах как стыдно, барышня, ах как стыдно, это вам даже и непристойно совсем, такие слова, милая барышня.

— Вон, продажная тварь! — завопила Катерина Ивановна. Всякая черточка дрожала в ее совсем исказившемся лице.

— Ну уж и продажная. Сами вы девицей к кавалерам за деньгами в сумерки хаживали, свою красоту продавать приносили, ведь я же знаю.

Катерина Ивановна вскрикнула и бросилась было на нее, но ее удержал всюю силой Алеша...

— Это тигр! — завопила Катерина Ивановна (когда Грушенька выбежала из комнаты). — Зачем вы удержали меня, Алексей Федорович, я бы избил ее, избил!

Она не в силах была сдерживать себя пред Алешей, может быть, и не хотела сдерживаться.

— Ее нужно плетью, на эшафоте, чрез палача, при народе!..

Алеша попятился к дверям.

— Но Боже! — вскрикнула вдруг Катерина Ивановна, всплеснув руками, — он-то! Он мог быть так бесчестен, так бесчеловечен! Ведь он рассказал этой твари о том, что было там, в тогдашний роковой, вечно проклятый, проклятый день! “Приходили красу продавать, милая барышня!” Она знает! Ваш брат подлец, Алексей Федорович!» (XIII, с. 163).

Смирение необходимо даже для веры в Бога, потому что гордый человек, как это ни смешно, готов помериться силами с самим Господом Саваофом или, по крайней мере, пытается отвергнуть бытие столь недостижимо великого Существа. Когда такой человек приводит доводы против бытия Божия, поражаешься иногда, как мало в них логической связности; — прислушаешься к интонациям его, всмотришься в мимику и увидишь, что подсознательная основа неверия у него — зависть к Богу и отвращение к мысли, что есть существо, бесконечно более высокое, чем он. Даже и тогда, когда такие люди верят в Бога, их вера может оказаться деланной. Подросток спрашивает Васина о Версилове: «Неужели вы думаете, что он может верить в Бога? — Это — очень гордый человек, как вы сейчас сами сказали, — ответил Васин, — а многие из очень гордых людей любят верить в Бога, особенно несколько презирающие людей. У многих сильных людей есть, кажется, натуральная какая-то потребность — найти кого-нибудь или что-нибудь, перед чем преклониться. Сильному человеку иногда очень трудно переносить свою силу. <...> ...Они выбирают Бога, чтобы не преклоняться перед людьми, — разумеется сами не ведая, как это в них делается: преклониться перед Богом не так обидно. Из них выходят чрезвычайно горячо верующие — вернее сказать, горячо желающие верить; но желания они принимают за самую веру. Из таких особенно часто бывают под конец разочаровывающиеся» (IX, с. 57).

Когда такие натуры начинают бороться с Богом и, следовательно, вступают в область inferнального бытия, они, как уже сказано, оправдывают свое поведение высокими мотивами. «О гордости же сатанинской мыслю так, — говорит старец Зосима: — трудно нам на земле ее и постичь, а потому сколь легко впасть в ошибку и приобщиться ей, да еще полагая, что нечто великое и прекрасное делаем» (XIII, с. 339). Но крушение горделивых планов, построенных без благословения Божия, и даже хотя бы сомнение в своем превосходстве порождают в такой самолюбивой воле все нарастающую ненависть, ярко изображенную в «Повести об антихристе» Вл. Соловьева. «Ждет горделивый

праведник высшей санкции, чтобы начать свое спасение человечества, и не дожидается. Ему уже минуло тридцать лет, проходят еще три года. И вот мелькает в его уме и до мозга костей горячею дрожью пронизывает его мысль: “А если?.. А вдруг не я, а тот... Галилеянин... Вдруг Он не предтеча мой, а настоящий, первый и последний? Но ведь тогда он должен быть *жив...* Что я скажу Ему? Ведь я должен буду склониться перед Ним, как последний глупый христианин, как русский мужик какой-нибудь, бессмысленно бормотать: “Господи Сусе Христе, помилуй мя грешнаго”, — или как польская баба растянуться *кжижем*. Я, светлый гений, сверхчеловек. Нет, никогда! И тут же на место прежнего разумного, холодного уважения к Богу и Христу зарождается и растет в его сердце сначала какой-то ужас, а потом жгучая и все его существо сжимающая и стягивающая *зависть* и яростная, захватывающая дух ненависть. “Я, я, а не Он! Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес! Сгнил, сгнил в гробнице, сгнил, как последняя...” И с пенящимся ртом, судорожными прыжками выскакивает из дому, из саду и в глухую черную ночь бежит по скалистой тропинке... Ярость утихла и сменилась сухим и тяжелым, как эти скалы, мрачным, как эта ночь, отчаянием. Он остановился у отвесного обрыва и услышал далеко внизу смутный шум бегущего по камням потока. Нестерпимая тоска давила его сердце. Вдруг в нем что-то шевельнулось: “Позвать Его, — спросить, что мне делать?” И среди темноты ему представился кроткий и грустный образ: “Он меня жалеет... Нет, никогда! Не воскрес, не воскрес!” И он бросился с обрыва. Но что-то упругое, как водяной столб, удержало его в воздухе»*.

Став вселенским императором, он созывает вселенский собор. Здесь вождь православных, старец Иоанн, говорит ему: «На вопрос твой: что можешь сделать для нас, — вот наш прямой ответ: исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа, — Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего, — исповедуй Его, и мы с любовью прием тебя как истинного предтечу Его второго славного пришествия”. Он замолчал и уставился взором в лицо императора. С тем делалось что-то недоброе. Внутри его поднялась такая же адская буря, как та, что он испытал в ту роковую ночь. Он совершенно потерял внутреннее равновесие, и все его мысли сосредоточились на том, чтобы не лишиться и наружного самообладания и не выдать себя прежде времени. Он делал нечеловеческие усилия, чтобы не броситься с диким воплем на говорившего и не начать грызть его зубами» (с. 575).

Такое существо на веки может пребывать в ненависти к Господу Богу, — хотя и обладает силою для преодоления себя, но не восполь-

* Вл. Соловьев, т. VII, стр. 562.

зуются ею. Ненависть эта терзает душу непрестанно и наполняет ее адскими мучениями, но не Бог создает эти вечные муки, а сам тот, кто любит себя больше, чем Предвечное Добро. Благодать Божия может проявиться в отношении к этим существам лишь в том, чтобы оставить их в свойственной им сфере и не повышать мучений их приближением к ним сияния Славы Своей. Сведенборг⁶ рассказывает, что во время одного из его видений у него «явилась мысль: каким образом возможно, чтобы благодать Господа допускала бесам вечно оставаться в аду. Только что я это помыслил, как один из ангелов правого предсердия чрезвычайно быстро низринулся в седалищную область великого Сатаны и извлек оттуда, по внушению от Господа, одного из самых дурных бесов, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мне было дано видеть, что, по мере того, как ангел восходил к небесным сферам, его пленник менял гордое выражение своего лица на страдающее, и тело его чернело; когда же он, несмотря на свое сопротивление, был вовлечен в средние небеса, то с ним сделались страшные конвульсии, он всем своим видом и движениями показывал, что испытывает величайшие и нестерпимые муки; когда же он приблизился к сердечной области небес, то язык его вышел далеко наружу, как у очень уставшего и жаждущего пса, а глаза лопнули, как от жгучего жара. И мне сделалось его жаль, и я взмолился Господу, чтобы велел ангелу отпустить его, и когда, по соизволению Господа, он был отпущен, то бросился вниз головою с такой стремительностью, что я мог видеть только, как мелькнули его чрезвычайно черные пятки. И тогда мне было внушено: пребывание кого-нибудь в небесах или в аду зависит не от произвола Божия, а от внутреннего состояния самого существа, и перемещение по чужой воле из ада в небеса было бы так же мучительно для перемещаемого, как переселение из небес в ад... И таким образом, я понял, что вечность ада для тех, кто находит в нем свое наслаждение, одинаково соответствует как премудрости, так и благодати Божией»*.



* Memorabilia, приложение к «Arcana Coelestia» Сведенборга; цитата из статьи Вл. Соловьева о Сведенборге (т. IX, собр. соч. Соловьева, стр. 243).