



## **ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР**

### **Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории**

<Фрагменты>

#### **Символика картины мира и проблема пространства**

<...> Таким образом, каждой из великих культур присущ тайный язык мироощущения, вполне понятный лишь тому, чья душа принадлежит этой культуре. Ибо не будем обманывать себя. Мы можем, пожалуй, прочесть кое-что в античной душе, язык форм которой является почти инверсией западного; из исключительно сложного вопроса о том, в какой мере это было возможно и достигнуто до сих пор, должна исходить всякая критика Ренессанса. Но когда мы слышим что, наверное, индусам было свойственно понимание чисел, не имеющих, по нашим представлениям, ни значения, ни величины, ни качеств, выражающих отношения и лишь благодаря расстановке становящихся положительными, отрицательными, большими и малыми единствами, то нам приходится признать, что мы лишены возможности доподлинно пережить душевную подоплеку, лежащую в основе этого типа числа. <...> Когда арабские мыслители наиболее зрелого периода, — а среди них были такие первостепенные умы, как аль-Фараби и аль-Каби, — в своей полемике против учения Аристотеля и бытия доказывали, что тело как таковое вовсе не обязательное полагает для своего существования фактор пространства и выводили сущность этого пространства, стало быть, арабского способа протяженности, из признака «пребывания в каком-то месте», то это отнюдь не значит, что они заблуждались по сравнению с Аристотелем и Кантом или, — как мы привыкли характеризовать то, что не входит в наши головы, — мыслили

неясно, но доказывает лишь, что арабскому уму были свойственны иные категории мира. <...>

Основные черты мышления, жизни, мироосознания столь же различны, как черты лиц отдельных людей; в этом именно смысле и существуют расы» и «народы», хотя сами они знают о том не больше, том, являются ли «красное» или «желтое» для других чем-то одинаковым или совершенно различным; общая символика — прежде всего языка — питает иллюзию относительно однородно устроенной внутренней жизни и идентичной формы мира. Великие мыслители отдельных культур схожи в этом отношении с дальтониками, не знающими, что они таковые, и взаимно подтрунивающими над ошибками друг друга. <...>

И теперь я делаю вывод. Существует большое число прасимволов. Переживание глубины, приводящее к становлению мира, к расширению ощущения до мира, знаменательное для души, к которой оно принадлежит, и только для нее одной, иное в бодрствовании, сновидении, приятии и наблюдении, иное у ребенка и старика, горожанина и крестьянина, мужчины и женщины, осуществляет, и притом с глубочайшей необходимостью, для каждой высокой культуры возможность формы, на которой зиждется ее существование. Все базисные слова, как-то «масса», «субстанция», «материя», «вещь», «тело», «протяженность», и тысячи хранимых в языках других культур словесных обозначений соответствующего рода представляют собой безальтернативные, предопределенные самой судьбой знаки, извлекающие во имя отдельных культур из бесконечного избытка мировых возможностей единственно значимые и оттого необходимые. Ни один из них не может быть с точностью перенесен в переживание и познание какой-то другой культуры. Ни один из этих первоглаголов не возвращается вторично. Все решает выбор прасимвола в тот момент, когда душа культуры пробуждается в своем ландшафте к самосознанию, — выбор, таящий в себе нечто потрясающее для каждого, кто способен таким образом рассматривать всемирную историю.

Культура как совокупность чувственно-ставшего выражения души в жестах и трудах, как тело ее, смертное, преходящее, подвластное закону, числу и каузальности; культура как историческое зрелище, как образ в общей картине мировой истории; культура как совокупность великих символов жизни, чувствования и понимания: таков язык, которым только и может поведать душа, как она страждет.

Так же и макрокосм является достоянием отдельной души, и мы никогда не узнаем, как обстоит дело с макрокосмом других.

То, что — далеко выходя за пределы всех возможностей рассудочного понимания — хочет поведать через нас, людей Запада, и только нам «бесконечное пространство», это творческое толкование переживания глубины, этот способ протяженности, который греки называли «ничто», а мы называем «всё», окунает наш мир в такую красочную гамму, которой не было на палитре античной, индийской, египетской души. Одна душа подслушивает переживание мира в As-Dur, другая — в F-Moll; одна ощущает его евклидовски, другая — контрапунктически, третья — магически. От чистейшего аналитического пространства и Нирваны до воплощенной античной телесности ведет целый ряд прасимволов, из которых каждый способен развить из себя совершенную форму мира. Сколь далеким, диковинным и мимолетным по самой своей идее был индийский или вавилонский мир для людей пяти или шести следующих за ними культур, столь же непонятным станет однажды и западный мир для людей нерожденных еще культур. <...>

Итак, явление большого стиля коренится в сущности макрокосма, в прасимволе большой культуры. Тот, кто способен ценить содержание слова, обозначающего не устойчивость формы, а историю формы, едва ли поставит в зависимость фрагментарные и хаотические художественные проявления первобытного человека со всеобъемлющей определенностью такого стиля во всем его развитии в череде столетий. Только воздействующее как нечто цельное в смысле выражения и значения искусство больших культур — и уже отнюдь не одно только искусство — обладает стилем.

К органической истории стиля принадлежит некое «до», «вне» и «после». «Табличка быка» из 1-й египетской династии не является еще «египетской». Лишь начиная с 3-й династии произведения обретают стиль, притом внезапно и вполне определенно. Равным образом и искусство Каролингов пребывает в «междустилье». Что бросается в глаза, так это — зондирование, проба различных форм, при полном отсутствии внутренне необходимого выражения. Творец Аахенского Мюнстера «мыслит уверенно, строит уверенно, но чувствует он не уверенно». Церковь Марии в Вюрцбургском аббатстве (около 700 года) имеет свою параллель в Салониках (Св. Георгий); церковь Жерминьи де Пре (около 800 года) с куполом и подковообразной аркой выглядит почти мечетью, Время между 850–950 оказывается брешью в объеме всего Запада. Также и русское искусство по сей день пребывает в «междустилье». Прimitивная, распространенная от Норвегии до Маньчжурии деревянная постройка с отвесной восьмиугольной шатровой крышей подвергается натиску напирających через Дунай византийских и через

Кавказ армяно-персидских мотивов. Избирательное сродство между русской и магической душой, пожалуй, еще ощутимо, но прасимвол русскости, бесконечная равнина\*, не находит пока твердого выражения как в религиозном, так и в архитектурном отношении. Холмообразная церковная крыша почти не выделяется на фоне ландшафта, и торчат на ней шатровые коньки с «кокошником», маскирующие и нейтрализующие обращенность вверх. Они не возносятся, подобно готическим башням, и не покрывают, подобно куполам мечети, но именно «торчат», подчеркивая этим горизонтальность строения, которому угодно быть на виду с исключительно внешней стороны. Когда Синод к 1670 году запретил шатровые крыши и предписал ортодоксальные луковицы, на тонкий цилиндр были насажены тяжелые купола, в каком угодно количестве\*\* «торчащие»\*\*\* на плоскости крыши. Это еще не стиль, но обещание стиля, пробуждающегося только с начальными манифестациями собственно русской религии. <...>

Историческое будущее есть становящаяся даль; бесконечный горизонт мира — даль ставшая; таков смысл фаустовского переживания глубины. Чувство направления предоставляется нам «волей», чувство пространства — «рассудком», причем наподобие каких-то существ, почти на мифический лад: так возникает картина, с необходимостью абстрагируемая нашими психологами из внутренней жизни.

Тот момент, что фаустовская культура есть культура воли, представляет собой лишь иное выражение в высшей степени исторической предрасположенности ее души. Уже само словоупотребление «Я», динамическая структура предложения — вполне стиль деятельности, проистекающий на этой склонности и подчиняющий себе энергией своего направления не только картину «мира-как-истории», но и саму нашу историю. Это «Я» возносится вверх в готической архитектуре, башенные шпили и контрфорсы суть «Я», и оттого вся фаустовская этика есть некое «вверх»: совершенствование «Я», нравственная работа над «Я»,

\* Отсутствие какой-либо вертикальной тенденции в русском жизнечувствовании проявляется и в былинном образе Ильи Муромца (Т. 2. С. 231). Русский начисто лишен отношения к Богу-Отцу, Его этос выражен не в сыновней, а в исключительно братской любви, всесторонне излучающейся в человеческой плоскости. Даже Христос ощущается как брат. Фаустовское, совершенно вертикальное стремление к личному совершенствованию представляется подлинному русскому тщеславным и непонятым. Вертикальная тенденция отсутствует и в русских представлениях о государстве и собственности.

\*\* На кладбищенской церкви в Кижях число их достигает 22.

\*\*\* *J. Grabar, Gesch. Der russ. Kunst (1911, на русск. яз.), Т. I–III; A. Eliasberg, Russ. Baukunst (1922), Einleitung.*

определение «Я» верой и добрыми деяниями, уважение «Ты» в ближайшем ради собственного «Я» и его блаженства, от Фомы Аквинского до Канта, и, наконец, высочайшее «бессмертное Я».

Именно это кажется настоящему русскому чем-то суетным и достойным презрения. Русская безвольная душа, прасимволом которой предстает бесконечная равнина, самоотверженным служением и анонимно тщится затеряться в горизонтальном братском мире. Помышлять о ближнем, отталкиваясь от себя, нравственно возвышать себя любовью к ближнему, каяться ради себя, все это выглядит знаком западного тщеславия и кощунством, как мощное взыскание неба наших соборов в противоположность установленной куполом кровельной равнине русских церквей. Герой Толстого Нехлюдов ухаживает за своим нравственным «Я», как за своими ногтями, именно поэтому и принадлежит Толстой к псевдоморфозу петровской эпохи. Напротив, Раскольников есть лишь частичка в «Мы». Его вина — это вина всех. Считать даже его грех чем-то собственным — есть уже высокомерие и тщеславие. Что-то от этого настроения лежит и в магической картине души. «Если кто приходит ко Мне, — говорит Иисус, — и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а притом и самого Я своего, тот не может быть моим учеником». Из этого чувства и называет он себя «дитя человеческое». Даже consensus правоверных безличен и осуждает «Я» как грех, а равным образом таково и подлинно русское понятие правды как безымянного согласия призванных. <...>

### Исторические псевдоморфозы

В слой скальной породы включены кристаллы минерала. Но вот появляются расколы и трещины; сюда просачивается вода и постепенно вымывает кристалл, так что остается одна пустая его форма. Позднее происходят вулканические явления, которые разламывают гору; сюда проникает раскаленная масса, которая затвердевает и также кристаллизуется. Однако она не может сделать это в своей собственной, присущей именно ей форме, но приходится заполнить ту пустоту, что уже имеется, и так возникают поддельные формы, кристаллы, чья внутренняя структура противоречит внешнему строению, род каменной породы, являющийся в чужом обличье. Минералоги называют это псевдоморфозом.

Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот — ее родной, не в со-

стоянии задышать полной грудью и не только что не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания. Все, что поднимается из глубин этой ранней душевности, изливается в пустотную форму чуждой жизни; отдавшись старческим трудам, молодые чувства костенеют, так что где им распрямиться во весь рост собственной созидательной мощи?! Колоссальных размеров достигает лишь ненависть к явившейся издалека силе. Таков случай арабской культуры. <...>

Другой псевдоморфоз у всех нас сегодня на виду: петровская Русь. Русские героические сказания — былинные песни — достигают своей вершины в киевском круге сказаний о князе Владимире (ок. 1000) с его «рыцарями круглого стола» и о народном герое Илье Муромце\*. Вся неизмеримость различия между русской и фаустовской душой можно проследить уже на разнице между этими песнями и «одновременными» им сказаниями об Артуре, Германарихе и Нибелунгах времени рыцарских странствий — в форме песен о Хильдебранде и о Вальтере. Русская эпоха Мерovingов начинается с ниспровержения татарского господства Иваном III (1480) и ведет через последних Рюриковичей и первых Романовых — к Петру Великому (1689–1725). Эта эпоха точно соответствует времени от Хлодвига до битвы при Тертри (687), в результате которой Каролинги фактически получили всю полноту власти. Я советую всякому прочесть «Историю франков» Григория Турского, а параллельно с этим — соответствующие разделы старомодного Карамзина, прежде всего те, что повествуют об Иване Грозном, Борисе Годунове и Шуйском. Большого сходства невозможно представить. Вслед за этой московской эпохой великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры, с основанием Петербурга (1703) следует псевдоморфоз, втиснувший примитивную русскую душу вначале в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем — XIX столетия. Петр Великий сделался злым роком русскости. Припоминается его «современник» Карл Великий, планомерно и со всею своей энергией осуществивший то, чему ранее помешал своей победой Карл Мартелл: господство мавританско-византийского духа. Имелась возможность подойти к русскому миру на манер Каролингов или же Селевкидов, а именно — в старорусском или же «западническом» духе, и Романовы приняли решение в пользу последнего. Селевкиды желали видеть вокруг себя эллинов, а не арамеев.

---

\* Wollner. Untersuchungen über die Volksepik der Grofirussen, 1879.

Примитивный московский царизм — это единственная форма, которая в пору русскости еще и сегодня, однако в Петербурге он был фальсифицирован в династическую форму Западной Европы.

Тяга к югу, к Византии и Иерусалиму, глубоко заложенная в каждой православной душе, обратилась светской дипломатией, с лицом, повернутым на Запад. За пожаром Москвы, величественным символическим деянием пранарода, в котором нашла выражение маккавейская ненависть ко всему чуждому и иноверному, следует вступление Александра в Париж, Священный Союз и вхождение России в «Европейский концерт» великих западных держав. Народу, предназначением которого было еще на продолжении поколений жить вне истории, была навязана искусственная и неподлинная история, постижение духа которой прарусскостью — вещь абсолютно невозможная. Были заведены поздние искусства и науки, просвещение, социальная этика, материализм мировой столицы, хотя в это предвремя религия — единственный язык, на котором человек способен был понять себя и мир; и в лишенном городов краю с его изначальным крестьянством, как нарывы, угнездились отстроенные в чуждом стиле города. Они были фальшивы, неестественны, невероятны до самого своего нутра. «Петербург самый отвлеченный и умышленный город на всем земном шаре», — замечает Достоевский. Хотя он и родился здесь, у него не раз возникало чувство, что в одно прекрасное утро город этот растает вместе с болотным туманом. Вот и полные духовности эллинистические города были рассыпаны повсюду по арамейскому крестьянскому краю — словно жемчужины, глядя на которые хочется протереть глаза. Такими видел их в своей Галилее Иисус. Таково, должно быть, было ощущение и апостола Петра, когда он увидел императорский Рим.

Все, что возникло вокруг, с самой той поры воспринималось подлинной русскостью как отравка и ложь. Настоящая апокалиптическая ненависть направляется против Европы. А «Европой» оказывалось все нерусское, в том числе и Рим с Афинами, — точно так же, как для магического человека были тогда античными, языческими, бесовскими Древний Египет и Вавилон. «Первое условие освобождения русского народного чувства это: от всего сердца и всеми силами души ненавидеть Петербург», — пишет Аксаков Достоевскому в 1863 г. Москва святая, Петербург — сатана; в распространенной народной легенде Петр Великий появляется как Антихрист. То же самое слышится нам и из всех апокалипсисов арамейского псевдоморфофа: от книг Даниила и Эноха и до эпохи Маккавеев, вплоть до Откровения Ио-

анна, Баруха и 4-й книги Эздры — против Антиоха, Антихриста, против Рима, Вавилонской блудницы, против городов Запада с их духом и пышностью, против всей вообще античной культуры. Все, что возникает, неистинно и нечисто: это избалованное общество, пронизанные духовностью искусства, общественные сословия, чуждое государство с его цивилизованной дипломатией, судопроизводство и администрация. Не существует большей противоположности, чем русский и западный, иудео-христианский и позднеантичный нигилизм: ненависть к чуждому, отравляющему еще не рожденную культуру, пребывающую в материнском лоне родной земли, — и отвращение к собственной, высотой которой человек наконец пресытился. Глубочайшее религиозное мироощущение, внезапные озарения, трепет страха перед приближающимся бодрствованием, метафизические мечтания и томления обретаются в начале истории; обострившаяся до боли духовная ясность — в ее конце. В двух этих псевдоморфозах они приходят в смешение. «Все они теперь на улицах и базарах толкуют о вере», — говорится у Достоевского. Это можно было бы сказать и об Иерусалиме с Эдессой. Эти молодые русские перед войной, неопрятные, бледные, возбужденные, пристроившиеся по уголкам и все занятые одной метафизикой, рассматривающие всё одними лишь глазами веры, даже тогда, когда разговор, как кажется, идет об избирательном праве, химии или женском образовании, — это просто иудеи и первохристиане эллинистических больших городов, на которых римляне взирали так иронично, брезгливо и с затаенным страхом. В царской России не было никакой буржуазии, вообще никаких сословий в подлинном смысле слова, но лишь крестьяне и «господа», как во Франкском государстве. «Общество» было стоявшим особняком миром, продуктом западной литературы, чем-то чуждым и грешным. Никаких русских городов никогда и не бывало. Москва была крепостью — Кремлем, вокруг которого расстилался гигантский рынок. Город-морок, который теснится и располагается вокруг, как и все прочие города на матушке-Руси, стоит здесь ради двора, ради чиновников, ради купечества; однако то, что в них живет, это есть сверху обретшая плоть литература, «интеллигенция» с ее вычитанными проблемами и конфликтами, а в глубине — оторванный от корней крестьянский народ со всей своей метафизической скорбью, со страхами и невзгодами, которые пережил вместе с ним Достоевский, с постоянной тоской по земному простору и горькой ненавистью к каменному дряхлому миру, в котором замкнул их Антихрист. У Москвы никогда не было собствен-



ной души. Общество было западным по духу, а простой народ нес душу края в себе. Между двумя этими мирами не существовало никакого понимания, никакой связи, никакого прощения. Если хотите понять обоих великих заступников и жертв псевдоморфоза, то Достоевский был крестьянин, а Толстой — человек из общества мировой столицы. Один никогда не мог внутренне освободиться от земли, а другой, несмотря на все свои отчаянные попытки, так этой земли и не нашел.

Толстой — это Русь прошлая, а Достоевский — будущая. Толстой связан с Западом всем своим нутром. Он — великий выразитель петровского духа, несмотря даже на то, что он его отрицает.

Это есть неизменно западное отрицание. Так же и гильотина была законной дочерью Версаля. Это толстовская клокочущая ненависть вещает против Европы, от которой он не в состоянии освободиться. Он ненавидит ее в себе, он ненавидит себя. Это делает Толстого отцом большевизма. Все бессилие этого духа и «его» революции 1917 г. выплескивается из оставшихся в его наследии сцен «И свет во тьме светит». Достоевскому такая ненависть незнакома. С тою же самой страстной любовью он вбирал в себя и все западное. «У меня две родины, Россия и Европа». Для него все это, и дух Петра, и революция, уже более не обладает реальностью. Он взирает на все это как из дальнего далека — из своего будущего. Его душа апокалиптична, порывиста, отчаянна, однако она в этом будущем уверена. «Я хочу в Европу съездить, — говорит Иван Карамазов своему брату Алеше, — и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними»? Толстой — это всецело великий рассудок, «просвещенный» и «социально направленный». Все, что он видит вокруг, принимает позднюю, присущую крупному городу и Западу форму проблемы. Что такое проблема, Достоевскому вообще неизвестно. Между тем Толстой — событие внутриевропейской цивилизации. Он стоит посередине, между Петром Великим и большевизмом. Все они русской земли в упор не видят. То, с чем они борются, оказывается вновь признанным самой той формой, в которой они это делают. Это все не апокалиптика, но духовная оппозиция. Ненависть Толстого к собственности имеет политэкономический характер, его ненависть к обществу — характер социально-этический; его нена-

висть к государству представляет собой политическую теорию. Отсюда и его колоссальное влияние на Запад. Каким-то образом он оказывается в одном ряду с Марксом, Ибсеном и Золя. Его произведения — это не Евангелия, но поздняя, духовная литература. Достоевского не причислишь ни к кому, кроме как к апостолам первого христианства. Его «Бесы» были ошиканы русской интеллигенцией за консерватизм. Однако Достоевский этих конфликтов просто не видит. Для него между консервативным и революционным нет вообще никакого различия: и то, и то — западное. Такая душа смотрит поверх всего социального. Вещи этого мира представляются ей такими маловажными, что она не придает их улучшению никакого значения. Никакая подлинная религия не желает улучшить мир фактов. Достоевский, как и всякий прарусский, этого мира просто не замечает: они все живут во втором, метафизическом, лежащем по другую сторону от первого мира. Что за дело душевной муке до коммунизма? Религия, дошедшая до социальной проблематики, перестает быть религией. Однако Достоевский обитает уже в действительности непосредственно предстоящего религиозного творчества. Его Алеша ускользнул от понимания всей литературной критикой, и русской в том числе; его Христос, которого он неизменно желал написать, сделался бы подлинным Евангелием, как и Евангелия прахристианства, стоящие всецело вне всех античных и иудейских литературных форм. Толстой же — это маэстро западного романа, к уровню его «Анны Карениной» никто даже близко не подошел; и точно так же он, даже в своей крестьянской блузе, является человеком из общества.

Начало и конец сходятся здесь воедино. Достоевский — это святой, а Толстой всего лишь революционер. Из него одного, подлинного наследника Петра, и происходит большевизм, эта не противоположность, но последнее следствие петровского духа, крайнее принижение метафизического социальным, и именно потому всего лишь новая форма псевдоморфоza. Если основание Петербурга было первым деянием Антихриста, то уничтожение самим же собой общества, которое из Петербурга и было построено, было вторым: так должно было оно внутренне восприниматься крестьянством. Ибо большевики не есть народ, ни даже его часть. Они низший слой «общества», чуждый, западный, как и оно, однако им не признанный и потому полный неизменной ненависти. Все это от крупных городов, от цивилизации — социально-политический момент, прогресс, интеллигенция, вся русская литература, вначале грезившая о свободах и улучшениях в духе

романтическом, а затем — политико-экономическом. Ибо все ее «читатели» принадлежат к обществу. Подлинный русский — это ученик Достоевского, хотя он его и не читает, хотя — и также потому что — читать он не умеет. Он сам — часть Достоевского. Если бы большевики, которые усматривают в Христе ровню себе, просто социального революционера, не были так духовно узки, они узнали бы в Достоевском настоящего своего врага. То, что придало этой революции ее размах, была не ненависть интеллигенции. То был народ, который без ненависти, лишь из стремления исцелиться от болезни, уничтожил западный мир руками его же подонков, а затем отправит следом и их самих тою же дорогой; не знающий городов народ, тоскующий по своей собственной жизненной форме, по своей собственной религии, по своей собственной будущей истории. Христианство Толстого было недоразумением. Он говорил о Христе, а в виду имел Маркса. Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию.

Религия — это метафизика, и ничто иное: *Credo, quia absurdum*. Причем познанная, доказанная или за доказанную почитаемая метафизика — это просто философия или ученость. Здесь же имеется в виду переживаемая метафизика, невысказанное как уверенность, сверхъестественное как событие, жизнь в недействительном, однако истинном мире. А по-другому Иисус и не жил ни единого мига. Он не был моральным проповедником. Усматривать в нравственном учении конечную цель религии — значит ее не знать. Это все девятнадцатый век, «Просвещение», гуманное мещанство. Приписывать Иисусу социальные намерения — кощунство. Высказывания на нравственную тему, которые он роняет при случае (если только они ему не приписываются), служат всего лишь целям наставления. Никакого нового учения в них нет. Есть среди них и присловья, которые знал тогда всякий. Его учение сводилось исключительно к возвещению конца света, и образы, навеянные этим, постоянно переполняли его душу: наступление новой эры, явление небесного посланца, Страшный суд, Новое небо и Новая земля. Иного представления о религии у него никогда не было, да оно и не может быть иным во всякое проникновенно и глубоко чувствующее время. Религия — это сплошь метафизика, потусторонность, бодрствование посреди мира, в котором свидетельству чувств открывается один лишь передний план; религия — это жизнь в сверхчувственном и с ним, и там, где нет силы на такое бодрствование, где нет силы хотя бы на то, чтобы в это верить, подлинной религии нет и в помине. «Мое царство не от мира сего» — лишь тот, кто воспримет

всю значимость этого узрения, в состоянии постигнуть последующие глубочайшие высказывания. Только позднее, городское время, уже не способное на такие проникновения в суть, перенесло остаток религиозности на мир внешней жизни, заменив тем самым религию гуманными чувствами и настроениями, а метафизику — моральной проповедью и социальной этикой. В Иисусе мы находим именно обратное. «Дайте Цезарю цезарево», т. е. покоритесь силам мира фактов, терпите, страдайте и не спрашивайте, «справедливо» ли это. Важно лишь спасение души. «Посмотрите на лилии полевые», т. е. не беспокойтесь о богатстве и бедности. И то и другое приковывает душу к заботам этого мира. «Служить надо Богу или Маммоне» — под Маммоной здесь имеется в виду вся действительность в целом. Надо быть пошляком и трусом, чтобы перетолковывать эти слова, пытаясь лишить их величия. Иисус вообще не ощущал никакой разницы между трудом для собственного богатства и для социальной устроенности «всех». Глубокий смысл усматривается в том, что богатство его пугало, а древняя иерусалимская община, орден со строгим уставом (а вовсе не клуб социалистов), отвергла собственность: здесь мы имеем дело с самым полным из мыслимых отрицанием любого рода «социальной ориентированности». Убеждения такого рода не возникают, если внешнее положение признается всем, но только если оно не ставится ни во что, и появляются они не тогда, когда посюсторонней убогосторонности придается исключительная ценность, но когда к ней проявляется безусловное презрение. Но, разумеется, должно существовать нечто такое, в сравнении с чем все земное счастье обращается в прах. И здесь вновь обнаруживается различие между Толстым и Достоевским. Толстой, горожанин и западник, усмотрел в Иисусе лишь социального этика и, как и весь цивилизованный Запад, способный лишь распределять, но не смиряться, принизил древнее христианство до уровня социально-революционного движения, причем именно по причине отсутствия в себе метафизической силы. Достоевский, этот бедняк, подчас делавшийся почти святым, никогда не помышлял о социальных улучшениях: разве поможешь душе, упразднив собственность? <...>

Несоизмеримое различие фаустовской и русской души обнаруживается в некоторых словесных звучаниях. Русское слово для «Himmel» — «небо», т. е. отрицание (*нем.*). Человек Запада смотрит вверх, русский смотрит вдаль, на горизонт. Так что порыв того и другого в глубину следует различать в том отношении, что у первого это есть страсть порыва во все стороны в бесконечном

пространстве, а у второго — самоотчуждение, пока «оно» в человеке не сливается с безграничной равниной. Точно так же понимает русский и слова «человек» и «брат»: человечество также представляется ему равниной. Русский астроном — ничего более противоестественного быть не может. Он просто не видит звезд; он видит один только горизонт. Вместо небесного купола он видит небесный откос. Это есть нечто, образующее где-то вдали с равниной горизонт. Коперниканская система для него смехотворна в душевном смысле, что бы там она ни значила в смысле математическом.

«Schicksal» звучит как фанфары, «судьба» (*нем.*) внутренне подламывается. Под этим низким небом не существует никакого «я». «Все виноваты во всем», т. е. «оно» на этой бесконечно распростершейся равнине виновно в «оно» — вот основное метафизическое ощущение всех творений Достоевского. Потому и должен Иван Карамазов назваться убийцей, хотя убил другой. Преступник несчастный — это полнейшее отрицание фаустовской персональной ответственности. В русской мистике нет ничего от того устремленного вверх горения готики, Рембрандта, Бетховена, горения, которое может дойти до штурмующего небеса ликования. Бог здесь — это не глубина лазури там, в вышине. Мистическая русская любовь — это любовь равнины, любовь к таким же угнетенным братьям, и всё понизу, по земле, по земле: любовь к бедным мучимым животным, которые по ней блуждают, к растениям, и никогда — к птицам, облакам и звездам. Русская «воля», наша «Wille» (*нем.*) значит прежде всего отсутствие долженствования, состояние свободы, причем не для чего-то, но от чего-то, и прежде всего от обязанности личного деяния. Свобода воли представляется здесь таким состоянием, в котором никакое другое «оно» не отдает приказаний, так что можно отдаться собственной прихоти. Geist, esprit, spirit — все это, русское же «дух». — Что за христианство произойдет некогда из этого мироощущения? <...>

<...> С исчезновением античного мироощущения в раннеимператорскую эпоху угасает также и способ мышления деньгами. Денежные монеты снова становятся товаром, поскольку жизнь вновь делается крестьянской. Римляне были евреями той эпохи. Напротив того, евреи были тогда крестьянами, ремесленниками, мелкими производителями\*, т. е. они обращались к занятиям, сделавшимся в готическую эпоху объектом их торговых операций. В том же положении находится сегодня «Европа» по отношению к русским, чья всецело мистическая внутренняя жизнь вос-

\* *Parvan. Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreich, 1909; также: Mommsen. Röm. Gesch. V, S. 471*

принимает мышление деньгами как грех. (Странник у Горького в «На дне» и весь вообще мир идей Толстого.) Здесь сегодня, как в Сирии во времена Иисуса, простираются один поверх другого два экономических мира: один — верхний, чужой, цивилизованный, проникший с Запада, к которому, как подонки, принадлежит весь западный и нерусский большевизм; и другой — не ведающий городов, живущий в глубине среди одного лишь «добра», не подсчитывающий, а желающий лишь обмениваться своими непосредственными потребностями. К лозунгам, оказывающимся на поверхности, надо относиться как к голосам, в которых простому русскому, занятому всецело своей душой, слышится воля Божья. Марксизм среди русских покоится на ревностном непонимании. Высшую экономическую жизнь петровской Руси здесь только терпели, но ее не создавали и не признавали. Русский не борется с капиталом, нет: он его не постигает. Кто вчитается в Достоевского, предощутит здесь юное человечество, для которого вообще нет еще никаких денег, а лишь блага по отношению к жизни, центр которой лежит не со стороны экономики. «Ужас прибавочной стоимости», доводивший многих перед войной до самоубийства, представляет собой непонятое литературное обличье того факта, что приобретение денег с помощью денег является для не знающего городов мышления в «доброе» кощунством, а если его переосмыслить исходя из становящейся русской религии, — грехом. Между тем как города царского режима приходят сегодня в упадок, и люди обитают в них словно в деревне, под тонкой коркой мыслящего по-городскому, стремительно исчезающего большевизма происходит и освобождение от экономики. Апокалиптическая ненависть (господствовавшая также в эпоху Иисуса и в простом иудействе по отношению к Риму) направилась против Петербурга не только как города — местопребывания политической власти западного стиля, но и как центра мышления в западных деньгах, отравившего жизнь и направившего ее по ложному пути. Глубинной Русью создается сегодня пока еще не имеющая духовенства, построенная на Евангелии Иоанна третья разновидность христианства, которая бесконечно ближе к магической, чем фаустовская, и потому основывается на новой символике крещения, а поскольку она удалена от Рима и Виттенберга, то в предчувствии новых крестовых походов она заглядывается через Византию на Иерусалим. Занятая исключительно этим, Русь снова смирится с западной экономикой, как смирились с римской экономикой древние христиане, а христиане готики — с еврейской, однако внутренне она в ней больше не участвует. <...>