



В. С. СОЛОВЬЕВ

Три речи в память Достоевского

Предисловие

В трех речах о Достоевском я не занимаюсь ни его личной жизнью, ни литературной критикой его произведений. Я имею в виду только один вопрос: чему служил Достоевский, какая идея вдохновляла всю его деятельность?

Остановиться на этом вопросе тем естественнее, что ни подробности частной жизни, ни художественные достоинства или недостатки его произведений не объясняют сами по себе того особенного влияния, которое он имел в последние годы своей жизни, и того чрезвычайного впечатления, которое произвела его смерть. С другой стороны, и те ожесточенные нападки, которым все еще подвергается память Достоевского, направлены никак не на эстетическую сторону его произведений, ибо все одинаково признают в нем первостепенный художественный талант, возвышающийся иногда до гениальности, хотя и не свободный от крупных недостатков. Но та идея, которой служил этот талант, для одних является истинной и благотворной, а другим представляется фальшивой и вредной.

Окончательная оценка всей деятельности Достоевского зависит от того, как мы смотрим на одушевлявшую его идею, на то, во что он верил и что любил. «А любил он прежде всего живую человеческую душу во всем и везде, и верил он, что мы все *род Божий*, верил в бесконечную силу человеческой души, торжествующую над всяким внешним насилием и над всяким внутренним падением. Приняв в свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолев все это бесконечной силой любви, Достоевский во всех своих творениях возвещал эту победу. Изведав *божественную* силу в душе, пробивающуюся через всякую человеческую немощь, Достоевский пришел к познанию Бога и Богочеловека. *Действительность* Бога и Христа открылась ему во *внутренней* силе любви и всепрощения, и эту же

всепрощающую благодатную силу проповедовал он как основание и для внешнего осуществления на земле того царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь»*.

Мне кажется, что на Достоевского нельзя смотреть как на обыкновенного романиста, как на талантливую и умную литератора. В нем было нечто большее, и это большее составляет его отличительную особенность и объясняет его действие на других. В подтверждение этого можно было бы привести очень много свидетельств. Ограничусь одним, достойным особого внимания. Вот что говорит гр. Л. Н. Толстой в письме к Н. Н. Страхову: «Как бы я желал уметь сказать все, что я чувствую о Достоевском. Вы, описывая свое чувство, выразили часть моего. Я никогда не видал этого человека и никогда не имел прямых отношений с ним: и вдруг, когда он умер, я понял, что он был самый близкий, дорогой, нужный мне человек. И никогда мне в голову не приходило меряться с ним, никогда. Все, что он делал (хорошее, настоящее, что он делал), было такое, что чем больше он сделает, тем мне лучше. Искусство вызывает во мне зависть, ум — тоже, но дело сердца — только радость. Я его так и считал своим другом и иначе не думал, как то, что мы увидимся и что теперь только не пришлось, но что это мое. И вдруг читаю — умер. Опора какая-то отскочила от меня. Я растерялся, а потом стало ясно, как он мне был дорог, и я плакал и теперь плачу. На днях, до его смерти, я прочел “Униженные и оскорбленные” и умилялся». А в другом, прежнем письме: «На днях я читал “Мертвый дом”. Я много забыл, перечитал и не знаю лучше книги из всей новой литературы, включая Пушкина. Не тон, а точка зрения удивительна: искренняя, естественная и христианская. Хорошая, назидательная книга. Я наслаждался вчера целый день, как давно не наслаждался. Если увидите Достоевского, скажите ему, что я его люблю»**.

Те сердечные качества и та точка зрения, на которые указывает гр. Толстой, тесно связаны с той господствующей идеей, которую Достоевский носил в себе целую жизнь, хотя лишь под конец стал вполне овладевать ею. Уяснению этой идеи посвящены три мои речи.

Первая речь

В первобытные времена человечества поэты были пророками и жрецами, религиозная идея владела поэзией, искусство служило богам. Потом, с усложнением жизни, когда явилась цивилизация, основанная на разделении труда, искусство, как и другие челове-

* Из слов, сказанных на могиле Достоевского 1 февраля 1881 г.

** В I томе Собр[ания] соч[инений] Достоевского, приложения, стр. 69 и 67.

ские делания, обособилось и отделилось от религии. Если прежде художники были служителями богов, то теперь само искусство стало божеством и кумиром. Явились жрецы чистого искусства, для которых совершенство художественной формы стало главным делом помимо всякого религиозного содержания. Двукратная весна этого свободного искусства (в классическом мире и в новой Европе) была роскошна, но не вековечна. На наших глазах кончился расцвет новоевропейского художества. Цветы опадают, а плоды еще только завязываются. Было бы несправедливо требовать от завязи качеств спелого плода: можно только предугадывать эти будущие качества. Именно таким образом следует относиться к теперешнему состоянию искусства и литературы. Теперешние художники не могут и не хотят служить чистой красоте, производить совершенные формы; они ищут содержания. Но, чуждые прежнему, религиозному содержанию искусства, они обращаются всецело к текущей действительности и ставят себя к ней в отношение рабское *вдвойне*: они, во-первых, стараются рабски списывать явления этой действительности, а во-вторых, стремятся столь же рабски служить злобе дня, удовлетворять общественному настроению данной минуты, проповедовать ходячую мораль, думая чрез то сделать искусство полезным. Конечно, ни та, ни другая из этих целей не достигается. В безуспешной погоне за мнимо реальными* подробностями только теряется настоящая реальность целого, а стремление соединить с искусством внешнюю поучительность и полезность к ущербу его внутренней красоты превращает искусство в самую бесполезную и ненужную вещь в мире, ибо ясно, что плохое художественное произведение при наилучшей тенденции ничему научить и никакой пользы принести не может.

Произнести безусловное осуждение современному состоянию искусства и его господствующему направлению очень легко. Общий упадок творчества и частные посягательства на идею красоты слишком бросаются в глаза, — и, однако же, безусловное осуждение всего этого будет несправедливо. В этом грубом и изменном современном художестве, под этим двойным зраком раба скрываются залого божественного величия. Требования современной реальности и прямой пользы от искусства, бессмысленные в своем теперешнем грубом и темном применении, намекают, однако, на такую возвышенную и глубоко истинную идею художества, до которой еще не доходили ни представители, ни толкователи чистого искусства. Не довольству-

* Всякая подробность, взятая отдельно, сама по себе не реальна, ибо реально только *все вместе*, к тому же реалист-художник все-таки смотрит на реальность от себя, понимает ее по-своему, и, следовательно, это уже не есть объективная реальность.

ясь красотой формы, современные художники хотят более или менее сознательно, чтобы искусство было *реальной силой*, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир. Преподобное искусство *отвлекало* человека от той тьмы и злобы, которые господствуют в мире, оно уводило его на свои безмятежные высоты и *развлекало* его своими светлыми образами; теперешнее искусство, напротив, *привлекает* человека к тьме и злобе житейской с неясным иногда желанием просветить эту тьму, умирить эту злобу. Но откуда же искусство возьмет эту просвещающую и возрождающую силу? Если искусство не должно ограничиваться отвлечением человека от злой жизни, а должно улучшать саму эту злую жизнь, то эта великая цель не может быть достигнута простым воспроизведением действительности. Изображать еще не значит преображать, и обличение еще не есть исправление. Чистое искусство поднимало человека над землю, уводило его на олимпийские высоты; новое искусство возвращается к земле с любовью и состраданием, но не для того же, чтоб погрузиться во тьму и злобу земной жизни, ибо для этого никакого искусства не нужно, а с тем, чтобы исцелить и обновить эту жизнь. Для этого нужно быть причастным и близким земле, нужна любовь и сострадание к ней, но нужно еще и нечто большее. Для могучего действия на землю, чтобы повернуть и пересоздать ее, нужно привлечь и приложить к земле *неземные силы*. Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с нею в новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями. Искусство будущего, которое само после долгих испытаний вернется к религии, будет совсем не то первобытное искусство, которое еще не выделилось из религии.

Несмотря на антирелигиозный (по-видимому) характер современного искусства, пронизательный взгляд сумеет отличить в нем неясные черты будущего религиозного искусства, именно в двойном стремлении — к полному воплощению идеи в мельчайших материальных подробностях до совершенного почти слияния с текущей действительностью и вместе с тем в стремлении *воздействовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее, согласно известным идеальным требованиям. Правда, сами эти требования еще довольно безуспешны. Не сознавая религиозного характера своей задачи, реалистическое художество отказывается от единственной твердой опоры и могучего рычага для своего нравственного действия в мире. Но весь этот грубый реализм современного художества есть только та жесткая оболочка, в которой до времени скрывается крылатая поэзия будущего.

Это не личное только чаяние — на это наводят положительные факты. Уже являются художники, которые, исходя из господствующего реализма и еще оставаясь в значительной мере на его низменной почве, вместе с тем доходят до религиозной истины, связывают с нею задачи своих произведений, из нее почерпают свой общественный идеал, ею освящают свое общественное служение. Если в современном реалистическом искусстве мы видим как бы предсказание нового религиозного искусства, то это предсказание уже начинает сбываться. Еще нет представителей этого нового религиозного искусства, но уже являются его предтечи. Таким предтечей был и Достоевский.

По роду своей деятельности принадлежа к художникам-романистам и уступая некоторым из них в том или другом отношении, Достоевский имеет перед ними всеми то главное преимущество, что видит не только вокруг себя, но и далеко впереди себя...

Кроме Достоевского, все наши лучшие романисты берут окружающую их жизнь так, как они ее застали, как она сложилась и выразилась, — в ее готовых, твердых и ясных формах. Таковы в особенности романы Гончарова и гр. Льва Толстого. Оба они воспроизводят русское общество, выработанное веками (помещиков, чиновников, иногда крестьян), в его бытовых, давно существующих, а частью отживших или отживающих формах. Романы этих двух писателей решительно однородны по своему художественному предмету при всей особенности их талантов. Отличительная особенность Гончарова — это сила художественного обобщения, благодаря которой он мог создать такой всероссийский тип, как Обломова, равного которому *по широте* мы не находим ни у одного из русских писателей*. — Что же касается до Л. Толстого, то все его произведения отличаются не столько широтой типов (ни один из его героев не стал нарицательным именем), сколько мастерством в детальной живописи, ярким изображением всяческих подробностей в жизни человека и природы, главная же его сила — в тончайшем воспроизведении *механизма душевных явлений*. Но и эта живопись внешних подробностей, и этот психологический анализ являются на неизменном фоне готовой, сложившейся жизни, именно жизни русской дворянской семьи, оттеняемой еще более неподвижными образами из простого люда. Солдат Караваев¹ слишком смирен, чтобы заслонить собою господ, и даже всемирно-историческая фигура Наполеона не может раздвинуть этого тесного горизонта: владыка Европы показывается лишь настолько, насколько

* В сравнении с Обломовым Фамусовы и Молчалины, Онегины и Печорины, Маниловы и Собакевичи, не говоря уже о героях Островского, все имеют лишь *специальное* значение.

соприкасается с жизнью русского барина; а это соприкосновение может ограничиваться очень немногим, например знаменитым умыванием, в котором Наполеон графа Толстого достойно соперничает с гоголевским генералом Бетрищевым². — В этом неподвижном мире все ясно и определено, все установилось; если есть желание чего-то другого, стремление выйти из этих рамок, то это стремление обращено не вперед, а назад, к еще более простой и неизменной жизни, — к жизни природы («Казачья», «Три смерти»).

Совершенно противоположный характер представляет художественный мир Достоевского. Здесь все в брожении, ничто не установилось, все еще только становится. Предмет романа здесь не *быт* общества, а общественное *движение*. Из всех наших замечательных романистов один Достоевский взял общественное движение за главный предмет своего творчества. Обыкновенно с ним сопоставляют в этом отношении Тургенева, но без достаточного основания. Чтобы характеризовать общее значение писателя, надо брать его лучшие, а не худшие произведения. Лучшие же произведения Тургенева, в особенности «Записки охотника» и «Дворянское гнездо», представляют чудесные картины никак не общественного движения, а лишь общественного *состояния* — того же старого дворянского мира, который мы находим у Гончарова и Л. Толстого. Хотя затем Тургенев постоянно следил за нашим общественным движением и отчасти подчинялся его влиянию, но смысл этого движения не был им угадан, а роман, специально посвященный этому предмету («Новь»), оказался совершенно неудачным*.

Достоевский не подчинился влиянию господствовавших кругом него стремлений, не следовал покорно за фазисами общественного движения — он предугадывал повороты этого движения и заранее *судил* их. А судить он мог по праву, ибо имел у себя мерило суждения в своей вере, которая ставила его выше господствующих течений, позволяла ему видеть гораздо дальше этих течений и не увлекаться ими. В силу своей веры Достоевский верно предугадывал высшую, далекую цель всего движения, ясно видел его отклонения от этой цели, по праву судил и справедливо осуждал их. Это справедливое осуждение относилось только к неверным путям и дурным приемам общественного движения, а не к самому движению, необходимому и желанному; это осуждение относилось к низменному пониманию общественной

* Хотя Тургеневу принадлежит слово «нигилизм» в общеупотребительном его значении, но практический смысл нигилистического движения не был им угадан, и позднейшие его проявления, далеко ушедшие от разговоров Базарова, были для автора «Отцов и детей» тяжелой неожиданностью.

правды, к ложному общественному идеалу, а не к исканию общественной правды, не к стремлению осуществить общественный идеал. Этот последний и для Достоевского был впереди: он верил не в прошедшее только, но и в грядущее Царство Божие и понимал необходимость труда и подвига для его осуществления. Кто знает истинную цель движения, тот может и должен судить уклонения от нее. А Достоевский тем более имел на это право, что он сам первоначально испытал те уклонения, сам стоял на той неверной дороге. Положительный религиозный идеал, так высоко поднявший Достоевского над господствующими течениями общественной мысли, этот положительный идеал не дался ему сразу, а был выстрадан им в тяжелой и долгой борьбе. Он судил о том, что знал, и суд его был праведен. И чем яснее становилась для него высшая истина, тем решительнее должен был он осуждать ложные пути общественного действия.

Общий смысл всей деятельности Достоевского, или значение Достоевского как общественного деятеля, состоит в разрешении этого двойного вопроса: о высшем идеале общества и о настоящем пути к его достижению.

Законная причина социального движения заключается в противоречии между нравственными требованиями личности и сложившимся строем общества. Отсюда начал и Достоевский как писатель, толкователь и вместе с тем деятельный участник нового общественного движения. Глубокое чувство общественной неправды, хотя и в самой безобидной форме, высказалось в его первой повести «Бедные люди». Социальный смысл этой повести (к которой примыкает и позднейший роман «Униженные и оскорбленные») сводится к той старой и вечно новой истине, что при существующем порядке вещей *лучшие* (нравственно) люди суть вместе с тем *худшие* для общества, что им суждено быть бедными людьми, униженными и оскорбленными*.

Если бы социальная неправда осталась для Достоевского только темой повести или романа, то и он сам остался бы только литератором и не достиг бы своего особого значения в жизни русского общества. Но для Достоевского содержание его повести было вместе с тем жизненной задачей. Он сразу поставил вопрос на нравственную и практическую почву. Увидав и осудив то, что делается на свете, он спросил: что же должно сделать?

* Это та же самая тема, как в «Les Misérables» <«Отверженных»> Виктора Гюго: контраст между внутренним, нравственным достоинством человека и его социальным положением. Достоевский очень высоко ценил этот роман и сам подвергся некоторому, хотя довольно поверхностному, влиянию Виктора Гюго (склонность к антитезам). Более глубокое влияние помимо Пушкина и Гоголя оказали на него Диккенс и Жорж Занд.

Прежде всего представилось простое и ясное решение: лучшие люди, видящие на других и на себе чувствующие общественную неправду, должны, соединившись, восстать против нее и пересоздать общество по-своему.

Когда первая наивная попытка* исполнить это решение привела Достоевского к эшафоту и на каторгу³, он, как и его товарищи, сначала мог видеть в таком исходе своих замыслов только свою неудачу и чужое насилие. Приговор, его постигший, был суров. Но чувство обиды не помешало Достоевскому понять, что он был не прав с своим замыслом социального переворота, который был нужен только ему с товарищами.

Среди ужасов мертвого дома Достоевский впервые сознательно повстречался с правдой народного чувства и в его свете ясно увидел неправоту своих революционных стремлений. Товарищи Достоевского по острогу были в огромном большинстве из простого народа, и, за немногими яркими исключениями, все это были худшие люди народа. Но и худшие люди простого народа обыкновенно сохраняют то, что теряют лучшие люди интеллигенции: веру в Бога и сознание своей греховности. Простые преступники, выделяясь из народной массы своими дурными делами, нисколько не отделяются от нее в своих чувствах и взглядах, в своем религиозном мирозерцании. В мертвом доме Достоевский нашел настоящих «бедных (или, по народному выражению, несчастных) людей». Те прежние, которых он оставил за собою, еще имели убежище от общественной обиды в чувстве собственного достоинства, в своем личном превосходстве. У каторжников *этого* не было, но было нечто большее. Худшие люди мертвого дома возвратили Достоевскому то, что отняли у него лучшие люди интеллигенции. Если там, среди представителей просвещения, остаток религиозного чувства заставлял его бледнеть от богохульств передового литератора, то тут, в мертвом доме, это чувство должно было воскреснуть и обновиться под впечатлением смиренной и благочестивой веры каторжников. Как бы забытые Церковью, придавленные государством, эти люди верили в Церковь и не отвергали государства. И в самую тяжкую минуту за буйной и свирепой толпой каторжников встал в памяти Достоевского величавый и кроткий образ крепостного мужика Марея, с любовью ободряющего испуганного барчонка. И он почувствовал и понял, что перед этой высшей Божьей правдой всякая своя самодельная правда есть ложь, а попытка навязать эту ложь другим есть преступление.

* Наивная, собственно, со стороны Достоевского, которому пути социального переворота представлялись в весьма неопределенных чертах.

Вместо злобы неудачного революционера Достоевский вынес из каторги светлый взгляд нравственно возрожденного человека. «Больше веры, больше единства, а если любовь к тому, то все сделано», — писал он. Эта нравственная сила, обновленная соприкосновением с народом, дала Достоевскому право на высокое место впереди нашего общественного движения не как служителю злобы дня, а как истинному двигателю общественной мысли.

Положительный общественный идеал еще не был вполне ясен уму Достоевского по возвращении из Сибири. Но три истины в этом деле были для него совершенно ясны: он понял прежде всего, что отдельные лица, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насилловать общество во имя своего личного превосходства; он понял также, что общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве, и, наконец, он понял, что эта правда имеет значение религиозное и необходимо связана с верой Христовой, с идеалом Христа.

В сознании этих истин Достоевский далеко опередил господствовавшее тогда направление общественной мысли и благодаря этому мог *предугадать* и указать, куда ведет это направление. Известно, что роман «Преступление и наказание» написан как раз перед преступлением Данилова* и Каракозова, а роман «Бесы» — перед процессом нечаевцев⁴. Смысл первого из этих романов, при всей глубине подробностей, очень прост и ясен, хотя многими и не был понят. Главное действующее лицо — представитель того воззрения, по которому всякий сильный человек сам себе господин и ему все позволено. Во имя своего личного превосходства, во имя того, что он сила, он считает себя вправе совершить убийство и действительно его совершает. Но вот вдруг то дело, которое он считал только нарушением внешнего бессмысленного закона и смелым вызовом общественному предрассудку, — вдруг оно оказывается для его собственной совести чем-то гораздо большим, оказывается грехом, нарушением внутренней, нравственной правды. Нарушение внешнего закона получает законное возмездие извне в ссылке и каторге, но внутренний грех гордости, отделивший сильного человека от человечества и приведший его к человекоубийству, — этот внутренний грех самообоготворения может быть искуплен только внутренним, нравственным подвигом самоотречения. Беспредельная самоуверенность должна исчезнуть перед верой в то, что больше *себя*, и самодельное оправдание должно смириться перед высшей правдой Божией, живущей в тех самых

* Данилов — студент Московского университета, убивший и ограбивший ростовщика, имея при этом какие-то особые планы «последняя туча рассеянной бури».

простых и слабых людях, на которых сильный человек смотрел как на ничтожных насекомых.

В «Бесах» та же тема если не углублена, то значительно расширена и усложнена. Целое общество людей, одержимых мечтой о насильственном перевороте, чтобы переделать мир по-своему, совершают зверские преступления и гибнут позорным образом, а исцеленная верой Россия склоняется перед своим Спасителем.

Общественное значение этих романов велико; в них *предсказаны* важные общественные явления, которые не замедлили обнаружиться; вместе с тем эти явления осуждены во имя высшей религиозной истины, и указан лучший исход для общественного движения в принятии этой самой истины.

Осуждая искания самовольной отвлеченной правды, порождающие только преступления, Достоевский противопоставляет им народный религиозный идеал, основанный на вере Христовой. Возвращение к этой вере есть общий исход и для Раскольникова, и для всего одержимого бесами общества. Одна лишь вера Христова, живущая в народе, содержит в себе тот положительный общественный идеал, в котором отдельная личность солидарна со всеми. От личности же, утратившей эту солидарность, прежде всего требуется, чтобы она отказалась от своего гордого уединения, чтобы нравственным актом самоотвержения она воссоединилась духовно с целым народом. Но во имя чего же? Во имя ли того только, что он — народ, что шестьдесят миллионов больше, чем единица или чем тысяча? Вероятно, есть люди, которые именно так это и понимают. Но такое слишком уж простое понимание было совершенно чуждо Достоевскому. Требуя от уединившейся личности возвращения к народу, он прежде всего имел в виду возвращение к той истинной вере, которая еще хранится в народе. В том общественном идеале братства или всеобщей солидарности, которому верил Достоевский, главным было его религиозно-нравственное, а не национальное значение. Уже в «Бесах» есть резкая насмешка над теми людьми, которые поклоняются народу только за то, что он народ, и ценят православие как атрибут русской народности.

Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а *Церковь*.

Мы верим в Церковь как в мистическое тело Христово; мы знаем Церковь также как собрание верующих того или другого исповедания. Но что такое Церковь как общественный идеал? Достоевский не имел никаких богословских притязаний, а потому и мы не имеем права искать у него каких-нибудь логических определений Церкви

по существу. Но, проповедуя Церковь как общественный идеал, он выражал вполне ясное и определенное требование, столь же ясное и определенное (хотя прямо противоположное), как и то требование, которое заявляется европейским социализмом. (Поэтому в своем последнем дневнике Достоевский и назвал народную веру в Церковь нашим русским социализмом.) Европейские социалисты требуют насильственного низведения всех к одному чисто материальному уровню сытых и самодовольных рабочих, требуют низведения государства и общества на степень простой экономической ассоциации. «Русский социализм», о котором говорил Достоевский, напротив, *возвышает* всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства, хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всего государственного и общественного строя чрез воплощение в нем истины и жизни Христовой.

Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый — «Братья Карамазовы»*.

Если этот общественный идеал Достоевского прямо противоположен идеалу тех современных деятелей, которые изображены в «Бесах», то точно так же противоположны для них и пути достижения. Там путь есть насилие и убийство, здесь путь есть *нравственный подвиг*, и притом двойной подвиг, двойной акт нравственного самоотречения. Прежде всего требуется от личности, чтобы она отреклась от своего произвольного мнения, от своей самодельной правды во имя общей, всенародной веры и правды. Личность должна преклониться перед народной верой, но не потому, что она народная, а потому, что она истинная. А если так, то, значит, и народ во имя этой истины, в которую он верит, должен отречься и отрешиться ото всего в нем самом, что не согласуется с религиозною истиной.

Обладание истиной не может составлять привилегии народа так же, как оно не может быть привилегией отдельной личности. Истина может быть только *вселенскою*, и от народа требуется подвиг служения этой вселенской истине, хотя бы, и даже *непрерывно*, с пожертвованием своего национального эгоизма. И народ должен оправдать себя перед вселенской правдой, и народ должен положить душу свою, если хочет спасти ее.

Вселенская правда воплощается в Церкви. Окончательный идеал и цель не в народности, которая сама по себе есть только служебная

* Главную мысль, а отчасти и план своего нового произведения Достоевский передавал мне в кратких чертах летом 1878 г. Тогда же (а не в 1879 г., как сказано по ошибке в воспоминаниях Н. Н. Страхова) мы ездили в Оптину пустынь.

сила, а в Церкви, которая есть высший предмет служения, требующий нравственного подвига не только от личности, но и от целого народа.

Итак, Церковь как положительный общественный идеал, как основа и цель всех наших мыслей и дел и всенародный подвиг как прямой путь для осуществления этого идеала — вот последнее слово, до которого дошел Достоевский и которое озарило всю его деятельность пророческим светом.

Вторая речь
(Сказана 1 февраля 1882 года)

Я буду говорить только о самом главнейшем и существенном в деятельности Достоевского. При такой богатой и сложной натуре, какая была у Достоевского, при необыкновенной его впечатлительности и отзывчивости на все явления жизни, его духовный мир представлял слишком великое разнообразие чувств, мыслей и порывов, чтобы можно было воссоздать его в краткой речи. Но отзываясь на всё с таким душевным жаром, он всегда признавал только *одно* как главное и безусловно необходимое, к чему все остальное должно *приложиться*. Эта центральная идея, которой служил Достоевский во всей своей деятельности, была христианская идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христова. Эту идею проповедовал Достоевский, когда говорил об истинной Церкви, о вселенском православии, в ней же он видел духовную, еще не проявленную сущность русского народа, всемирно-историческую задачу России, то новое слово, которое Россия должна сказать миру. Хотя уже 18 веков прошло с тех пор, как это слово впервые возведено Христом, но поистине в наши дни оно является совсем новым словом, и такого проповедника христианской идеи, каким был Достоевский, по справедливости можно назвать «ясновидящим предчувственником» истинного христианства. Христос не был для него только фактом прошедшего, далеким и непостижимым чудом. Если так смотреть на Христа, то легко можно сделать из Него мертвый образ, которому поклоняются в церквях по праздникам, но которому нет места в жизни. Тогда все христианство замыкается в стенах храма и превращается в обряд и молитвословие, а деятельная жизнь остается всецело нехристианскою. И такая внешняя Церковь заключает в себе истинную веру, но эта вера здесь так слаба, что ее достает только на праздничные минуты. Это — *храмовое* христианство. И оно должно существовать переее всего, ибо на земле внешнее прежде внутреннего, но его недостаточно. Есть другой вид или степень христианства, где оно уже не довольствуется богослужением, а хочет руководить деятельною жизнью человека, оно выходит

из храма и поселяется в жилищах человеческих. Его удел — внутренняя индивидуальная жизнь. Здесь Христос является как высший нравственный идеал, религия сосредоточивается в личной нравственности, и ее дело полагается в спасении отдельной души человеческой. Есть и в таком христианстве истинная вера, но и здесь она еще слаба: ее достает только на *личную жизнь* и *частные* дела человека. Это есть христианство *домашнее*. Оно должно быть, но и его недостаточно. Ибо оно оставляет весь общечеловеческий мир, все дела, общественные, гражданские и международные, — все это оно оставляет и передает во власть злых антихристианских начал. Но если христианство есть высшая, безусловная истина, то так не должно быть. Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие. И если Христос есть действительно воплощение истины, то Он не должен оставаться только храмовым изображением или же только личным идеалом: мы должны признать Его как всемирно-историческое начало, как живое основание и краеугольный камень всечеловеческой Церкви. Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т.е. началом любви, свободного согласия и братского единения.

Такое вселенское христианство исповедовал и возвещал Достоевский.

Храмовое и домашнее христианство существует в действительности — оно есть *факт*. Христианства вселенского еще нет в действительности, оно есть только *задача*, и какая огромная, превышающая, по-видимому, силы человеческие задача. В действительности все общечеловеческие дела — политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь вне христианского начала, вместо того чтобы объединять людей, разрознивают и разделяют их, ибо все эти дела управляют эгоизмом и частной выгодой, соперничеством и борьбой и порождают угнетение и насилие. Такова действительность, таков факт.

Но в том-то и заслуга, в том-то и все значение таких людей, как Достоевский, что они не преклоняются пред силой факта и не служат ей. Против этой грубой силы того, что существует, у них есть духовная сила веры в истину и добро — в то, что должно быть. Не искушаться видимым господством зла и не отречься ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству. Люди факта живут чужой жизнью, но не они творят жизнь. *Творят жизнь* люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами,

юродивыми, — они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества. Такого человека мы сегодня поминаем.

Не смущаясь антихристианским характером всей нашей жизни и деятельности, не смущаясь безжизненностью и бездействием нашего христианства, Достоевский верил и проповедовал христианство, живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно быть. Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о задаче всечеловеческого и всесветного соединения во имя Христово и в духе Христовом — в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования. Истинная Церковь, которую проповедовал Достоевский, есть всечеловеческая, прежде всего в том смысле, что в ней должно вконец исчезнуть разделение человечества на соперничающие и враждебные между собою племена и народы. Все они, не теряя своего национального характера, а лишь освобождаясь от своего национального эгоизма, могут и должны соединиться в одном общем деле всемирного возрождения. Поэтому Достоевский, говоря о России, не мог иметь в виду национального обособления. Напротив, все значение русского народа он полагал в служении истинному христианству, в нем же нет ни эллина, ни иудея. Правда, он считал Россию избранным народом Божиим, но избранным не для соперничества с другими народами и не для господства и первенства над ними, а для свободного служения всем народам и для осуществления, в братском союзе с ними, истинного всечеловечества, или вселенской Церкви.

Достоевский никогда не идеализировал народ и не поклонялся ему как кумиру. Он верил в Россию и предсказывал ей великое будущее, но главным задатком этого будущего была в его глазах именно слабость национального эгоизма и исключительности в русском народе. Две в нем черты были особенно дороги Достоевскому. Во-первых, необыкновенная способность усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций — черта, которая особенно выразилась в поэзии Пушкина. Вторая, еще более важная черта, которую Достоевский указывал в русском народе, — это сознание своей греховности, неспособности возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем, отсюда требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига. Без этого нет истинной деятельности ни для отдельного лица, ни для целого народа. Как бы глубоко ни было падение человека или народа, какую бы скверной ни была наполнена его жизнь, он может из нее выйти и подняться, если *хочет*, т.е. если признает свою дурную действительность только за дурное, только за факт, которого не должно быть, и не делает из этого дурного факта

неизменный закон и принцип, не возводит своего греха в правду. Но если человек или народ не мирится с своей дурной действительностью и осуждает ее как грех, это уж значит, что у него есть какое-нибудь представление, или идея, или хотя бы только предчувствие другой, лучшей жизни, того, что *должно* быть. Вот почему Достоевский утверждал, что русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит другой образ — образ Христов — и, когда придет время, покажет Его въявь всем народам, и привлечет их к Нему, и вместе с ними исполнит всечеловеческую задачу.

А задача эта, т.е. истинное христианство, есть всечеловеческое не в том только смысле, что оно должно соединить все народы *одной верой*, а, главное, в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие *дела* в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом. А это воссоединение общечеловеческих дел, по крайней мере самых высших из них, в одной христианской идее Достоевский не только проповедовал, но до известной степени и показывал сам в своей собственной деятельности. Будучи *религиозным* человеком, он был вместе с тем вполне свободным *мыслителем* и могучим *художником*. Эти три стороны, эти три высшие дела не разграничивались у него между собою и не исключали друг друга, а входили нераздельно во всю его деятельность. В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты, в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. Для Достоевского же это были только три неразлучные вида одной безусловной идеи. Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение уже во всем есть конец, и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир.

Мир не должен быть спасен насильно. Задача не в простом соединении всех частей человечества и всех дел человеческих в одно общее дело. Можно себе представить, что люди работают вместе над какой-нибудь великой задачей и к ней сводят и ей подчиняют все свои частные деятельности, но если эта задача им *навязана*, если она для них есть нечто роковое и неотступное, если они соединены слепым инстинктом или

внешним принуждением, то, хотя бы такое единство распространялось на все человечество, это не будет истинным всечеловечеством, а только огромным «муравейником». Образчики таких муравейников были, мы знаем, в восточных деспотиях — в Китае, в Египте, в небольших размерах они были уже в новое время осуществляемы коммунистами в Северной Америке. Против такого муравейника со всею силой восставал Достоевский, видя в нем прямую противоположность своему общественному идеалу. Его идеал требует не только единения всех людей и всех дел человеческих, но главное — *человечного* их единения. Дело не в единстве, а в свободном *согласии* на единство. Дело не в великости и важности общей задачи, а в добровольном ее признании.

Окончательное условие истинного всечеловечества есть свобода. Но где же ручательство, что люди свободно придут к единению, а не разойдутся во все стороны, враждуя и истребляя друг друга, как это мы и видим? Ручательство одно: бесконечность души человеческой, которая не позволяет человеку навсегда остановиться и успокоиться на чем-нибудь частичном, мелком и неполном, а заставляет его добиваться и искать полной всечеловеческой жизни, всеобщего и всемирного дела.

Вера в эту бесконечность души человеческой дана христианством. Изю всех религий одно христианство рядом с совершенным Богом ставит *совершенного человека*, в котором полнота божества обитает телесно. И если полная действительность бесконечной человеческой души была осуществлена в Христе, то возможность, искра этой бесконечности и полноты существует во всякой душе человеческой, даже на самой низкой степени падения, и это показал нам Достоевский в своих любимых типах.

Полнота христианства есть всечеловечество, и вся жизнь Достоевского была горячим порывом к всечеловечеству.

Не хочется верить, чтобы эта жизнь прошла напрасно. Хочется верить, что наше общество недаром так дружно оплакивало смерть Достоевского. Он не оставил никакой теории, никакой системы, никакого плана или проекта. Но руководящее начало и цель, высшая общественная задача и идея были поставлены им на небывалую высоту. Стыдно будет русскому обществу, если оно сведет свою общественную идею с этой высоты и подменит великое общее дело своими мелкими профессиональными и сословными интересами под разными громкими именами. Конечно, у всякого, и признающего великое всечеловеческое дело, есть свои частные дела и занятия, своя профессия и специальность. И вовсе не нужно бросать их, если только в них нет ничего противного нравственному закону. Всечеловеческое дело потому и есть всечеловеческое, что оно может все совместить и ничего

не исключает, кроме злобы и греха. От нас только требуется, чтобы мы своей маленькой части не ставили на место великого целого, чтобы мы не обособлялись в своем частном деле, а старались бы связать его с делом всечеловеческим, чтобы это великое дело мы никогда не теряли из виду, ставили бы его выше и прежде всего, а все остальное уж — потом. Не в нашей власти решить, когда и как совершится великое дело всечеловеческого единения. Но поставить его себе как высшую задачу и служить ему во всех делах своих — это в нашей власти. В нашей власти сказать: вот чего мы хотим, вот наша высшая цель и наше знамя — и на другое мы не согласны.

Третья речь
(Сказана 19 февраля 1883 г.)

В царствование Александра II закончилось внешнее, природное образование России, образование ее *тела*, и начался в муках и болезнях процесс ее *духовного* рождения. Всякому новому рождению, всякому творческому процессу, который вводит существующие элементы в новые формы и сочетания, неизбежно предшествует брожение этих элементов. Когда складывалось тело России и рождалось Российское государство, русские люди — от князей с их дружинами и до последнего земледельца — бродили по всей стране. Вся Русь брела врозь. Таким внешним брожением вызывалось внешнее же государственное закрепление, чтобы сложить Россию в одно великое тело. Начатый князьями в Москве и завершенный императорами в Петербурге, этот процесс внешнего закрепления, в силу которого прежние бродячие дружины превратились в поместное дворянство, прежние вольные гости стали мещанами, а свободно переходящие крестьяне сделаны крепостными, — эта закрепленная государством организация России ввела быт и деятельность народа и общества в твердые, определенные рамки. Эти рамки оставались неприкосновенны и тогда, когда после Петровской реформы и в особенности с царствования Александра I-го различные идеи и умственные течения Западной Европы стали овладевать образованным слоем русского общества. Ни мистические верования русских масонов, ни гуманитарные идеи деятелей сороковых годов, несмотря на то нравственно-практическое направление, которое они часто у нас принимали, не имели существенного влияния на крепость бытовых основ и не мешали образованным людям, рассуждая по-новому, жить по-старому, в завещанных преданием формах. Вплоть до освободительного акта прошлого царствования жизнь и деятельность русских людей не зависела существенно от их мыслей и убеждений, а заранее определялась теми готовыми рамками,

в которые рождение ставило каждого человека и каждую группу людей. Особенного вопроса о задачах жизни, о том, *для чего жить и что делать*, не могло возникнуть в тогдашнем обществе, потому что его жизнь и деятельность обуславливались не вопросом *для чего*, а основанием *почему*. Помещик жил и действовал известным образом не *для чего-нибудь*, а прежде всего *потому*, что он был помещик, и точно так же крестьянин обязан был жить так, а не иначе, потому что он был крестьянин, и между этими крайними формами все остальные общественные группы в готовых условиях государственного быта находили достаточное основание, которым определялся круг их жизни, не оставляя места для вопроса: что делать? Если б Россия была только народно-государственным *телом*, как, например, Китай, то она могла бы удовлетвориться такою внешней твердостью и определенностью жизни, могла бы остановиться в своей закрепленной организации. Но Россия, еще в самом своем младенчестве крещенная в христианскую веру, получила отсюда залог высшей духовной жизни и должна была, достигнув зрелого возраста, сложившись и определившись физически, искать себе свободного нравственного определения. А для этого прежде всего силы русского общества должны были получить свободу, возможность и побуждение выйти из той внешней неподвижности, которая обуславливалась крепостным строем. В этом (освободительном, а не реформаторском) деле весь смысл прошлого царствования. Великий подвиг этого царствования есть единственно освобождение русского общества от прежних обязательных рамок для будущего создания новых духовных форм, а никак не самое создание этих последних, которое и доселе еще не начиналось. Прежде чем образоваться этим формам, освобожденное общество должно пройти чрез внутреннее духовное брожение. Как прежде образования государственного тела был период, когда все бродили, так же должно быть и перед духовным рождением России. В эту-то пору внутреннего брожения с неотразимой силой является вопрос: для чего жить и что делать?

Вопрос этот является сначала в ложном смысле. Есть нечто ложное уже в самой постановке такого вопроса со стороны людей, только что оторванных от известных внешних основ жизни и еще не заменивших их никакими высшими, еще не овладевших собою. Спрашивать прямо: что делать? — значит предполагать, что есть какое-то *готовое* дело, к которому нужно только приложить руки, значит пропускать другой вопрос: готовы ли сами делатели?

Между тем во всяком человеческом деле, большом и малом, физическом и духовном, одинаково важны оба вопроса: что делать и кто делает? Плохой или неприготовленный работник может только испортить самое лучшее дело. Предмет дела и качества делателя не-

разрывно связаны между собою во всяком *настоящем* деле, а там, где эти две стороны разделяются, там настоящего дела и не выходит. Тогда прежде всего искомое дело раздвояется. С одной стороны, выступает образ идеального строя жизни, устанавливается некоторый определенный «общественный идеал». Но этот идеал принимается независимо ни от какой внутренней работы самого человека — он состоит только в некотором, заранее определенном и извне принудительном экономическом и социальном строе жизни; поэтому все, что может человек сделать для достижения этого *внешнего* идеала, сводится к устранению внешних же *препятствий* к нему. Таким образом, сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на *разрушение существующего*, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это *дело* обращается в насилие над людьми и целым обществом. Незаметным образом общественный идеал подменяется противообщественною деятельностью. На вопрос: что делать? — получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т. е. всех защитников настоящего.

При таком решении дела вопрос: готовы ли делатели? — действительно является излишним. Для *такого* служения общественному идеалу человеческая природа в теперешнем своем состоянии и с самых худших своих сторон является вполне готовой и пригодной. В достижении общественного идеала путем разрушения все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение: такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, ему нужны не духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не внутреннего *обращения*, а внешнего *переворота*.

Пред появлением христианства иудейский народ ждал пришествия царствия Божия, и большинство разумело под этим царствием внешний насильственный переворот, который должен был дать господство избранному народу и истребить его врагов. Люди, ожидавшие такого царствия, по крайней мере наиболее решительные и ревностные из них, имели ясный и определенный ответ на вопрос, что делать: восстать против Рима и избивать римских солдат. И они это исполнили, стали избивать римлян и сами были перебиты. И дело их погибло, и римляне разорили Иерусалим. Только немногие в Израиле разумели под грядущим царствием нечто более глубокое и более радикальное, знали другого врага, более страшного и более таинственного врага,

чем римляне, и искали другой, еще более трудной, но зато и более плодотворной победы. Для этих людей на вопрос: что делать? — был только один загадочный и неопределенный ответ, которого не могли вместить учителя Израиля: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может видеть царствия Божия». Немногие люди, не смутившиеся этим странным и темным ответом, принявшие новое рождение и поверившие в духовное царствие Божие, — эти люди победили римлян и покорили мир. И у нас теперь, в эпоху духовного брожения, — в то время как приверженцы «общественного идеала», такого же внешнего и поверхностного, как «царствие» иудейских материалистов, восстают и убивают, губят других и сами гибнут бесплодно и бесславно, а другие или теряются в умственном хаосе, или погрязают в равнодушном своекорыстии — являются лишь немногие люди, которые, не удовлетворяясь никакими внешними целями и идеалами, чувствуют и возвещают необходимость глубокого *нравственного* переворота и указывают условия нового духовного рождения России и человечества. Из этих немногих предвестников русской и вселенской будущности, бесспорно, первым был Достоевский, ибо он глубже других провидел сущность грядущего царствия, сильнее и одушевленнее предвозвещал его. Основное преимущество воззрений Достоевского есть именно то, за что его иногда укоряют, — отсутствие или, лучше сказать, сознательное отвержение всякого *внешнего* общественного идеала, т. е. такого, который не связан с внутренним обращением человека или его рождением свыше. Такое рождение не нужно для так называемого общественного идеала. Он довольствуется человеческою природою, как она есть, — это идеал грубый и поверхностный, и мы знаем, что попытки к его реализации только утверждают и умножают уже господствующие в мире зло и безумие. Такого грубого и поверхностного, безбожного и бесчеловечного идеала не было у Достоевского, и в этом его первая заслуга. Он слишком хорошо знал все глубины человеческого падения; он знал, что злоба и безумие составляют основу нашей извращенной природы и что если принимать это извращение за норму, то нельзя прийти ни к чему, кроме насилия и хаоса.

Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздастся вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите ис-

целения; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления.

Человек, который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, такой человек, каковы бы ни были его внешняя судьба и дела, по самому существу своему есть убийца; он неизбежно будет насиловать и губить других и сам неизбежно погибнет от насилия. — Он считает себя сильным, но он во власти чужих сил; он гордится своею свободою, но он раб внешности и случайности. Такой человек не исцелится, пока не сделает первого шага к спасению. Первый шаг к спасению для нас — почувствовать свое бессилие и свою неволю, кто вполне это почувствует, тот уже не будет убийцею; но если он *остановится* на этом чувстве своего бессилия и неволи, то он придет к *самоубийству*. Самоубийство — насилие над собою — есть уже нечто более высокое и более свободное, чем насилие над другими. Сознавая свою несостоятельность, человек тем самым становится *выше* этой своей несостоятельности, и, произнося себе смертный приговор, он не только страдает, как подсудимый, но и действует властно, как верховный судья. Но и здесь суд его неправаден. В решении на самоубийство есть внутреннее противоречие. Это решение исходит из сознания своего бессилия и неволи; между тем самое самоубийство есть уже некоторый акт силы и свободы — почему же эту силу и свободой не воспользоваться для жизни? Но дело в том, что самоубийца не только сознает человеческую несостоятельность в себе, но и возводит ее во всемирный закон, что уже есть безумие. Он не только чувствует зло, но и *верит* в зло. Сознавая свой недуг, он не верит в исцеление и потому приобретенную тем сознанием силу и свободу может употребить только на самоуничтожение. К самоубийству приходит всякий, кто сознает всечеловеческое зло, но не верит в сверхчеловеческое Добро. Только этой верой человек мысли и совести спасается от самоубийства. Он не должен остановиться на первом шаге — сознании своего зла, но должен сделать второй шаг — признать сущее Добро над собою. И немного нужно здравого смысла, чтоб, чувствуя все зло в человеке, заключить к Добру, независимому от человека, и небольшое нужно усилие доброй воли, чтоб обратиться к этому Добру и дать ему место в себе. Ибо это сущее Добро уже само ищет нас и обращает нас к себе, и нам остается только уступать Ему, только не противодействовать Ему.

С верой в сверхчеловеческое Добро, т. е. в Бога, возвращается и вера в человека, который тут уже является не в своем одиночестве, немощи и неволе, а как свободный участник божества и носитель силы Божией. Но, поверив действительно в сверхчеловеческое Добро, мы уже никак

не можем допустить, чтобы его явление и действие связывалось исключительно с нашим субъективным состоянием, чтоб Божество в своем проявлении зависело только от личного действия человека, — мы непременно, сверх нашего личного религиозного отношения, должны признать положительное откровение Божества и во внешнем мире должны признать объективную религию. Ограничивать действие Божие одним нравственным сознанием человека — значит отрицать Его полноту и бесконечность, значит не верить в Бога. Веруя же действительно в Бога как в Добро, не знающее границ, необходимо признать и объективное воплощение Божества, т.е. соединение Его с самим существом нашей природы не только по духу, но и по плоти, а чрез нее и со стихиями внешнего мира, — а это значит признать природу способною к такому воплощению в нее Божества, значит поверить в искупление, освящение и обожение материи. С действительной и полной верой в Божество возвращается нам не только вера в человека, но и вера в природу. Мы *знаем* природу и материю, отделенную от Бога и извращенную в себе, но мы *верим* в ее искупление и ее соединение с божеством, ее превращение в *Богоматерию* и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного, совершенного человека, т.е. *Богочеловека* в Его свободной воле и действии. Истинный, рожденный свыше человек нравственным подвигом самоотречения проводит живую силу Божию в омертвевшее тело природы и весь мир образует во вселенское царство Божие. Верить в царство Божие — значит с верою в Бога соединять веру в человека и веру в природу. Все заблуждения ума, все ложные теории и все практические односторонности и злоупотребления происходили и происходят от разделения этих трех вер. Вся истина и все добро выходят из их внутреннего соединения. С одной стороны, человек и природа имеют смысл только в своей связи с Божеством — ибо человек, предоставленный самому себе и утверждающийся на своей безбожной основе, обличает свою внутреннюю неправду и доходит, как мы знаем, до убийства и самоубийства, а природа, отделенная от Духа Божия, является мертвым и бессмысленным механизмом без причины и цели, — а с другой стороны, и Бог, отделенный от человека и природы, вне своего положительного откровения является для нас или пустым отвлечением, или всепоглощающим безразличием.

Чрез такое пагубное разделение трех начал и трех вер прошло все свободное просвещение Европы. Здесь выступали *мистики* (квиедисты и пиетисты), стремившиеся потонуть в созерцании Божества, презиравшие человеческую свободу и отвращавшиеся от материальной природы. Здесь выступали, далее, *гуманисты* (рационалисты и идеалисты), поклонявшиеся человеческому началу, объявлявшие безусловную

самозаконность и верховенство человеческого разума и мыслимой им идеи, видевшие в Боге только зародыш человека, а в природе — только его тень. Но эта тень слишком сильно давала чувствовать свою реальность, и вот, напоследок, за крушением идеализма, выступают на первый план современного просвещения *натуралисты* (реалисты и материалисты), которые, изгоняя из своего мирозерцания все следы духа и Божества, преклоняются перед мертвым механизмом природы. Все эти односторонние направления уличали друг друга во лжи и достаточно обличили свою несостоятельность. И наше зачаточное просвещение прошло через эти три отвлеченные направления. Но не в них духовная будущность России и человечества. Ложные и бесплодные в своей розни, они находят и истину, и плодотворную силу в своем внутреннем соединении — в полноте христианской идеи. Эта идея утверждает воплощение божественного начала в природной жизни чрез свободный подвиг человека, присоединяя к вере в Бога веру в Богочеловека и Богоматерию (Богородицу). Усвоенная инстинктивно и полусознательно русским народом со времени его крещения, эта триединая христианская идея должна стать основой и для сознательного духовного развития России в связи с судьбами всего человечества. Это понял и это возвещал Достоевский. Более чем кто-либо из его современников он воспринял христианскую идею *гармонически* в ее тройственной полноте: он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом вместе. Обладая живым чувством внутренней связи со сверхчеловеческим и будучи в этом смысле мистиком, он в этом же чувстве находил свободу и силу человека; зная все человеческое зло, он верил во все человеческое добро и был, по общему признанию, истинным гуманистом. Но его вера в человека была свободна от всякого одностороннего идеализма или спиритуализма: он брал человека во всей его полноте и действительности; такой человек тесно связан с материальной природой — и Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, понимал и любил землю и все земное, верил в чистоту, святость и красоту материи. В *таком* материализме нет ничего ложного и греховного. Как истинный гуманизм не есть преклонение перед человеческим злом ради того только, что оно человеческое, так и истинный натурализм не есть рабство извращенной природе потому только, что она натуральна. Гуманизм есть *вера* в человека, а верить в человеческое зло и немощи нечего — они явны, налицо; и в извращенную природу тоже верить нечего — она есть видимый и осязательный факт. Верить в человека — значит признавать в нем нечто *больше* того, что налицо, значит признавать в нем ту силу и ту свободу, которая связывает его с Божеством; и верить в природу — значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту,

которые делают ее *телом Божиим*. Истинный гуманизм есть вера в *Богочеловека*, и истинный натурализм есть вера в *Богоматерию*. Оправдание же этой веры, положительное откровение этих начал, действительность Богочеловека и Богоматерики даны нам в Христе и Церкви, которая есть живое тело Богочеловека.

Здесь, в православном христианстве, в вселенской Церкви, находим мы твердое основание и существенный начаток для новой духовной жизни, для гармонического образования истинного человечества и истинной природы. Здесь, значит, и условие настоящего дела. Истинное дело возможно, только если и в человеке, и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет. Отделение от Божества, т.е. от полноты Добра, есть зло, и, действуя на основании этого зла, мы можем делать только дурное дело. Последнее дело безбожного человека есть убийство или самоубийство. Человек вносит в природу злобу и берет от нее смерть. Только отказавшись от своего ложного положения, от своей безумной сосредоточенности в себе, от своего злого одиночества, только связав себя с Богом в Христе и с миром в Церкви, можем мы делать настоящее Божье дело — то, что Достоевский называл *православным делом*.

Если христианство есть религия спасения; если христианская идея состоит в исцелении, внутреннем соединении тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется *синтезом*, а на языке нравственном — *примирением*.

Этот общую черту обозначил Достоевский призвание России в своей Пушкинской речи. Это было его последнее слово и завещание. И тут было нечто гораздо большее, чем простой призыв к мирным чувствам во имя широты русского духа, — здесь заключалось уже и указание на положительные исторические задачи или, лучше, обязанности России. Недаром тогда почувствовалось и сказалось, что упразднен спор между славянофильством и западничеством, — а упразднение этого спора значит упразднение в *идее* самого многовекового исторического раздора между Востоком и Западом, это значит найти для России новое нравственное положение, избавить ее от необходимости продолжать противохристианскую борьбу между Востоком и Западом и возложить на нее великую обязанность нравственно послужить и Востоку и Западу, примиряя в себе обоих.

И не придуманы для России эта обязанность и это назначение, а даны ей христианскою верою и историей.

Разделение между Востоком и Западом в смысле розни и антагонизма, взаимной вражды и ненависти — такого разделения не *должно*

быть в христианстве, и если оно явилось, то это есть великий грех и великое бедствие. Но именно в то время, как этот великий грех совершался в Византии, рождалась Россия для его искупления. Приняв от Византии православное христианство, должна ли Россия, вместе с Божьей святыней, усвоить себе навсегда и исторические грехи Византийского царства, приготовившего свою собственную гибель? Если вопреки полноте христианской идеи Византия снова возбудила великий мировой спор и стала в нем на одну сторону — на сторону Востока, то ее судьба нам не образец, а укор.

Изначала Провидение поставило Россию между нехристианским Востоком и западною формою христианства — между *басурманством* и *латинством*; и в то время как Византия в односторонней вражде с Западом, все более и более проникаясь исключительно восточными началами и превращаясь в азиатское царство, оказывается одинаково бессильною и против латинских крестоносцев, и против мусульманских варваров и окончательно покоряется последним. Россия с решительным успехом отстаивает себя и от Востока, и от Запада, победоносно отбивает басурманство и латинство. Эта внешняя борьба с обоими противниками была необходима для внешнего сложения и укрепления России, для образования ее государственного *тела*. Но вот эта внешняя задача исполнена, тело России сложилось и выросло, чуждые силы не могут поглотить его — и старый антагонизм теряет свой смысл. Россия достаточно показала и Востоку, и Западу свои физические силы в борьбе с ними — теперь предстоит ей показать им свою духовную силу в примирении. Я говорю не о внешнем сближении и механическом перенесении к нам чужих форм, какова была реформа Петра Великого, необходимая только как подготовка. Настоящая же задача не в том, чтобы *перенять*, а в том, чтобы *понять* чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины. Необходимо примирение *по существу*; существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а «по-божьи» отнестись к противнику. Это тем настоятельнее для нас, что теперь оба наши главные противника уже не вне нас, а в нашей среде. Латинство в лице поляков и басурманство, т.е. нехристианский Восток, в лице евреев вошли в состав России, и если они нам враги, то уже враги внутренние, и если с ними должна быть война, то это уже будет война междоусобная. Тут уже не одна христианская совесть, но и человеческая мудрость говорит о примирении. И недостаточно здесь мирных чувств к противникам как к людям *вообще*, ибо эти противники не суть люди *вообще*, а люди совершенно *особенные*, с своим определенным характером, и для действительного примирения нужно

глубокое понимание именно этого их особого характера — нужно обратиться к самому их духовному существу и отнести к нему по-божьи*.

Духовное начало поляков есть католичество, духовное начало евреев есть иудейская религия. Истинно примириться с католичеством и иудейством — значит прежде всего отделить в них то, что от Бога, и то, что от людей. Если в нас самих жив интерес к делу Божию на земле, если Его святыня дороже для нас всех человеческих отношений, если мы пребывающую силу Божию не кладем на одни весы с преходящими делами людей, то сквозь жесткую кору грехов и заблуждений мы различим печать Божественного избрания, во-первых, на католичестве, а затем и на иудействе. Видя, что римская церковь и в древние времена одна стояла твердою скалою, о которую разбивались все темные волны антихристианского движения (ересей и мусульманства); видя, что и в наши времена один Рим остается нетронутым и непоколебимым среди потока антихристианской цивилизации и из него одного раздается властное, хотя и жестокое слово осуждения безбожному миру, мы не припишем этого одному какому-то непонятному человеческому упорству, но признаем здесь и тайную силу Божию; и если Рим, непоколебимый в своей святыне, вместе с тем, стремясь привести к этой святыне все человеческое, двигался и изменялся, шел вперед, претыкался, глубоко падал и снова вставал, то не нам судить его за эти преткновения и падения, потому что мы его не поддерживали и не поднимали, а самодовольно взирали на трудный и скользкий путь западного собрата, сами сидя на месте, и, сидя на месте, не падали. Если нам все человечески дурное, все мелкое и грязное так бросается в глаза, если мы так явственно и отчетливо видим весь этот прах земли, а все божественное и святое для нас, напротив, незаметно, темно и невероятно, то это значит только, что в нас самих мало Бога. Дадим Ему больше места в себе и увидим Его яснее в другом. Тогда увидим Его силу не только в Католической церкви, но и в иудейской синагоге. Тогда мы поймем и примем слова апостола об израильтянах: «У них усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и служение, и обетования; их же отцы, и от них же Христос по плоти, сущий над всеми Бог... Или отринул Бог людей своих? Да не будет! Не отринул Бог людей своих, которых прежде знал... Но чтобы вы не гордились, не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне, что ослепление было Израилю отчасти, доколе не войдет

* Из сказанного, мне кажется, ясно, что дело идет не об уступках и компромиссах во внешней борьбе (церковно-политической и национальной), а об устранении внутренней причины этой борьбы чрез духовное примирение на почве чисто религиозной. Пока религиозное внутреннее единство не восстановлено, до тех пор политическая и национальная борьба остается в своих правах.

полнота народов. И тогда весь Израиль спасется... Ибо Бог заключил всех в противление, чтобы всех помиловать»⁵.

Воистину, если для нас слово Божие вернее всех человеческих соображений и дело царствия Божия дороже всех земных интересов, то перед нами открыт путь примирения с нашими историческими врагами. И не будем говорить: пойдут ли на мир сами наши противники, как они к этому отнесутся и что нам ответят? Чужая совесть нам неизвестна, и чужие дела не в нашей власти. Не в нашей власти, чтобы другие хорошо относились к нам, но в нашей власти быть достойными такого отношения. И думать нам должно не о том, что скажут нам другие, а о том, что мы скажем миру.

В одном разговоре Достоевский применял к России видение Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях хотящей родити сына мужеска: жена — это Россия, а рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россия должна сказать миру. Правильно или нет это толкование «великого знамения», но новое Слово России Достоевский угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой.

Вот высшая задача и обязанность России, и таков «общественный идеал» Достоевского. Его основание — нравственное возрождение и духовный подвиг уже не отдельного, одинокого лица, а целого общества и народа. Как и встарь, такой идеал неясен для учителей израилевых, но в нем истина, и он победит мир.

Приложение

ЗАМЕТКА В ЗАЩИТУ ДОСТОЕВСКОГО ОТ ОБВИНЕНИЯ В «НОВОМ» ХРИСТИАНСТВЕ («Наши новые христиане» и т.д. К. Леонтьева, Москва, 1882 г.)

«Всяк человек есть ложь». —

«Вот вы ищете убить Меня — человека, сказавшего вам истину».

«Думаете ли вы, что я мир, пришел принести на землю? Нет, но разделение».

«И будет едино стадо и один пастырь».

«Начало премудрости — страх Господень».

«Бог есть любовь. В любви нет страха, но совершенная любовь вон изгоняет страх».

Можно ли сводить всю сущность христианства к одной гуманности? Есть ли цель христианства всеобщая гармония и благоденствие на земле, достигаемое естественным прогрессом человечества?

Наконец, заключается ли *основание* христианской жизни и деятельности в одной любви?

При прямой постановке этих вопросов ответ на них не может быть сомнителен. Если вся истина в одной гуманности, то при чем же тут христианская *религия*? зачем тогда и говорить о ней вместо того, чтобы прямо проповедовать простую гуманность? Если цель жизни достигается естественным прогрессом и состоит в земном благоденствии, тогда зачем же связывать это с такою религией, которая вся держится тайной, чудом и подвигом? Наконец, если все дело религии в одном человеческом чувстве любви, то это значит, что у религии совсем никакого дела нет и в ней самой нет никакой надобности. Ибо человеческая любовь, при всей своей психологической сложности, в нравственном смысле есть лишь простой случайный факт и никак не может составлять основного содержания религиозной проповеди. Сам апостол любви в основу своей проповеди кладет не мораль любви, а мистическую истину воплощения Божественного Логоса: «что было изначала, что мы слышали, что видели очами нашими, что рассматривали и что руки наши осязали, о смысле жизни (ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам), о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение со Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом» (1-е посл. Иоанна I, 1–3). А о любви говорится уже потом, ибо любовь может быть плодотворна только на почве верующей и возрожденной души. А на почве чисто человеческой она остается только личным расположением, ибо нельзя ни передавать любовь (как простое чувство) другим, ни требовать ее от других — можно только констатировать ее присутствие или отсутствие в данном случае. Следовательно, сама по себе, как субъективное состояние, любовь не может быть предметом религиозной *обязанности* или *задачей* религиозного действия. Прямая постановка сказанных трех вопросов и решительный ответ на них в отрицательном смысле составляет главный интерес и достоинство брошюры «Наши новые христиане». То, на что нападает автор, — стремление подменить живую полноту христианства общими местами отвлеченной морали, прикрытой христианским именем без христианской сути, — это стремление весьма распространено в наши дни, и его следовало отметить. К сожалению, обличая заблуждения псевдохристианства, автор брошюры приурочил их к именам двух русских писателей, из которых один, по крайней мере, решительно свободен от этих заблуждений.

Автор брошюры по справедливости высоко ценит значение и заслуги Достоевского. Но христианская идея, которой служил этот за-

мечательный человек, искажалась в его уме, по мнению г. Леонтьева, примесью сантиментальности и отвлеченного гуманизма. Оттенок сантиментальности мог быть в стиле у автора «Бедных людей», но во всяком случае гуманизм Достоевского не был тою отвлеченною моралью, которую обличает г. Леонтьев, ибо свои лучшие упования для человека Достоевский основывал на действительной вере в Христа и Церковь, а не на вере в отвлеченный разум или в то безбожное и бесноватое человечество, которое в романах самого Достоевского яснее, чем где-либо, отражается во всей своей мерзости. Гуманизм Достоевского утверждался на мистической, сверхчеловеческой основе истинного христианства, а при оценке деятеля с христианской точки зрения важнее всего, *на чем* он стоит и на чем он строит.

«Возможно ли, — спрашивает г. Леонтьев, — строить новую национальную культуру на одном добром чувстве к людям, без особых определенных в одно и то же время вещественных и мистических предметов веры, выше этого человечества стоящих, — вот вопрос?» На этот вопрос Достоевский отвечал бы так же отрицательно, как и автор брошюры. Идеал истинной культуры — народной и вселенской вместе — держался у Достоевского не на одном добром чувстве к людям, а прежде всего на мистических предметах веры, выше этого человечества стоящих, — именно на Христе и на Церкви, и самое созидание истинной культуры представлялось Достоевскому прежде всего как религиозное «православное дело»; а «вера в божественность распятого при Понтийском Пилате Назаретского Плотника» была одушевляющим началом всего того, что говорил и писал Достоевский.

«Христианство не верит ни в лучшую *автономическую* мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле». Ни во что подобное не верил и Достоевский. Если он и был моралистом, как его называет г. Леонтьев, то его мораль была не автономическая (самозаконная), а христианская, основанная на религиозном обращении и возрождении человека. А собирательный разум человечества с его попытками нового вавилонского столпотворения не только отвергался Достоевским, но и служил для него предметом остроумных насмешек, и не только в последнее время его жизни, но и раньше. Пусть г. Леонтьев перечтет хоть «Записки из подполья».

Достоевский верил в человека и в человечество только потому, что он верил в *богочеловека* и в *богочеловечество* — в Христа и в Церковь.

«Христос познается не иначе, как чрез Церковь. Любите прежде всего Церковь.

Только через Церковь можете вы сойтись и с народом — просто и свободно и войти в его доверие.

Надо учиться у народа смиряться умственно, понять, что в его мировоззрении больше истины, чем в нашем.

Поэтому смирение пред народом для отдающего себе ясный отчет в своих чувствах есть не что иное, как смирение перед Церковью».

Под этими прекрасными словами, без сомнения, подписался бы Достоевский. В «Дневнике писателя» г. Леонтьев мог бы найти много мест, выражающих эти самые мысли. Достаточно вспомнить то, что говорилось там против наших народников, хотевших соединиться с народом и благодетельствовать ему *помимо Церкви*.

Только любя Церковь и служа ей, можно воистину послужить своему народу и человечеству. Ибо нельзя служить двум господам. Служение ближнему должно совпадать со служением Богу, а Богу нельзя служить иначе, как любя то, что Он сам возлюбил, — единственный предмет любви Божией, Его возлюбленную и подругу, то есть Церковь.

Церковь есть обожненное чрез Христа человечество, и при вере в Церковь верить в человечество — значит только верить в его *способность к обожению*, верить, по словам св. Афанасия Великого⁶, что в Христе Бог стал человеком для того, чтобы человека сделать богом. И эта вера не есть еретическая, а истинно христианская, православная, отеческая.

И при этой вере проповедь или пророчество о всеобщем примирении, всемирной гармонии и т. д. относится прямо лишь к окончательному торжеству Церкви, когда, по слову Спасителя, будет едино стадо и один пастырь, а по слову апостола, Бог будет все во всех.

Достоевскому приходилось говорить с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис. Поэтому он, чтобы быть понятым, поневоле должен был употреблять такие выражения, как «всеобщая гармония», когда хотел сказать о Церкви торжествующей или прославленной. И напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и православие Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы между «здесь» и «там» в Церкви не полагается. И самая земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин *изменяющийся*. Одно есть та земля, о которой говорится в начале Книги Бытия, что она была невидима и неустроена и тьма вверху бездны, и другое — та, про которую говорится: «Бог на земли явился и с человеки поживе», — и еще иная будет та новая земля, в ней же правда живет. Дело в том, что нравственное состояние человечества и всех духовных существ вообще вовсе не зависит от того, живут они здесь, на земле, или нет, а напротив, самое состояние земли и ее отношение к невидимому миру определяется нравственным состоянием духовных существ. И та всемирная гармония, о которой

пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет. И наступление этой всемирной гармонии или торжествующей Церкви произойдет вовсе не путем мирного прогресса, а в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в Апокалипсисе — любимой книге Достоевского в его последние годы. «И знамение велие явися на небеси, жена облечена в солнце и луна под ногами ея, и на главе ея венец от звезд двюнадесяте. И во чреве имущи вопиет моляще и страждуще родити»⁷.

И только потом, за этими болезнями и муками, торжество, и слава, и радость.

«И слышах, яко глас народа многа, и яко глас вод многих, и яко глас громов крепких глаголющих: аллилуйя, яко воцарися Господь Бог Вседержитель. Радуемся и веселимся и дадим славу Ему, яко прииде брак агнчий и Жена Его уготовила есть себе. И дано бысть ей облещися в виссон чист и светел: виссон бо оправдания святых есть»⁸.

«И видех небо ново и землю нову: первое бо небо и земля первая преидоша, и моря несть ктому. И аз Иоанн видех град Святый Иерусалим нов сходящ от Бога с небесе, приготован, яко невесту мужу своему. И слышах глас велий, с небесе глаголющ: се скиние Божия с человеки, и вселится с ними: и тии людие Его будут, и сам Бог будет с ними Бог их. И отимет Бог всяку слезу от очию их и смерти не будет ктому: ни плача, ни вопля, ни болезни не будет ктому, яко первая мимоидоша»⁹.

Вот какую всемирную гармонию и благоденствие разумел Достоевский, повторяя только своими словами пророчества новозаветного откровения.

