



**ВЯЧ. И. ИВАНОВ**

**Достоевский и роман-трагедия**

<Фрагменты>

## **II. Принцип мирозерцания**

### **1**

Естественное отношение личности к миру есть отношение субъекта к объекту. Отсюда первоначальное побуждение к подчинению и использованию окружающих человека вещей и лиц, мало-помалу ограничиваемое, однако, сначала утилитарною моралью, наконец, моралью альтруистической. Первый взгляд на мир есть взгляд наивного идеализма, при котором объект — бессознательно — полагается частью содержания своеначально утверждающегося субъекта. Развитие людских взаимоотношений, вырабатывая правовые и нравственные начала, приводит с собою эпоху наивного реализма. Альтруистическая нравственность развивается на почве последнего и, укореняясь в нём, сохраняет для человека реалистическое чувство мира на практике, тогда как отщепившееся от практического разума познание приводит человека, как познающего, снова к безысходному идеализму. Таково и современное сознание.

Опасность идеализма заключается в том, что человек, отучившийся в действии полагать окружающее исключительно своим объектом, — в акте познания, тем не менее, полагает всё лишь своим объектом и через то неизбежно приходит к признанию себя самого единственным источником всех норм. Познание, став чисто идеалистическим, провозглашает всеобщую относительность признаваемых или ещё только имеющих быть признанными ценностей; личность оказывается замкнутою в своём одиночестве и либо отчаявшеюся, либо горделиво торжествующей апофеозу своей беспочвенности<sup>1</sup>. Об опасности такого всемирного идеализма говорит Достоевский в эпилоге «Преступления и Наказания», под символом «какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язвы, идущей из глубины Азии на Европу»... Тут мы читаем, между прочим:

«Никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали это заражённые. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города заражались и сумасшестввовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нём в одном заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовёт, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремёсла, потому что всякий предлагал свои мысли и свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие... Спастись во всём мире могли только несколько человек; это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса».<sup>2</sup>

Так припоминает свой недавний бред спасённый Раскольников, «уже выздоравливая». Этот бред есть лишь обобщённое последствие его собственного, недавнего самоутверждения в одиноком сверхчеловеческом своеначалии, поставившем весь мир только объектом его, как единственного субъекта познания и действия. Так выступает Достоевский поборником мирозерцания реалистического. Каково же существо этого защищаемого им реализма?

Зиждется этот реализм, очевидно, не на познании, потому что познание всегда будет полагать познаваемое только объектом, а познающего только субъектом познания. Не познание есть основа защищаемого Достоевским реализма, а «проникновение»: недаром любил Достоевский это слово и произвёл от него другое, новое — «проникновенный». Проникновение есть некий *transcensus* субъекта<sup>3</sup>, такое его состояние, при котором возможным становится воспринимать чужое я не как объект, а как другой субъект. Это — не периферическое распространение границ индивидуального сознания, но некое передвижение в са-

мих определяющих центрах его обычной координации; и открывается возможность этого сдвига только во внутреннем опыте, а именно в опыте истинной любви к человеку и к живому Богу, и в опыте самоотчуждения личности вообще, уже переживаемом в самом пафосе любви. Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении, всею волею и всем разумением, чужого бытия: «ты еси». При условии этой полноты утверждения чужого бытия, полноты, как бы исчерпывающей всё содержание моего собственного бытия, чужое бытие перестает быть для меня чужим, «ты» становится для меня другим обозначением моего субъекта. «Ты еси» — значит не «ты познаёшься мною, как сущий», а «твое бытие переживается мною, как моё», или: «твоим бытием я познаю себя сущим». *Es, ergo sum*<sup>4</sup>. Альтруизм как мораль, конечно, не вмещает в себе целостности этого внутреннего опыта: он совершается в мистических глубинах сознания, и всякая мораль оказывается по отношению к нему лишь явлением производным.

Глубоко чувствуя, что такое проникновение лежит вне сферы познавательной, Достоевский является последовательным поборником инстинктивно-творческого начала жизни и утвердителем его верховенства над началом рациональным. В ту эпоху, когда, подобно тому, что было в Греции в пору софистов, начал приобретать господство в теоретической сфере образ мыслей, полагающий все ценности лишь относительными, — Достоевский не пошёл, как Толстой, по путям Сократа<sup>5</sup>, на поиски за нормою добра, совпадающего с правым знанием, но, подобно великим трагикам Греции, остался верен духу Диониса. Он не обольщался мыслью, что добру можно научить доказательствами и что правильное понимание вещей, само собою, делает человека добрым, но повторял как обаянный Дионисом: «ищите восторга и исступления<sup>6</sup>, землю целуйте, прозрите и ощутите, что каждый за всех и за всё виноват, и радостию такого восторга и постижения спасётесь».

Повторяю, что, на мой взгляд, идеалистическое противоположение личности и мира как субъекта и объекта, должно быть признано естественным состоянием человека как познающего. Реализм, понятый в вышераскрытом смысле, прежде всего — деятельность воли, качественный строй её напряжения (*tonos*), и лишь отчасти некое иррациональное познание. Поскольку воля непосредственно сознаёт себя абсолютной, она несёт в себе ирра-

циональное познание, которое мы называем верой. Вера есть голос стихийно-творческого начала жизни; её движения, её тяготения безошибочны, как инстинкт.

Пасомы Целями родимыми,  
к ним с трепетом влечёмся мы —  
и, как под солнцами незримыми,  
навстречу им цветём из тьмы<sup>7</sup>.

Реализм Достоевского был его верою, которую он обрёл, потеряв душу свою. Его проникновение в чужое я, его переживание чужого я как самобытного, беспредельного и полновластного мира, содержало в себе постулат Бога как реальности, реальной всех этих абсолютно реальных существей, из коих каждой он говорил всею волею и всем разумением: «ты еси». И то же проникновение в чужое я, как акт любви, как последнее усилие в преодолении начала индивидуации, как блаженство постижения, что «всякий за всех и за всё виноват», — содержало в себе постулат Христа, осуществляющего искупительную победу над законом разделения и проклятием одиночества, над миром, лежащим во грехе и в смерти. Моё усилие всё же бессильно, моё «проникновение» всё же лишь относительно, и стрела его не вонзается в свою цель до глубины. Но оно не лжёт; «верь тому, что сердце скажет», — повторял Достоевский за Шиллером<sup>8</sup>; пламень сердца есть «залог от небес». Залог чего? Залог возможности абсолютного оправдания этих алканий человеческой воли, этой тоски её в узах разлуки по вселенскому соединению в Боге. Итак, человек может вместить в себе Бога<sup>9</sup>. Или сердце моё лжёт, или Богочеловек — истина. Он один обеспечивает реальность моего реализма, действительность моего действия и впервые осуществляет то, что смутно сознаётся мною как существенное, во мне и вне меня.

И нельзя было, при предпосылке такого реализма в восприятии и переживании чужого я, рассуждать иначе как Достоевский, утверждавший, что люди, эти сыны Божии, воистину должны истребить друг друга и самих себя, если не знают в небе единого Отца и в собственной братской среде — Богочеловека Христа. Поистине, тогда весь реализм падает и обращается в конечный идеалистический солипсизм: натянутый лук воли, спускающий стрелу моей любви в чужое я, напрасно окрылил стрелу, и, описав круг, она вонзается в меня самого, пронесясь в пустом про-

странстве, где нет реальнейшего, чем я сам, я — тень сна и вовсе не реальность, пока вишу в собственной пустоте, хотя и держу в себе весь мир и всех, подобных мне, призрачных богов. Тогда, подобно Кириллову в «Бесах», — единственно достойное меня дело есть убить самого себя и с собою убить весь содержимый мною мир.

## 2

Таким образом, утверждение или отрицание Бога становится для Достоевского воистину альтернативой «быть или не быть»: быть ли личности, добру, человечеству, миру — или не быть им. Ему чужд был такой ход осознания субъектом его собственного содержания: «я есмь; бытие мое основано на правде-истине и правде-справедливости<sup>10</sup>, на нормах познания и воли, находящихся между собою в такой гармонии, что истина и добро суть тождественные понятия; бытие моё становится истинным бытием, если строй этой гармонии ничем не нарушен в моём сознании и определяет собою все проявления моей личности в жизни; начало этой гармонии я сознаю в себе, как дыхание Бога, из чего уверяюсь в Его бытии, независимом от моего бытия, но моё бытие обуславливающим; божественную часть моего бытия я сознаю в себе бессмертною». Такой путь разумения свойствен был Льву Толстому.

Путь Достоевского, этого сильнейшего диалектика, но диалектика лишь *post factum* и в процессе возведения метафизических надстроек над основоположениями внутреннего опыта, — не может быть представлен в виде логических звеньев последовательного познания. В его духовной жизни есть тот же катастрофизм как и в его созданиях. Быть может, в ту минуту, когда он стоял на эшафоте и глядел в глаза ставшей пред ним в упор смерти, совершилось в нём какое-то внезапное и решительное душевное изменение, какая-то благодатная смерть, за которою немедленно и неожиданно последовала пощада, данная телесной оболочке жертвы. Годы каторги и ссылки были как бы пеленами, связывавшими новорождённого человека, оберегавшими нужное ему, для полноты перерождения, внешнее обезличение. В те минуты ожидания смерти на эшафоте внутренняя личность упредила смерть и почувствовала себя живою и сосредоточенною в одном акте воли уже за её воротами. Личность была

насильственно оторвана от феноменального и ощутила впервые существенность бытия под покровом видимости вещей, из коей сотканы ограды воплощённого духа.

Внутреннее *я* как бы переместило с тех пор свое седалище в личности. В человеке, не возрождённом так, как возрождён был Достоевский, его истинное *я* кажется спящим в каком-то лимбе, в оболочках и тканях, облекающих плод, носимый матерью во чреве. Смерть, как повивальная бабка, высвободила младенца из этих слепых вместилищ, из чревных глубин воплощения, но оставила его, в земной жизни, как бы соединённым пуповиной с материнским лоном, пока последний час жизни не рассёк и этой связи. Средоточие сознания кажется у Достоевского отныне иным, чем у других людей. Он сохранил в себе внешнего человека, и даже этот внешний человек отнюдь не представляется наблюдателю ни нравственно очищенным от исконных тёмных страстей, ни менее, чем прежде, эгоистически самоутверждающимся. Но всё творчество Достоевского стало с тех пор внушением внутреннего человека, духовно рождённого, переступившего через грань, — в мироощущении которого трансцендентное для нас сделалось имманентным, а имманентное для нас в некоторой своей части трансцендентным. Личность была раздвоена на эмпирическую, внешнюю, и внутреннюю, метафизическую. Из глубины того сознания, откуда рождалось его творчество, он ощущал и себя самого, внешнего, отделённым от себя и живущим самостоятельной жизнью двойником внутреннего человека. Обычно у мистиков этот процесс сопровождается, если не истощением, то глубоким пересозданием, очищением, преображением внешнего человека. Но это дело святости не было провиденциальной задачей пророка-художника.

Оставив внешнего человека в себе жить как ему живётся, он предался умножению своих двойников под многоликими масками своего, отныне уже не связанного с определённым ликом, но вселикого, всечеловеческого *я*. Ибо внутреннее *я*, освобождаясь решительно от внешнего, не может чувствовать себя отдельным от общечеловеческого *я* со всем его содержанием, и видит в бесконечных формах индивидуации только разные образы и условия своего облечения в плоть, своего нисхождения в закон мира видимого. Слово: «ничто человеческое мне не чуждо»<sup>11</sup> — только тогда бывает реальной правдой, когда во мне родилось *я*, отчуждённое от всего человеческого и во мне самом. Отсюда все

дальнейшие откровения Достоевского о чужом *я*, об одиночестве личности, о спасительности соборного сознания, о Боге и о христианстве, о тайне Земли и благодати восторга, о касаниях к мирам иным и т. д. суть только попытки сообщить миру, хотя бы отчасти и смутными намёками, — то, что разверзлось перед ним однажды в катастрофическом внутреннем опыте и что время от времени напоминало о себе в блаженных предвкушениях мировой гармонии перед припадками эпилепсии, — этой, как говорила древность, священной болезни, имеющей силу стирать в сознании грань между нашими переживаниями реализма и идеализма и делать на мгновение мир, представляющийся нам внешним, нашим внутренним миром, а наш внутренний мир — внешним и нам чуждым.

### 3

Так внутренний опыт научил Достоевского тому различию между эмпирическим характером человека и метафизическим, умопостигаемым его характером, которое, идя по следам Канта, философски определил Шопенгауэр.<sup>12</sup>

Связного, теоретического развития этой мысли в творениях Достоевского мы, конечно, не находим, хотя в его высказываниях о грехе и ответственности, о существе преступления, как действия и как внутреннего самоопределения, о природе зла и т. д., вышеуказанное различие предполагается, да и не может быть чуждым онтологическому пафосу исследователя «всех глубин души человеческой». Но в поэтическом изображении характеров различие это проведено с такою отчётливостью, какой мы не встретим у других художников, и оно-то придает необычайный рельеф светотени и исключительную остроту постижения картинам душевной жизни в романах Достоевского.

Я уже упомянул, что человеческая жизнь представляется им в трёх планах. Огромная сложность прагматизма фабулистического, сложность завязки и развития действия служит как бы материальной основой для ещё большей сложности плана психологического. В этих двух низших планах раскрывается вся лабиринтность жизни и вся зыбучесть характера эмпирического. В высшем, метафизическом плане нет более никакой сложности, там последняя завершительная простота последнего или, если угодно, первого решения, ибо время там как бы стоит: это

царство — верховной трагедии, истинное поле, где встречаются для поединка или судьбища, Бог и дьявол, и человек решает суд для целого мира, который и есть он сам, быть ли ему, т. е. быть в Боге, или не быть, т. е. быть в небытии. Вся трагедия обоих низших планов нужна Достоевскому для сообщения и выявления этой верховной, или глубинной, трагедии конечного самоопределения человека, его основного выбора между бытием в Боге и бегством от Бога к небытию. Внешняя жизнь и тревожнения души нужны Достоевскому только, чтобы подслушать через них одно, окончательное слово личности: «Да будет воля Твоя», или же: «Моя да будет, противная Твоей».

Поэтому весь сложный сыск этого метафизического судьи и небесного следователя ведётся с одной целью: установить состав метафизического преступления в преступлении эмпирическом; и выводы этого сыска оказываются подчас иными, нежели итоги исследования земной вины. Так, в романе «Братья Карамазовы» виновным в убийстве представлен не Смердяков-убийца<sup>13</sup>, который как бы вовсе не имеет метафизического характера и столь безволен в высшем смысле, что является пустым двойником, отделяющимся от Ивана, но Иван, обнаруживающий конечную грань своей умопостигаемой воли в своём маловерии; маловерие же его есть признак его умопостигаемого слабоволия, ибо он одновременно знает Бога и, как сам говорит, принимает Его, но не может сказать: «да будет воля Твоя», принимает Его созерцательно и не принимает действительно, не может сделать Его волю своей волею, отделяет от Него пути свои, отворачивается от Него и, не имея других дорог в бытии, кроме Божиих, близится к гибели. Метафизическое слабоволие обуславливает слабость и колебания ноуменального самоощущения личности и отражается в интеллекте как мучительное сомнение в бессмертии души.

«В вас этот вопрос не решён, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения. — А может ли быть он во мне решён, решён в сторону положительную? продолжал странно спрашивать Иван Фёдорович, всё с какою-то необъяснимою улыбкою смотря на старца. — Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную; сами знаете это свойство вашего сердца, и в этом вся мука его. Но благодарите Творца, что дал вам сердце высшее, способное такою мукой мучиться, горняя мудрствовать и горних искати, наше бо житель-

ство на небесех есть. Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас ещё на земле, и да благословит Бог пути ваши».

Но это его тайное дело, глаз на глаз с Богом; явное же возмездие по Божьему суду, который чудесно осуществляется в суде тёмных мужичков, «за себя постоявших и покончивших Митеньку» — по судебной ошибке (ибо он, фактически, не отцеубийца), — постигает Дмитрия: за что? за то, что он пожелал отцу смерти<sup>14</sup>. Как же относится это пожелание к категориям умопостигаемой воли, где всё феноменальное исчезает вместе со всею зыбью мгновенно сменяющихся волнений и вожделений жизни земной, где есть только Да или Нет перед лицом Бога? Очевидно, что всё существо Дмитрия не говорит, а поёт как некий гимн и вечную аллилуйя, «Да» и «Аминь» Творцу миров. Он не может отвергнуться Бога, потому что в Боге лежит то, что в нём истинное бытие, Божья воля есть его истинная воля; но все же его внутреннее существо погружено в Бога не всецело, часть его *я* волит иначе и ограничивает своим противлением другую волю этого *я*, которая есть воля к Богу, т. е. воля Божья, воля Сына к Отцу, она же воля Отца к Сыну. Эта вне Бога лежащая, страстная часть внутреннего существа Дмитрия должна очиститься страданием и не страдать не может, потому что страдает всё, отделяющееся от Бога и утверждающее своё бытие вне Его, Который есть всё бытие, — т. е. вне бытия. Так внешняя человеческая несправедливость, происходящая от слепоты людской, является орудием божественной справедливости; слепота познания оказывается ясновидением инстинкта.

Здесь мы касаемся существа трагедии, изображаемой Достоевским. Трагедия, в последнем смысле, возможна лишь на почве мирозерцания глубоко реалистического, т. е. мистического. Ибо для истинного реализма существует, прежде всего, абсолютная реальность Бога, и многие миры реальных существ, к которым, во всей полноте этого слова, принадлежат человеческие личности, рассматриваемые, таким образом, не как неустойчивые и вечно-изменяемые явления, но как недвижимые, вневременные ноумены. Трагическая борьба может быть только между действительными, актуальными реальностями; идеалистической трагедии быть не может.

Трагедия Достоевского разыгрывается между человеком и Богом и повторяется, удвоенная и утроенная, в отношениях между реальностями человеческих душ; и, вследствие слепоты

оторванного от Бога человеческого познания, возникает трагедия жизни, и зачинается трагедия борьбы между божественным началом человека, погруженного в материю, и законом отпавшей от Бога тварности, причём человек или, как Дмитрий, впадает в противоречие с самим собою, высшим и лучшим, или, как «идиот» — князь Мышкин<sup>15</sup>, воспринимающий мир в Боге и не умеющий воспринять его по закону жизни, становится жертвою жизни.

#### 4

Когда говорят «искусство для искусства», этим хотят утвердить такую автономность и самоцельность искусства, при которой оно не только не служит никакой другой сфере культурного творчества, но и не опирается ни на какую другую сферу. Но некогда искусство и служило религии, и всецело на неё опиралось. Если бы возможно было оторвать искусство от религии, оно — говорят защитники связи между искусством и религией — зачахло бы, будучи отторгнутым от своих корней. Как бы то ни было, прежде всего представляется вопрос: возможен ли самый отрыв? И здесь решающий голос принадлежит трагедии. Она говорит: нет, невозможен. В самом деле: трагедия основана на понятии вины, понятие же вины не может быть реально обосновано иначе, как на реальности мистической. В противном случае вина перестаёт быть трагической виной и даже виной вообще, а лишь столкновением воли — воли законодательной и воли мятежной, т. е. помогающей стать, в свою очередь, законодательною. Посредством понятия вины всё трагическое в искусстве погружается в область, внеположную искусству.

Древние выводили трагическую вину из трёх мистических корней. Иногда она была проявлением неисповедимой воли судеб: человек совершал поступок, отягчавший его виной, как орудие рока. Гектор должен был убить Патрокла, чтобы пасть, по закону возмездия, от руки Ахилла; и Ахилл должен был убить Гектора, чтобы погибнуть в свою очередь. Троянцы должны были нарушить договор с греками, подтверждённый священной клятвой, чтобы Троя могла быть разрушена; они не хотят нарушать договора, но сама Афина принуждает одного из них, Пандора, пустить стрелу в ахейский стан. Эдип должен жениться на неузнанной им матери, чтобы ослепнуть и родить от неё сыновей,

которые убьют друг друга. Второе обоснование вины в античной трагедии есть предпочтение одного божества другому, неумение или нежелание благочестиво и гармонически совместить в своей душе приятие и почитание всех божеств, всех божественных волей и энергий мира. Целомудренный Ипполит, верный девственной Артемиде, гибнет за отвержение сладостных чар Афродиты. Троя рушится по вине Париса, который похитил Елену потому, что раньше предпочёл Афродиту воинственной Афине и семейственной Гере. Третий корень вины лежит, по-видимому, в самом появлении на свет; это уже мысль той эпохи, когда Анаксимандр провозгласил, что индивидуумы гибнут, платя возмездие за вину своего возникновения. Так гибнет у Софокла Антигона, «противорожденная», не имевшая права родиться дочерью своего брата — Эдипа. Но в этом случае жестокость богов к личности человеческой есть только земная личина, таящая от мира, что безвинная жертва — их излюбленное чадо. Героический подвиг Антигоны — возвышенное мученичество за исповедание божественного закона, начертанного на незримых скрижалях духа и высшего, чем писанный закон государств: этим избранникам неба памятнее его заветы, нежели тем, чьё воплощение — лёгкая вина, ибо они от мира сего и неба не хотят, как и небо их не хочет. Но горе отцу, что поднял руку на вожделенную богам Ифигению: её жертвенное заклятие ему отомстится рукою жены, которая падёт за это от руки сына. Так плелась в религиозном мирозерцании эллинов трагическая цепь вины и отмщения.

В новой истории трагедия почти отрывается от своих религиозных основ, и потому падает. Один возвышается в ней несомненный гений — Шекспир, чьё дивное творчество вобрало в себя энергию целой плеяды Елисаветинской эпохи; но и о нём можно сказать, что не трагедия его, как действие, велика, а велик он сам — гений-сердцеведец, вызыватель и воплотитель призраков, коим не суждено умереть, несравненный художник трагических переживаний, но не трагических частей. Но он зато и не отлучился всецело от древней Мельпомены: доказательством служит Гамлет, герой новых пересказов старинной «Орестеи», которого вина лежит в его рождении и борьба которого — борьба с тенями подземного царства. Новая трагедия, из трёх вышеизложенных постижений вины в древности, усвоила себе самое человеческое, наименее мистическое: идею предпочтения одного божества другому, что

она перевела на наш язык как одностороннюю отдачу души во власть одной страсти, одной воле.

Каково же обоснование вины у Достоевского? Менее всего останавливает художника излюбленная новыми трагиками тема — тема всепоглощающей страсти, хотя и она глубоко разработана им, например, в «Подростке», в типе Рогожина (из романа «Идиот»), наконец, в типе Дмитрия Карамазова. Идея вины, лежащей в самом воплощении, предстоит нам в романе «Идиот»: поистине вина Мышкина в том, что он, как Фауст, в начале второй части поэмы Гёте, отвратился, ослеплённый, от воссиявшего солнца и пожелал лучше любоваться его отражениями в опоясанном радугами водопаде жизни. Он пришёл в мир чудачком, иностранцем, гостем из далёкого края, и стал жить так, как воспринимал жизнь; мир же воспринимал он и вблизи, как издали, когда он словно видел его в сонной грёзе движущимся в Боге, а отпавший мир оказался вблизи повинным своему закону греха и смерти; и этого чуждого восприятия вещей Мышкиным мир не понял и не простил, и самого созерцателя Платоновой идеи правильно обозвал «идиотом». Остаётся третья античная идея — идея рока и обречённости: этой идее христианский мистик, естественно, противопоставляет свою, отличающуюся от неё лишь высотой восхождения к метафизической первопричине. То, что в глазах древних являлось неисповедимым предопределением судьбы, Достоевский возводит к сверхчувственному поединку между Богом и духом зла из-за обладания человеческою душой, которая или обращается к Богу — и тогда в течение всей жизни хранит в глубине своей чувствование Его, веру в Него, — или же уходит от Него — тогда в течение всей жизни не может Его припомнить, не может, хотя бы и хотела верить, и говорила о вере, в Него уверовать, чувствует себя одинокою и замкнутою от мира, висящею в пустоте, и грезящею этот мир, и ненавидящей тягостную грёзу, и в отчаянии пронзающею обступившие её враждебные лики грёзы, и утомлённою откуда-то навязанным ей кошмаром, и ищущею стряхнуть его конечным погружением в небытие.

Так для Достоевского путь веры и путь неверия — два различных бытия, подчинённых каждое своему отдельному внутреннему закону, два бытия гетерономных, или разно-закономерных. И эта двойственная закономерность обуславливает два параллельных ряда соотносительных последствий, как в жизни личности, так и в истории. Ибо целые эпохи истории и поколения людей, по Досто-

евскому, метафизически определяют себя в Боге или против Бога, в вере или неверии, и отсюда проистекает сообщество в заблуждении, вине и возмездии, и Вавилонский столп продолжает строиться, потому что языки ещё не смешались, как это напророчено было эпилогом «Преступления и наказания», вследствие невозможности согласиться и такой замкнутости каждого отдельного внутреннего опыта и постижения, при коей взаимопроникновение душ в любви прекращается окончательно. Во всём, что представлялось Достоевскому не соборным единением душ, согласившихся к действию во имя Бога или на основе веры в Бога, но механической кооперацией личностей, отъединённых внутренне одна от другой неверием в общую связь сверхличной религиозной реальности, — личностей, только условившихся, во имя самоутверждения каждой и в целях общей выгоды, работать сообща, для осуществления своего человеческого, пока ещё могущего сплотить их в одном усилии идеала, — Достоевский последовательно и беспощадно осуждал, как демоническое притязание устроиться на земле без Бога: изображению метафизической основы богоборства в сообщничестве безбожного мятежа посвящён роман «Бесы».

Мы уже видели, что логическим последствием непризнания божественной реальности в истории является, по Достоевскому, всеобщая дисгармония, братоубийственная анархия, самоистребление и взаимоистребление людей. Поэтому дальновидные люди сознают всю настоятельную потребность как-то устроиться. Осуществление равенства без Бога есть путь к последней катастрофе, к «антропофагии», если на пути к срыву не станут мудрейшие и могущественнейшие волею, чтобы подчинить всё человечество, с помощью «тайны и авторитета», своей деспотической опеке. Тогда они одни понесут на себе всё отчаяние обезбоженного мира и его бессмысленного бытия в небытии, всю скорбь и муку конечного постижения пустоты, зияющего Ничто, а остальное человечество, обманутое и утешенное, будет впервые счастливо. Быть с Великим Инквизитом — вот завет, вот долг истинных спасителей человечества, вот их крест, превышающий свою славою крест Голгофы — при том предположении, если Бога нет. Это — последний вывод неверия на призрачных путях призрачной любви. Ибо не призрачна любовь только в Боге, и все пути вне Бога — только ложный и пагубный призрак, пустое отражение реального бытия в созданном вокруг себя личностью, чрез её отпадение от Бога, небытия.

## 5

Мы видим, что идея вины и возмездия, эта центральная идея трагедии, есть и центральная идея Достоевского, всё творчество которого, после Сибири, кажется одним художественным раскрытием и одним религиозным исповеданием единой мысли о единой дилемме человека и человечества: быть ли, т. е. с Богом, или не быть, т. е. мнить себя сущим — без Бога. Так как вина и возмездие суть, прежде всего, понятия нравственной философии, то исследуются они, прежде всего, этически в «Преступлении и Наказании», чтобы в рамках того же романа быть рассмотренными уже и метафизически; а в эпилоге к роману мы встретили, собственно, и гносеологическое исследование о последних выводах уединённого познавания. Любопытно сравнить этот роман, ставящий свою центральную для Достоевского идею вины и возмездия, с другим классическим нашим романом, эпиграфом к которому его автор взял библейския слова: «Мне отмщение, и Аз воздам». Итак, в «Анне Карениной» Лев Толстой поставил себе ту же проблему. При сравнении этих двух параллельных обработок одной и той же темы бросается, прежде всего, в глаза то различие, что у Достоевского за виною и возмездием следует спасение преступника, через нравственное и духовное перерождение, а у Толстого вина (очевидно, виновною он разумеет Анну) ведёт к гибели, нравственное же высветление является плодом нормального и здорового жития, которое противопоставляется житию ненормальному и нездоровому, ведущему сначала к вине, а от вины к самоубийству. В чём вина Раскольникова, и каковы первопричины его спасения, — ибо не вина спасает и не возмездие само по себе, но отношение к вине и возмездию, обусловленное первоосновами личности, по природе своей способной к такому отношению? Значит, Раскольникову изначально было родным сознание священных реальностей бытия, и только временно затемнилось для него их лицезрение: временно ощутил он себя личностью, изъятою из среды действия божеского и нравственного закона, временно отверг его и пожелал дерзновенно отвесть горделивую усладу преднамеренного отъединения и призрачного сверхчеловеческого своеначалия, измыслил мятеж и надумал беспочвенность, искусственно отделившись от материнской почвы (что символизировано в романе отношением его к матери и словами о поцелуе Матери-Земле). Раскольников

и старуху убил только для того, чтобы произвести опыт своего идеалистического самодовления, и на этом опыте убедился, что дозвлет себе не может. Переживание любви, будучи переживанием мистического реализма и мистически реальным общением с Матерью-Землёй, помогает ему, в лице Сони, воскресить в своей душе «виденья первоначальных чистых дней».

В чём вина Анны, и отчего она гибнет? Исконная оторванность от земли обращает с детства в её сознании мир в пёструю фантазмагорию быстро сменяющихся явлений, которые она ищет только сделать для себя усладительными. Есть у неё одна реальность — её сын, но она и этой единственной реальности изменяет. Мир для неё только данность восприятия; данность обращается против субъекта, нарушившего правое отношение между собою и данностью. Данность должна стать материей для правой объективации субъекта, который напечатлевает на ней свои правые нормы и этим возводит её из хаоса в космос: таково идеалистическое нравоучение. Не для того данность мира дана субъекту, чтобы служить орудием его самоутверждения в чисто субъективной сфере. Но так именно Лёвин сначала живёт, и постольку жизнь его сходствует с жизнью Анны. Только он, по природе своей, ближе к земле, ему доступнее реалистическое чувствование земли; а любовь к Кити ещё укрепляет этот реализм переживания. Тем не менее, в сознании своём он идеалистичен как сам Толстой, и, как Толстой, реалистичен подсознательно. Инстинкт ведёт его по правому пути; в его сознании это отражается, как императив правой объективации. Чувство закона правой объективации субъективного содержания, подчинённого выработанным во внутреннем опыте нормам, есть чувство божественной актуальности в человеческой душе, неопределённое чувствование Бога как энергии: Лёвин понимает, что жить нужно «по-Божьи».

«Вера ли это?» спрашивает себя Достоевский в разборе романа, исследуя душевное состояние Лёвина.

«Он (Лёвин) сам себе радостно задаёт этот вопрос: неужели это вера? Надобно полагать, что ещё нет. Мало того, вряд ли у таких, как Лёвин, может быть окончательная вера. — Левин любит себя называть народом... Мало одного самомнения или акта воли, да ещё столь причудливой, чтобы захотеть и стать народом. А веру свою он разрушит опять, разрушит сам».

Но не смешиваются ли здесь две существенно разные точки зрения? Разве «народ» и «вера» — тождественные понятия? Очевидно, вера для Достоевского — *только* мистический реализм, в выше рас-

крытом смысле. Он глубоко коренится в инстинктивно-творческом начале жизни. Человек, не отрешившийся от идеалистического познания, может быть лишь *близок к вере* подсознательно. Его познанию она пребудет только «постулатом». Один «народ» — верен тому инстинкту, и кто верен ему, лишь тот от стихии народа. Слова «интеллигенция» и «народ» суть для Достоевского, прежде сего, транскрипция переживаний идеализма и реализма в русской душе.

Так родственны между собою оба великих произведения и так различны. Из реалистического переживания и проникновения у Достоевского вытекает иной по форме призыв чем, из идеалистического познания, оплодотворённого подсознательным реалистическим инстинктом, у Толстого. Толстой говорит: будь полезен людям, ты им нужен. Достоевский говорит: люди полезны тебе, пусть тебе будут они нужны воистину. Толстой приглашает к нравственному служению чрез общественное единение; Достоевский — чрез служение жизненное к единению соборному, т. е. в мистическом смысле церковному. Тот заповедует: научись у людей правой жизни, правой объективации человеческого я, а потом и других учи ей делом; постигни мудрость мудрейших — мудрейшие суть простые — и будь сам прост. Достоевский не так: «смирись, гордый человек», т. е. выйди из своего уединения; «послужи», т. е. соединишься жизненно с людьми, — чтобы тебе спастись. Ты ещё горд, и потому не мудр; твоя мудрость — только твоя сложность. Будь мудр, как змея, мудрость которой есть её жизнь; будь сложным до единства в сложности и до тесноты в ней. Такая мудрость сделает тебя простым душой как голуби, и ты будешь одно с простыми душой, которые этою голубиною простотой мудры как змеи.

Любовь к людям у Толстого проистекает из чувства душевного здоровья и определяется отсюда как сострадательное участие; у Достоевского любовь, прежде всего, средство выздоровления и то сочувствие, энергия которого проявляется не столько в сострадании, сколько в сорадовании. Отсюда у него этот дар живописать сверхличную радость и ощущать сверхличный восторг, — дар, которому нет равного по силе и остроте у других наших поэтов. Начало же этого радования всегда — приникновение к Земле.

## 6

То, что было охарактеризовано выше как реалистическое переживание или внутренний опыт мировой мистической реально-

сти, имеет своею постоянною основою ощущение женственного в мире, как вселенской живой сущности, как Души Мира. Реалист мистический — тот, кто знает Мать-владычицу, желанную Невесту, вечную Жену, и в её многих ликах узнаёт единый принцип, обращающий впервые феномены в действительные символы истинно сущего, воссоединяющий разделённое в явлении, упраздняющий индивидуацию и вместе опять её зачинающий, вынашивающий и лелеющий, как бы в усилиях достичь всё неудавшейся, всё несовершенной гармонии между началом множественности и началом единства. Реалист мистический видит Её в любви и в смерти, в природе и в живой соборности, творящей из человечества — сознательно ли или бессознательно для личности — единое вселенское тело. Чрез посвящение в таинство смерти Достоевский был приведён, по-видимому, к познанию этой общей тайны, как Дант чрез проникновение в заветную святую любви. И как Данту чрез любовь открылась смерть, так Достоевскому — через смерть — любовь. Этим сказано, что обоим раскрылась и Природа как живая душа.

По ощущению природы у Достоевского мы можем измерить и проверить его мистический реализм. Парадоксально чуждаясь искони общепринятого у поэтов обычая и сладостного обряда украшать свои вымыслы описаниями природы, Достоевский как бы наложил на себя запрет выступать «природы праздным соглядатаем»<sup>16</sup>, по выражению Фета. Он как бы считает недолжным наблюдать её и отражать в зеркале отделившегося от неё духа: ему хотелось бы только приникать к Земле и её целовать. Очень редко позволяет он себе упомянуть о природе, и всегда с целью указать в нужные и торжественные минуты на её вечную, недвижимую символику. Так, в эпилоге «Преступления и наказания» он живописует мимоходом степи кочевников, чтобы окончательно противопоставить заблуждениям оторвавшейся от Земли, мятущейся человеческой личности безличную Азию, изначальную колыбель человечества, с доселе пасущимися на её древних пастбищах стадами Авраама. Так, в одно огромное, по своему содержанию, и священное мгновение в жизни Алёши поэт заставляет нас, вместе с ним, созерцать звёздное небо. Так, однажды, над тёмным петербургским переулком теплится звёздочка, когда внизу мечется как сорвавшаяся с неба падающая звезда, какая-то беспомощная и затравленная девочка. Так, в том же «Сне смешного человека», — «ласковое,

изумрудное море» целует берега «с любовью явной, видимой, почти сознательной». Так хаотически шевелится ночной осенний парк над сценой убийства Шатова.

Но Достоевский не живописец внешних явлений и ликов вообще: он ищет запечатлеть внутреннее обличье людей и в природе хотел бы раскрыть нам только её душу; а Природа не имеет психологии переменчивой и зыбкой как человек, и только человеческому идеализму может казаться в этом отношении человекоподобной. Душа её — не модальность поверхностных переживаний, а субстанциальность мистических глубин. В откровениях старца Зосимы приподымаются мгновениями завесы, скрывающие эту таинственную жизнь. Да ещё дурочка Марья Тимофеевна в «Бесах» разоблачает перед нами, своим детским языком, в символах своего ясновидения, неизречённые правды.

«А по-моему, говорю, Бог и природа есть всё одно». — Они мне все в один голос: «вот на!» Игуменья рассмеялась, зашептала о чём-то с барыней, подозвала меня, приласкала, а барыня мне бантик розовый подарила, — хочешь покажу? Ну, а монашек стал мне тут же говорить поучение, да так это ласково и смиренно говорил, и с таким, надо быть, умом; сижу я и слушаю. «Поняла ли?» спрашивает. «Нет, говорю, ничего я не поняла, и оставьте, говорю, меня в полном покое». Вот с тех пор они меня одну в полном покое оставили, Шатушка. А тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: «Богородица что есть, как мнишь?» — «Великая Мать, отвечаю, упование рода человеческого». «Так, говорит, Богородица — великая Мать Сыра Земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная, и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами под собою землю на пол аршина в глубину, то тотчас же о всём и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет; таково, говорит, есть пророчество». Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор, на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу. И вот, я тебе скажу, Шатушка... ничего-то нет в этих слезах дурного; и хотя бы и горя у тебя никакого не было, всё равно слёзы твои от одной радости побегут. Сами слёзы бегут, это верно. Уйду я, бывало, на берег к озеру: с одной стороны наш монастырь, а с другой наша острая гора, так и зовут её горой Острою. Взойду я на эту гору, обращусь я лицом к востоку, припаду к земле, плачу, плачу и не

помню, сколько времени плачу, и не помню я тогда, и не знаю я тогда ничего. Встану потом, обращусь назад, а солнце заходит, да такое большое, да пышное, да славное, — любишь ты на солнце смотреть, Шатушка? Хорошо, да грустно. Повернусь я опять назад к востоку, а тень-то, тень-то от нашей горы далеко по озеру, как стрела, бежит, узкая, длинная, длинная, и на версту дальше, до самого на озере острова, и тот каменный остров — совсем как есть, пополам его перережет; и как перережет пополам, тут и солнце совсем зайдёт, и всё вдруг погаснет. Тут и я начну совсем тосковать, тут вдруг и память придёт; боюсь сумрака, Шатушка, и всё больше о своём ребёночке плачу»<sup>17</sup>.

Ребёночек-то только воображаемый; но без грёзы и скорби о ребёночке не была бы полна идеальная жизнь этой женской души, отразившей в себе как в зеркале душу великой Матери Сырой Земли. Устами дурочки говорит у Достоевского о чём-то неизречённом и единственно чаемом, о своём солнечном Женихе и о грустной славе его двойника и пустого престола, зримого солнца, — душа Земли и, именно, русская ипостась её — душа земли русской. Нечто интимное как тоска покинутой женщины, и священно-таинственное как смиренные глубины души народа-богоносца, звучит в песенке Марии Тимофеевны:

Мне не надобен нов-высок терем,  
я останусь в этой келейке,  
уж я стану жить-спасатися,  
за тебя Богу молитися<sup>18</sup>

Эти песенные слова, быть может, самое нежное, что сказал Достоевский о сокровеннейших тайниках нашей народной души, — её любви и тоски, её веры и надежды, её отречения и терпения, её женской верности, её святой красоты. О! речь идёт не о подвиге и подвижничестве нашем на историческом поприще, не о мужественности нашей и её долге дерзновения и воинствования в жизненном действии и в творчестве духовном. Речь идёт о мистической психике народной стихии нашей — о заветной тайне нашей душевности.

По легенде Дивеевского монастыря в Сарове<sup>19</sup>, Богоматерь вошла в пустынь и очертила ограду своей обители на будущие времена. Так, по древнему гимну<sup>20</sup>, многострадальная мать Деметра вошла, после долгих скитаний по земле, в округу Элевсина и затворилась в священный затвор, полагая этим осно-