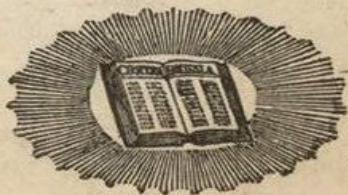


Александр Буздалов

Религиозные воззрения Достоевского

ГОСПОДА НАШЕГО
ИИСУСА ХРИСТА
НОВЫЙ ЗАВѢТЬ.

Цѣна въ переплѣтѣ 2 руб. 25 коп.



Первымъ изданіемъ.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
Въ Типографіи Россійскаго Библейскаго Общества.
1823.

Евангелие Ф. Достоевского

Александр Буздалов

**Религиозные воззрения
Достоевского**

Москва
«Антимодернизм.Ру»
2019

Буздалов А.В. Религиозные воззрения Достоевского. М., «Антимодернизм.Ру», 2019. С.401.

В книге старшего аналитика научно-исследовательского портала «Два града» Александра Вячеславовича Буздалова собраны статьи, посвященные «почвенничеству» как религиозно-философскому учению Ф.М. Достоевского, его генеалогии и идеологии. Автор показывает место почвенничества в религиозном мышлении эпохи романтизма и его отношение к традиционному вероучению Православной Церкви. Методом сравнительно-богословского и историко-философского анализа в книге раскрывается собственное содержание основных религиозных терминов и понятий, которыми пользовался Достоевский, то есть тот смысл, который в них складывал сам писатель и мыслитель, позиционировавший себя апологетом Христианства. С помощью интертекстуального исследования автор воссоздает объективную картину антропологии, христологии, сoterиологии, экклезиологии и историософии почвенничества. Использование инструментов и языка ортодоксального богословия позволяет автору продемонстрировать софистический характер этой квазирелигиозной идеологии.

Книга рассчитана на читателей, интересующихся историей отечественной религиозно-философской мысли.

Содержание

«Григорианский» период	6-28
Антропология Ш.Фурье в нравственном идеализме почвенничества	30-49
Гностический анархизм почвенничества	51-77
Генеалогия русского гуманизма	79-116
Люмпен-интеллигенция и «царственное священство».....	118-137
Толкование искушений Христа.....	139-178
Гностический пророк.....	180-196
«Двойственность» Достоевского.....	198-213
«Всечеловеческое примирение»	215-254
«Русский социализм».....	256-276
«Великий Инквизитор».....	278-292
«Все за всех виноваты».....	294-301
«Красота спасет мир».....	303-310
«Если Бога нет, то все позволено».....	312-320
«Оторваться от народа».....	322-339
«Атеист не может быть русским».....	341-361
«Богородица есть мать сыра земля»	362-368
«Вечные муки» гностического «ада».....	370-378
Идеолог почвенничества как гностический «Христос».....	380-385
Демонология Достоевского.....	386-400

«Григорианский» период

Работа Достоевского во «Времени» и «Эпохе» – это период формирования почвеннического учения. Поэтому он – важнейший для понимания воззрений писателя. Без учета генезиса основных идей почвенничества нечего и надеяться адекватно воспринимать Достоевского в целом.

* * *

Почвенничество, наряду со славянофильством, является первой попыткой построения философии всеединства на русской почве, то есть проекцией шеллингианства в Православие, порочной, по самому своему замыслу, попыткой скрестить новый западный гностицизм с учением Восточной Церкви. «...у Хомякова и Киреевского мы находим попытки построения “христианской философии” <...> Эти попытки создать систему философских понятий, соответствующих “духу” Православия, не избегают использования философских идей, появившихся на Западе, и часто с помощью именно этих идей и разгадываются руководящие линии “православной философии”».¹ Попросту говоря, вся эта «христианская философия» и была ничем иным, как отечественным изводом нового европейского гностицизма, «руководящая линия» и сам «дух» которого лишь рядились здесь в «овчину» Православия. И, в частности, в идеологии почвенничества основным проводником идей немецкой философии всеединства оказался Аполлон Григорьев. «От Гегеля, перейдя к Шеллингу, Григорьев оставался все же оригинальным в своих исканиях; его участие в выработке идеологии “почвенничества”, бесспорно, очень значительно [Страхов признается что “мысль о новом направлении занимала меня особенно под влиянием Ап. Григорьева”].²

Основной набор идей нового гностицизма, который наивно принимали и пытались выдать за «истинное христианство» (как это всегда водится в гностицизме и в чем заключается его

¹ прот. Василий Зеньковский. История русской философии. Ч.II, гл.11. / прот. Василий Зеньковский. История русской философии. Париж, YMCA-PRESS, 1948. С.404.

² Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М Достоевского. СПб., 1883. С. 205 / Там же; с.408-409.

квазихристианская сущность) достаточно известен и незамысловат. «Определяющим влиянием была внутренняя связь у Григорьева с романтизмом, с его ощущением глубины и таинственности в природе и в человеке. <...> “восстановление в душе новой, или лучше сказать, обновленной веры в грунт, в почву, в народ, <...> воссоздание в уме и в сердце всего непосредственного”.³ В культе “почвы” этот неожиданно воскресший, или лучше сказать, проросший культ “непосредственности” (Якоби) играет решающую роль – его мы найдем и у Достоевского.<...> он становится “искателем Абсолюта”, как он о себе говорил позднее, – перед душой его раскрывались “громадные миры, связанные целостью”⁴ <...> складывались его основные идеи, видение “органической целостности” в бытии в целом и во всех его живых проявлениях».⁵ Итак, основная идея всего этого религиозного романтизма заключалась в «поиске Бога» («Абсолюта») «в природе и человеке». Этим «Абсолют» как божество нового гностицизма принципиально отличается от Бога (Святой Троицы) Христианства: в первом случае, Бог и Мир, Бог и Человек – это, в конечном счете, одно и то же; во втором – хотя Богу и свойственна вседесущность, тем не менее, Он, разумеется, не смешивается и не тождествляется с миром. «Ибо Он Сам через все проникает без смешения».⁶ В философии же всеединства и тождества «органическая целостность» и единство «всего со всем» обусловлена этим фундаментальным спиритуалистическим монизмом и имманентизмом, то есть единством и тождеством Абсолюта и Мира, Бога и Человека. Поэтому и вера в народ (почву, природу) здесь тождественна вере в Бога. «Непосредственное» в этой романтической религии – это синоним «абсолютного», то есть божественного, то есть «всего».

«В этом религиозном пробуждении момент национальный, а отчасти эстетический играет очень большую роль».⁷ Отчего же, спрашивается, «национальный и эстетический моменты» начинают вдруг играть столь значительную (а именно, религиозную) роль в этой философии? – Ответ прост до банальности: потому что сам мыслитель (гностик) имеет честь принадлежать к этой народности и

³ Григорьев А. Мои литературные и нравственные скитальчества. П., 1915. С.108.

⁴ Там же; с.116.

⁵ прот. Василий Зеньковский. История русской философии. Цит. изд. С.408.

⁶ преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл.XIII / преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. Изд. «Индрик», 2002. С.148.

⁷ прот. Василий Зеньковский. История русской философии. Цит. изд. С.408.

имеет основным родом своей деятельности (или коренной своей страстью) эстетику вообще и изящную словесность, в частности. Поэтому и то, и другое, ничтоже сумняшееся, им сакрализируется. Если все вообще в этой жизни имеет «аромат абсолютного», то те «моменты», которые наиболее близки сердцу нашего мыслителя – тем более; они, в таком случае, суть наиболее непосредственные феномены Непосредственного. Это же так очевидно! То есть, будь Григорьев и Достоевский немцами (как Гегель и Шеллинг), то самой духовно плодородной в мире у них была бы (как это и обстоит у Гегеля и Шеллинга) природа немецкого (а не русского) народа; а занимайся они, скажем, сельским хозяйством, а не литературой, «стихия сельского хозяйства» играла бы у них «религиозную роль» и т.д. «Православие, которое становится дорогим Григорьеву, неотделимо для него от русской стихии» [то есть, наоборот, конечно: все, что «дорого Григорьеву», тут же становится для него «неотделимым от Православия», сиречь «абсолютного】. «Он написал однажды такие любопытные строки: “*под Православием я разумею стихийно-историческое начало, которому суждено жить и дать новые формы жизни*”.⁸ Нужно сопоставить это с другим утверждением Григорьева: “*всеидеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального*”,⁹ – чтобы почувствовать момент натурализма в религиозном сознании его. Этот момент был и в основной концепции Шеллинга, а также и того крыла в романтизме, которое было охвачено его влиянием. Для Григорьева религиозная сфера есть именно драгоценнейшая сторона реальности, ее “аромат и цвет”, – здесь нотка имманентизма бесспорна. Правда, мы найдем у него и такие строки: “*с чего бы я ни начинал, я всегда приду к одному – к глубокой, мучительной потребности, верить в идеал и в jenseits*” [нем.: потустороннее].¹⁰ Недаром (и справедливо) А. Григорьев считал себя искателем Абсолютного, но ведь и Гегель был, в подлинном смысле слова, “искателем Абсолютного”, но это Абсолютное для него – имманентно бытию. Эта закваска имманентизма, столь сильно пронизывающая романтические течения и на Западе и в России, была, быть может, у Григорьева отзвуком раннего увлечения Гегелем. Сочетание имманентизма и стремления “к идеалу”, к Jenseits [Потустороннему] и у Григорьева,

8 Княжнин В. Аполлон Александрович Григорьев: Материалы для биографии. П., 1917. С. 247.

9 Григорьев А. Сочинения. Изд. Н.Страхова, 1876. С.202.

10 Княжнин В. Аполлон Александрович Григорьев: Материалы для биографии. Цит. изд. С. 5.

и у Достоевского становится возможным на почве эстетических идей».¹¹

Все это и означает, что «потустороннее» посюсторонне, «идеальное» реально, «абсолютное» относительно, «божественное» народно (или человечно), и все «непосредственное» дано в ощущениях. То есть, весь этот религиозный гуманизм, или неогностицизм, это и есть «православие» почвенничества. Человек в этом антропотеизме – это и есть «стихийно-историческое начало», или источник «абсолютного»; «божественное» имманентно человеку вообще и человеку высшего рода-племени – особенно. Отсюда – дешифровка столь характерной для почвенничества патологической терминологии на «все-» («всеидеальное» у Григорьева, «всечеловеческое», «всемирность», «всепонятность» и т.д. у Достоевского): все это не что иное, как маркеры квазисакрализации гностиком своей текущей греховной экзистенции, то есть перенесение свойств Божественной (нетварной) природы («всемогущества», «всеведения», «вездесущности» и т.д.) на тварную природу вообще и на высший этнос, в частности («когда единственно всеединящим духом народным была спасена Россия»).¹²

Пантеистическая всеядность («всеотзывчивость») этого «православного шеллингианства» приводила к тому, что даже распри славянофильства и западничества здесь сходили на нет, по крайней мере, «всепримирение» этих враждующих направлений русской общественной мысли того времени выносилось в программу нового направления. «Ап. Григорьев <...> считает, что его поколение стояло “между трансценденталистами [то есть чистыми шеллингианцами. – В. Зеньковский] и нигилистами”,¹³ появившимися позже под влиянием материализма. В одном письме к Страхову Григорьев писал о “таинственной и неопределенной безъязычности ощущений”, то есть о внеродической полноте непосредственного сознания.<...> “Для меня жизнь есть нечто таинственное, – писал он в одной из поздних статей, – то есть нечто неисчерпаемое, необъятная ширь, в которой нередко

11 прот. Василий Зеньковский. История русской философии. Цит. изд. С.409.

12 Достоевский Ф. Дневник писателя, 1880, август, гл.1 / Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., «Наука», 1972-1990. Т.ХХVI. С.132. Далее цитаты из этого издания в сокращенном формате: Д<остоевский>, ХХVI (номер тома), 132 (номер страницы).

13 Григорьев А. Мои литературные и нравственные скитальчества. Цит. изд. С.106.

исчезает, как волна в океане, логический вывод".¹⁴ <...> у Григорьева есть особый культ "непосредственности", которая шире и полнее того, что из нее же извлечет логическое сознание. <...> У Шеллинга Григорьев особенно поклонялся его учению об "интеллектуальной интуиции", как непосредственном приобщении к сверхчувственному миру, – и от того же Шеллинга Григорьев воспринял его идеи об искусстве. "Художество одно вносит в мир новое, органическое", – уверяет Григорьев.¹⁵ <...> лишь в нем мы имеем подлинное творчество самой жизни".¹⁶ Помимо диалектического снятия всех противоречий общественной мысли, здесь также следует обратить внимание на отождествление «сверхчувственного» (или «потустороннего») с «абсолютным» (или «божественным»), потому что под знаком этого оккультизма, этой крайней неразборчивости в духовной жизни (или «неразличения духов» – в терминах Священного Предания), пройдет не только вся дальнейшая эволюция отечественного «нового религиозного сознания», но некоторые признаки которого уже у почвенников были явлены в достаточно выраженной степени. То есть «культ непосредственно» здесь – это еще и культ «потустороннего» по причине прискорбного богословского невежества принимаемый за «откровение абсолютного». Таким манером, не только религиозно-идеологические построения, на отчасти и само художественное творчество становилось проводником демонических сил, источником культивируемой здесь «бесовской прелести».

«*Как скоро знание вызреет до жизненной полноты, – пишет Григорьев, – оно стремится принять художественные формы*».¹⁷ Совсем в духе Шеллинга, Григорьев уверен, что "одно искусство воплощает в своих созданиях то, что неведомо присутствует в воздухе эпохи",¹⁸ – отсюда основная идея в философии искусства у Григорьева об "органической" связи созданий искусства со всей эпохой, с историческим процессом. "Я верю вместе с Шеллингом, – читаем в другом месте у него, – что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину".¹⁹ Из этого и вытекало "почвенничество" у Ап. Григорьева: "почва, это есть

14 Григорьев А. Сочинения. Цит. изд. С.618.

15 Там же; с.202.

16 прот. Василий Зеньковский. История русской философии. Цит. изд. С.408-409.

17 Княжнин В. Аполлон Александрович Григорьев: Материалы для биографии. Цит. изд. С.150.

18 Там же; с.288.

глубина народной жизни, таинственная сторона исторического движения.²⁰ Весь пафос “самобытности” направлен у него на это погружение в глубину народности; Григорьеву поэтому чуждо разногласие западников и славянофилов, он ищет новой историософской концепции. В этой новой концепции тайна русской народности раскрывается в Православии. “Жизнь истощилась, – писал он, – и начинается уже новая, – она пойдет от Православия: в этой силе новый мир”.²¹ Центр тяжести у Григорьева лежит <...> в апологии той “непосредственности”, которая жива лишь в органической цельности бытия, в “почве”. Православие было для Григорьева выявлением именно глубины русского духа <...> Построения Ап. Григорьева намечают высшую точку в развитии эстетического гуманизма в русской мысли. Как истинный романтик, Григорьев верит в существенное единство красоты и добра, искусства и нравственности <...> религиозного сознания <...> с секулярным сознанием. <...> Григорьев больше всего внес в русскую мысль своим <...> исканием “непосредственности” через восстановление “органической цельности” в созерцании мира и в историческом творчестве».²²

«Жизненная полнота», «неисследимая глубина», «тайная сторона», «органическая цельность» – все это не более чем мифические имена «абсолютного», или «религиозного», которое «искало» и блаженно находило почвенничество в секулярном, в самом «воздухе эпохи» и в самой «почве», словом, повсюду, куда ни бросало свой взор гностического пророка, особенно же, как было сказано, в самом себе, в своих «созерцаниях Непосредственного», в своем «всеотзывчивом» и «всеединящем» творчестве как «творчестве самой жизни», то есть Абсолютного Духа. То «православно», что «выявляет таинственную глубину человеческого духа». В этом непреложном догмате самосознания нового религиозного гуманизма западники и славянофилы, или революционное и консервативное крыло народничества, и сходились сами собой, так что даже усилия по их примирению не требовалось. «Высшая ценность искусства, его “теургическая” функция признается обоими враждующими направлениями

19 Там же; с.413.

20 Там же; с.187.

21 Там же; с.220.

22 прот. Василий Зеньковский. История русской философии. Цит. по изд. С.406-410.

русской мысли».²³ Аполлон Григорьев был лишь одной из наиболее выпукло очерченных фигур этой новой гуманистической религии, ярким примером гностического пророка, то есть такого «оракула Абсолютного», которого Абсолютное отнюдь не призывало пророчествовать, но он сам вызвался, «непосредственно ощущив» в себе такую потенциальную «функцию», такое «аполлоническое начало». «Пророк, который видел сон, пусть и рассказывает его как сон; а у которого Мое слово, тот пусть говорит слово Мое верно. Что общего у мякины с чистым зерном? говорит Господь» (Иер 23:28).

* * *

Осмысляя свою принадлежность одному печатному органу и одному направлению с Достоевским в обращенной к нему программной статье «Парадоксы органической критики» (Эпоха, 1864г., №№5-6),²⁴ А.Григорьев указывает как на решающий фактор этой общности на то, что в славянофильский «День», еще более близкий его «сочувствиям», его не пускает некий излишек «органической мысли», не вмещающейся в узкие рамки никакой теории. Соответственно, «органичность» этого мышления и заключалась в его творчески-свободной парадоксальности, противопоставленной «голо-логическим» построениям бескрылых оппонентов, рабов безжизненных схем, не охватывающих всей диалектической широты «живой жизни». Именно эта парадоксальность (обозначаемая еще как «широта» обоими лидерами почвенничества) до последнего останется отличительной особенностью мышления Достоевского.

Спрашивается, на чем основана оппозиция «органического» («рожденного» вдохновением) и «голо-логического» («теоретического», механически «произведенного») мышления у Григорьева? – Как и положено в романтизме – исключительно на внутреннем ощущении самого мыслителя, на непогрешимости его природной интуиции. Беглого взгляда на эти «откровения бесконечного» достаточно, чтобы понять, что мы имеем дело с крайней формой субъективного идеализма, или... с «объективным идеализмом». Собственно говоря, «органическими» здесь и являются мысли самого Григорьева и всего того, чему он «сочувствует». Все остальное – второй сорт, «ограниченное» «голой логики». Короче говоря, все это просто банальная софистика,

23 Там же; с.410.

24 Цит. по изд.: Григорьев А.А. Апология почвенничества. М., «Институт русской цивилизации», 2008.

страстно-греховный (и потому беспредельно самодовольный) «поток сознания». То же самое наблюдаем мы и у Достоевского: чужие парадоксы противопоставляются правде (парадокс здесь – это меньше, чем правда, противоречие или намеренная ложь);²⁵ собственные же парадоксы – это, напротив, больше, чем правда, абсолютная истина, прозрение в идеальную «синтетическую» сущность явлений, в божественную изнанку текущий жизни и человеческого сердца.²⁶

Каждый, сублимирующий свою греховную страсть, пребывает в полной уверенности, что он единственный в своем роде. Как это ни удивительно, но только этим и исчерпывается «парадокс» Григорьева и Достоевского, совершенно тождественный в этом отношении беспринципному волюнтаризму Подпольного Парадоксалиста как олицетворению нигилизма. «Парадокс» здесь – обуюдоострый меч своеволия, или то, что позволяет с легкостью обходить любые общепринятые нормы, например, заповеди Божии и догматы Церкви. «...все это будут наносные, давящие, тяготящие пласти в моем органическом мире».²⁷ И что особенно прискорбно, такая форма парадокса как концепция «саморазвития» призван заменить церковное покаяние, предлагая альтернативный вход в Царствие Небесное, вернее – в гностический клуб избранных духа, «лучших (высших) людей», наиболее одаренных «органической» силой жизни, всяческими талантами и добродетелями. При этом о сильном влиянии Григорьева (главного теоретика почвенничества и потому ведущего критика журнала) на Достоевского правильно говорить только в том смысле, что Григорьев помог философски обозначить те «носящиеся в воздухе» либеральные и романтические, гуманистические и

25 «Существуют искони некоторые приемы обличения, крайне парадоксальные, но чрезвычайно метко достигающие цели. <...> В сущности, в этой группировке фактов всегда заключается только половина правды, а лишь половина всей правды, по-нашему, хуже лжи» (Наши монастыри / Гражданин. 1873. № 4 / Д.,XXI,138). «Современный юноша <...> обожает самый простодушный парадокс и жертвует для него всем на свете, судьбою и жизнью; но ведь всё это единственно потому, что считает свой парадокс за истину. Тут лишь непросвещение...» (Дневник писателя. 1876, февраль, гл.1, I / Д.,XXII,41).

26 «...всё, что я сейчас навоскликал, не парадокс, а совершенная правда... А беда ваша вся в том, что вам это невероятно» (Дневник писателя. 1976, январь, гл.1, IV / Д.,XXII,13). «Вот эту догадку мою я и называю моим парадоксом» (Дневник писателя. 1876, июнь, гл.2, I / Д.,XXIII,40).

27 Григорьев А.А. Парадоксы органической критики (письма к Ф.М. Достоевскому). Письмо первое. Цит. изд.

пантеистические, диалектические и трансценденталистические идеи, которыми братья Достоевские дышали с самой первой своей «восторженно-фантастической» (духовно крайне неразборчивой) юности. Прозвучало, наконец, ключевое, архетипическое имя всего этого смутно «прекрасного» и двояко «доброго», а именно, шеллингианство. Отсюда множество буквальных совпадений мысли Григорьева и Достоевского, причем в тех идеях, которыми последний особенно дорожил как своим идеологическим эксклюзивом.

Прежде всего, это сама оппозиция «органического» («живого») и «теоретического» («математического»), со стоящим за ней, как уже было сказано, солипсическим произволом, сублинированным в абсолютную «объективность». Призванный, казалось бы, противостоять сухой рассудочности вульгарно-материалистических учений, этот идеалистический иррационализм представлял собой лишь другую ветвь на древе общеевропейского антропоцентризма, а конкретно, являлся эпигонством «философии тождества» Шеллинга, «светоноснейшего мыслителя Запада».²⁸ Поэтому и диалектика у них (материалистов «реалистов» и «трансцендентальных идеалистов») оказывается общей, и, определяя мнения своих оппонентов слева как «парадоксы» («Г-н – ов и вопрос об искусстве») и даже обозначая героя этого типа как Парадоксалиста («Записки из подполья»), Достоевский одновременно вынашивает собственные парадоксы, исходя из все того же непобедимого ощущения, что у него они «органичнее», непосредственнее выражают самую суть бытия. Оппозиция логического и органического у Григорьева – это то же, что оппозиция рассудка и разума у Шеллинга.²⁹ Парадокс, соответственно, – это полный аналог «единства противоположностей» как гносеологического инструмента «высшего» разума (то есть тленного ума самого Шеллинга).³⁰ Одним из плодов этого «парadoxального» противопоставления становится учение Достоевского об «избранных лишиных людях» и «срединке», где первые – это, дескать, «серьезное в нигилизме», а вторые – спекулянты на «великой идее», бездари, опошлившие

28 Там же. Письмо второе.

29 «Учение, которое возникает вследствие подчинения всей целостности разума рассудку, те, кто жил до нас, назвали логикой. Следовательно, логику, если мы последуем этому, мы будем рассматривать только как рассудочную науку...» (Шеллинг Ф. Бруно, или О божественном и природном начале вещей / Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1987. Т.1. С.560).

«благородное» начинание.³¹ Такая настойчивая адвокатура этого типа («избранного нигилиста», «подпольного парадоксалиста») лишний раз указывала на сильный автобиографический элемент, личную заинтересованность и глубокую внутреннюю связь всех этих диалектических кентавров, сфинксов и человекобогов. Так же как марксизм и гегельянство методологически и гносеологически вырастают из корня одной диалектики (Шеллинга), столь же условной является и оппозиция почвенничества и нигилистического материализма. Принадлежность к революционному кружку в юношеские годы, сочувствие Французской революции с ее эгалитарно-анархическими «идеалами», не случайно объединяет Шеллинга и Гегеля, с одной стороны, и Григорьева с Достоевским – с другой. Поэтому и истинными плодами шеллингианства (не считая славянофильства и почвенничества) стали антропотеизм Фейербаха и исторический материализм Маркса.³² В скольких томах ни доказывал Шеллинг, что закон тождество не означает одинаковости, что отношение бесконечного и конечного в трансцендентальном идеализме есть отношение «предшествующего и последующего», «свернутого и развернутого», осознанная языческая (неоплатоническая или неогностическая) логика этих построений неминуемо вела их именно к тому пошлому человекобожию, от которого он отрекался.

Парадокс, еще раз повторим, в полном его разоблачении, – это инструмент гностического самоутверждения, титанической автономии от всего, религиозного вольнодумства. И в этом смысле,

30 «...дуализм [всеобщий дуализм природы] необходимо принять, поскольку без противоположных друг другу сил невозможна живое движение»; «каждая действительность уже предполагает раздвоение»; «...учение о природе предполагает в качестве непосредственного принципа всеобщую двойственность, а для того чтобы понять ее – всеобщее тождество...» (Шеллинг Ф. О мировой душе / Там же. С.101). Учитывая же тождество духа и природы, тот же самый принцип «тождественной двойственности» оказывается всеобщим и в сфере духа.

31 См.: Объявление об издании «Эпохи» на 1865 г. (Эпоха. 1864. №8) / Д.ХХ,219; Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,171; Любимову Н. А. Конец марта – начало апреля 1872; Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д., XXIV, 237.

32 Ср.: ««Эта предвечность [предвечное бытие] может вести только к материализму и, самое большее, к пантеизму, но никак не к монотеизму.» (Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 426 / Шеллинг Ф. В. И. Сочинения в 2 т. Цит. изд. Т.1. С.4-5). В продолжение аналогии можно также сказать о стабильном интересе Шеллинга с определенного периода к религии и даже одно время к Православию, под которым он и понимал пантеизм своего рода (христианский неоплатонизм), и что снова повторяется в эволюции идеализма Достоевского.

с христианской точки зрения, между «светоноснейшим» Шеллингом и, скажем, дриопитеком нигилизма Зайцевым нет принципиальной разницы. Поэтому и «"Времени", чтобы быть самостоятельным, нужно <...> быть последовательным в своей вере в поэзию и жизнь, в идею народности вообще (в противоположность абстрактному человечеству), — воспользоваться ошибками славянофильства, как всякой теории, и встать на его место».³³ Одной абстракции (антропологии Чернышевского) противопоставляется другая абстракция («вера в жизнь»), одному антропотеизму (вере в человечество) — другой антропотеизм (вере в народность), потому что главное — самостоятельность любой ценой (собственное «лакейство мысли», разумеется, не осознается), упоение победы над всеми «теориями» своей теории.³⁴ Отрицание всех традиционных истин — это надежный, но слишком вульгарный путь к славе. Синтез всех противоположных философских и религиозных систем — вот более изящный путь к цели. Отсюда следующее заимствование почвенников у Шеллинга — соединение западнического «реализма» и славянофильского «идеализма», соответствующее принципу тождества идеального и реального у немецкого законодателя концептуальной моды. «...западничество все-таки было реальнее славянофильства [тогда как славянофильство до сих пор еще стоит на смутном и неопределенном идеале своем] <...> Мы, с своей стороны, заявляем как факт и твердо верим в непреложность его, что в теперешнем, чуть не всеобщем <...> повороте к почве» [сказывается историческое] «примирение и соединение» [этих начал].³⁵ Здесь (на уровне теории литературы или социологии), казалось бы, еще нет никакого криминала (не считать же за таковой неограниченность доверия западному неогностическому мыслителю). Однако когда дело доходит до богословских вопросов, этот диалектический принцип призван «примирять» и «соединять» Идеал человека «вечный» («Христа» Достоевского) и «реализм» текущих человеческих пороков. Иначе говоря, в область церковной догматики

33 Григорьев А.А. – Страхову Н.Н. 12.12.1861.

34 Ср.: «...наилучшая проверка истинности любой системы состоит <...> в том, что она выдвигает совершенно новые, ранее никем не поставленные проблемы и, поколебав все то, что считалось истинным, создает истину нового рода» (Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. Предисловие / Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Цит. изд. Т.1. С.228.).

35 Ряд статей о русской литературе. Ст. V. «Последние литературные явления Газета "День"» / Д., XIX, 61.

почвенничество вслед за шеллингианством входит со своим «авторским» методом со всей той же целью усовершенствования, выведения на новый уровень, с рацпредложением улучшенной «органической» рецептуры и «полноты». Отсюда сотериологический и эсхатологический масштаб притязания, религиозное «творчество» почвенничества («теургия»), изыскивающего пути спасения погибших более эффективные, чем церковные. Богословский «парадокс» здесь – это то, что призвано ввести «великого грешника» в «святое», в «идеал» Христианства не узким путем сокрушенного в раскаянии сердца, но, напротив, иллюминированном проспектом исторического развития и прогресса, заслуг и всеобщего признания. Уроки этого лукавого витийства (как всякий софист – не бесплатные) и давал шеллингианец Григорьев: каким образом так расширить свою «отзывчивость», чтобы не только не видеть «никакого духовного расщения в так называемом нигилизме», но, более того, видеть в нем даже потенциал для дальнейшего рывка как в «новом явлении духовной жизни». Эволюция единого антропотеического духа в «философии тождества» Абсолюта и Природы (то есть Творца и твари) предполагает, что всякое «новое явление», даже сказывающееся диалектическими контрастами, «принадлежит к той же духовной жизни помимо своего ведома и своей воли – служит сначала отрицательно, а потом, конечно, послужит и положительно во свидетельство все той же духовной жизни».³⁶

Такое «религиозное творчество» становится возможным, благодаря другой аксиоме шеллингианства (и также общей для романтизма) – «признанию за искусством величайшего и важнейшего значения в жизни человечества»,³⁷ оценке его как «высшего из земных откровений бесконечного».³⁸ В умеренном виде у Достоевского это звучит как уравнивание художественного, философского и сакрального (церковного) в степени духовности.³⁹ Но и это разница небольшая: и то и это равно неприемлемо для истин веры,

36 Григорьев А.А. Парадоксы органической критики. Письмо первое. Цит. изд.

37 Там же. Письмо второе.

38 Григорьев А.А. Искусство и нравственность. Новые Grübeleien [нем.: отвлеченные размышления] по поводу старого вопроса. Гл. I. Ср.: «Искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении,ечно должно избегать друг друга» (Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Цит. изд. Т.1. С. 484).

по причине несовместимости того рода самосознания (то есть крайнего высокоумия и самомнения) с необходимым для спасения состоянием души (покаянием). Частным выводом из этого «догмата» почвенничества становится оценка Пушкина как «величайшего проявления наших духовных сил»,⁴⁰ где «наши» выходит за пределы «русских» особенностей, выражая все то же гностическое лжеучение о божественной благодатности человеческой природы и после грехопадения, «парадоксальную» трактовку греха как необходимого для «развития». Непреложность этого квази- (а по сути, анти-) христианского положения и задает ложный (диалектический) вектор для всей «органической парадоксологии» почвенничества. Отсюда и теогоническое учение о едином онтологическом начале («мировой душе»), непрерывно развивающемся, благодаря, в основном, духовному авангарду жизни в лице артистических гениев (или гениев критицизма – в случае Шеллинга и Григорьева), от чего напрямую зависит и нравственное развитие общества и спасение человечества. Диалектика «парадокса» максимально сказывается в диаметральной противоположности его формы и содержания: если внешне это идея тотального синтеза («всединства», «тождества»), то внутренне, или по сути, это противопоставление своего духовно-нигилистически настроенного Я (Духа, Разума, Воли) всему вокруг (по причине прогрессирующего «расширения» мысли, или чувства, что именно ты всех опередил к конечной цели всеобщего «развития»). Поэтому на деле парадокалисту-всебрату особенно трудно было ужиться со своими соратниками (как и Шеллингу с Фихте, Гегелем, Шлегелями): «ты [Достоевский] некоторым образом был мне тормозом в уяснении и развитии моего взгляда на ход нашего литературного и, стало быть, и нравственного, стало быть, и общественного развития».⁴¹

* * *

Итак, еще раз уточним, в чем суть «органического парадокса». Оправдание реализма (человеческой жизни, какая она есть), оправдание нигилизма (Великого Грешника) с его собственными «парадоксами» (отрицающими себя противоречиями) – это лишь

39 «Ум – способность материальная... душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей сердце... <...> поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначенье философии» (Достоевский Ф.М. – Достоевскому М.М. 31.10.1838 / Д.,XXVIII(1), 54).

40 Григорьев А.А. Парадоксы органической критики. Письмо первое. Цит. изд.

41 Там же.

выражение оправдания греха вообще, объявление его «органическим проявлением жизни», с самой тривиальной целью самооправдания и самовозвеличивания. Онтологическая антроподицея – это гарант такого оправдания. Еще более надежная гарантия личного оправдания – это обожествление человеческой природы, по принципу: зачем оправдываться в том, чем вообще можно гордиться. Поэтому человечество в «органической» историософии Достоевского и заканчивают свою эволюцию полным нравственным превращением в Христа (при этом совершенно игнорируются догматы грехопадения и Искупления и вся церковная сакраментология). Это же «превращение» предтечей осуществляет Великий Нигилист, «вдруг» жертвующий собой «ради всех» и потому становящийся в одном лице и мессией, по крайней мере, местного значения. Парадокс в том, чтобы «*в уродстве нравственном <...> добиваться от души человеческой ее вечных святынь и лирически торжествовать их цельность и неприкословенность, их победу над ското-человеческим*»,⁴² что и означает самый настоящий нигилизм в отношении христианского понимания греха и его действия на человеческую природу. Получается, что святое и грешное, добро и зло, Бог и дьявол – это тоже противоположные атрибуты единого «целого». Истина – в самой двойственности. «В чем состоит упражнение иноков <...> и самое иночество? Оно состоит в изучении всех заповеданий, всех слов Искупителя, в усвоении их уму и сердцу. Инок сodelывается зрителем двух природ человеческих: природы поврежденной, греховной, которую он видит в себе, и природы обновленной, святой, которую он видит в Евангелии».⁴³ Соответственно, «органическая парадоксология» (диалектика гуманизма во всех его

42 Там же. Письмо второе. Это определение художественного кредо В.Гюго и его наивысшая оценка Григорьева полностью разделяется Достоевским (см.: Предисловие к публикации перевода романа В.Гюго «Собор Парижской Богоматери». Время, 1862. № 9. Отд. I / Д.,XX,28-29), в том числе в том плане, что этот гуманизм должен стать абсолютным ориентиром («*могущественным толчком*») для других писателей, главным «*литературным направлением нашего века*» (Григорьев А.А. Парадоксы органической критики. Письмо второе). Этому завету Достоевский и остался верен до конца. «*Там, где у него [Гюго] эти падшие люди истинны, там везде со стороны Виктора Гюго человечность, любовь, великодушие, и Вы очень хорошо сделали, что это заметили и полюбили*» (Достоевский Ф.М. – Лурье С.Е 17.04.1877). «Истинность падшего» – это и есть парадокс антропологии Достоевского, или «единство противоположностей».

43 Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова, составленное его ближайшими учениками в 1881 г. Гл.VII / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., Паломник», 2006. Т.1. С.37.

формах) делает «обновленную природу» Христианства (даруемую Богом в Святых Таинствах Церкви и созерцаемую в Откровении), трансцендентную падшей, «поврежденной грехом» человеческой природе, делает ее имманентной человеку по естеству (а не по благодати), априори созерцаемой в самом себе (отчего заходится в «восторге» и «исступлении»), а все противоестественные проявления этой сублимированной греховности – это, дескать, только «самая малая часть огромного целого; <...> один прыщ, за существование которого ни в каком случае не должно подозреваться здоровье целого тела...»⁴⁴ Практически это и позволяло самому Достоевскому перед лицом совести (как и его парадоксальным героям, Раскольникову, в частности) никогда не отказываться ни от чего из своего прошлого, как и у всякого человека, полного падений, заблуждений и богоборческих мятежей: «парадокс» позволял все это или утилизировать как «полезное» («во свидетельство все той же духовной жизни» «и, стало быть, и нравственного, стало быть, и общественного развития»), или просто игнорировать как не бросающее ни малейшей тени на величие «целого», или «идеи».

Отсюда характерный для романтизма стихийный пантеизм, неоязыческое обожествление мира, перебрасывающееся с себя-великого сначала на «народность», потом на «человечество» и, наконец, уже на всю окружающую субстанцию (Природу, «живую жизнь»). «Для меня "жизнь" есть действительно нечто таинственное, т.е. потому таинственное, что она есть нечто неисчерпаемое, "бездна, поглощающая всякий конечный разум", по выражению одной старой мистической книги» (гностической, разумеется), – «необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод какой бы то ни было умной головы, – нечто даже ироническое, а вместе с тем, полное любви в своей глубокой иронии, изводящее из себя миры за мирами...»⁴⁵ Этот спиритуалистический монизм, эти «миры» до последнего исповедовал и Достоевский, как и Григорьев, находя такие взгляды «православными» и потому наделяя ими своих карикатурных монахов шеллиангианского ордена в «Братьях Карамазовых». В этой «неисчерпаемой бездне» тотального релятивизма окончательно перемешивалось «органическое» и

44 Пожары / Достоевский Ф.М. Новые материалы и исследования. "Литературное наследство", т. 86. М., "Наука", 1973. Петербургские пожары 1862 г. и Достоевский (запрещенные цензурой статьи журнала "Время").

45 Григорьев А.А. Парадоксы органической критики. Письмо первое. Цит. изд.

«ограниченное», святое и греховное, живое и мертвое, истина и ложь, Евангелие и Гюго, Христианство и трансцендентальный идеализм, Содом и Мадонна, Христос и Аполлон.

Отсюда и идея нравственного прогресса, как уже было сказано, призванная ввести грешника в идеальное (в святость, понимаемую как природное тождество со Христом, достигаемое «всем человечеством» путем «нравственного самосовершенствования») не через «двери покаяния», но через «царские врата» дальнейшего «развития» своих текущих пороков. Раз добро переходит в зло (по причине произвола и грехопадения разумного создания), то и злу естественно возвращаться к добру путем внутреннего созерцания красоты Идеала и исторической его реализации. «Это [Белинский] была слишком живая, отзывчивая на жизнь и широкая пониманием натура, готовая, при всем свойственном даровитым натурям самолюбии, на жертвы своим самолюбием до полного самоотречения...»⁴⁶ Аналогичные представления о христианских добродетелях мы находим и у Достоевского того же периода.⁴⁷ Заблуждением же, получившим широкое распространение, является то, что писатель якобы в последствии от этого освободился, съездив с В.Соловьевым в Оптину на три дня то ли исповедоваться старцам, то ли самим свои религиозные парадоксы им исповедовать, просветить их своими органическими «ликами». «Нравственное (христианское)» разрешение «социального вопроса», по Достоевскому (то есть историческое насаждение на земле тысячелетнего царства Христова как основной идеи «Дневника писателя»), – это осуществление врожденной человеку идеальности (святости, божественности), почему, взойдя «на Востоке», звезда сия и распространит в будущем свой свет на всю цивилизацию, упразднив монастыри как пройденный этап духовного развития человечества.⁴⁸ В отношении Христа Церкви – это все тот деизм как не веровавшего, так и не верующего в

46 Там же.

47 См: Зимние заметки о летних впечатлениях. Гл. VI / Д., V, 79; Социализм и христианство / Д., XX, 192-193.

48 «Я же безгранично верую в наших будущих и уже начинающихся людей, вот об которых я уже говорил выше, что они пока еще не спелись, что они страшно как разбиты на кучки и лагери в своих убеждениях, но зато все ищут правды прежде всего, и если б только узнали, где она, то для достижения ее готовы пожертвовать всем, и даже жизнью. Поверьте, что если они вступят на путь истинный, найдут его наконец, то увлекут за собою и всех, и не насилием, а свободно. Вот что уже могут сделать единицы на первый случай» (Дневник писателя. 1877, февраль, гл.2, IV / Д., XXV, 63).

Спасителя «естественного (органического) разума»; в отношении умерщвленной грехом человеческой природы – крайнее пелагианство как, опять же, общий знаменатель нового религиозного гуманизма: и его либерально-буржуазного, и революционно-нигилистического, и консервативно-романтического крыла.

Звучащие же параллельно христианско-апологические идеи не должны вводить в заблуждение по той причине, что, как было показано, под «истинным христианство» («православием») здесь и понимался новый гностицизм «философии всеединства» (аналогично у Шеллинга периоды крайнего материализма перемежались периодами крайнего идеализма, где в самой этой мнимой двойственности и заключалась высшая истина «живой жизни»). В частности, как диалектическая вариация либерально-титанической идеи прогресса у Григорьева звучит, казалось бы, обратная идея отрицания всякого прогресса, выражающая, на самом деле, общую антропоцентрическую эгалитарность (релятивизм «тождества»), все то же обожествление человеческой природы во всех ее проявлениях: «Мышление, наука, искусство, национальности, история – вовсе не ступени какого-то прогресса, вовсе не шелуха, отмечаемая человеческим духом тотчас же по достижении каких-либо положительных результатов, а вечная, органическая работа вечных же сил, присущих ему, как организму».⁴⁹ И действительно, о каком еще прогрессе можно говорить, когда в твоем лице человеческий дух уже достиг Фавора вселенского развития, откуда тебе, альфе и омеге познания (самопознания бытия), и открывается органическая необходимость и полезность каждой исторической ступени.⁵⁰ Напрасны попытки представить почвенничество (как и романтизм и шеллингианский гностицизм) стройным учением с неизменными доктринальными догматами. Суть его (как и всякой диалектики как софистики) отнюдь не дуализм (это только предпосылка) и не всеединство (это только вывеска), но релятивизм и иррационализм. Все здесь totally смешано, как в материальном мире, так и в духовном.

* * *

Как на другое немаловажное следствие этих основных идей почвенничества также можно указать на неизменное «сочувствие»

49 Григорьев А.А. Парадоксы органической критики. Письмо первое. Цит. изд.

50 Ср.: «Трансцендентальная философия является не чем иным, как постоянным возведением Я во все новые и новые степени; вся усвоенная ею методика состоит в том, чтобы Я переводить с одной степени самосозерцания на другую» (Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2 т. Цит. изд. Т.1. С.329).

Григорьева и Достоевского русскому расколу как тому же самому нигилизму, но на другом («богословском») уровне.⁵¹ В этом смысле tandem Григорьева и Достоевского можно назвать не только Фихте и Шеллингом, но и Лютером и Меланхтоном почвенничества, где первый был неистовым демиургом, титаном идеализированных страстей («*увлекаемый новыми, завладевшими его пламенной головой теориями, беспрепетно, как всегда, громоздя противоречия на противоречия*»,⁵² как сам же определял сущность «великого и могущественного духа» Белинского), а второй – транслировал его реформаторские идеи в более умеренном виде, придавая им обманчивую традиционно-христианскую форму, художественно иллюстрируя весь этот протестантизм, по сути. «...творчество кидает свои, так сказать, ясновидящие взгляды в будущее, часто весьма далекое, забрасывает такие очерки, которые только последующее развитие наполняет красками». Но обоим им было равно и нестерпимо тесно «в пределах той ограды, которую ставит теория», не раскусившая, «что такое жизнь и ее явления», даже если это «ограда» – ограда Церкви, а «теория» – ее догматическое учение и канонический строй. Благо, «парадокс» позволял и с этим обстоятельством счастливо уживаться в своей не погрешающей совести, отводя Православной Церкви свою нишу в духовном становлении богочеловеческого духа: «...под православием разумею я сам для себя просто известное, стихийно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства, в противоположность другому, уже отжившему и давшему свой мир, свой цвет началу – католицизму. Что это начало на почве славянства, и преимущественно великокорусского славянства, с широтою его нравственного захвата, – должно обновить мир, – вот что стало для меня уже не смутным, а простым верованием – перед

51 «Вышедший из раскола, – стало быть, несмотря на выход, – сохранивший то, что в расколе нашем дорого, что заставляет нас подчас ценить его может быть дороже, чем он на самом деле стоит, – его так сказать растительную, коренную связь с бытовыми старыми началами...» (Григорьев А.А. Парадоксы органической критики. Письмо первое). В этой оговорке («вышедший... несмотря на выход») – самая суть «парадокса»: одинаково сильное желание выйти (из Египта либерализма, или Содома нигилизма) и не выходить; войти (в «обетованную землю» Православия) и остаться в прежнем (в «органике» греха, в оппозиции Святой Церкви); то «шатание», которое в не силах одолеть в себе трансценденталистическим усилием воли, Достоевский вслед за Григорьевым провозгласил отличительной чертой «высших натур», выражением диалектики самой жизни (то есть Абсолюта).

52 Там же.

которым верования официальной церкви иже о Христе жандармствующих стали мне положительно скверны».⁵³ Этого же самое снисходительное благодушие (временами переходящее в откровенное небрежение) достигшего нравственных высот духа до самого конца отличало и «парадоксальные» отношения Федора Михайловича с «официальной церковью»: «Я принадлежу частию не столько к убеждениям славянофильским, вернее, к православным, то есть к убеждениям крестьянским, то есть к христианским. Я не разделяю их вполне – их предрассудков и невежества не люблю, но люблю сердце их...»⁵⁴ То есть «храмовое христианство»⁵⁵ (с его «предрассудками и невежеством») понималось как переходный этап («предпоследняя верхняя ступень» наряду с «высшим нигилизмом», «органической критикой», шедеврами литературы и проч. достижениями культуры) к более высоким «степеням христианства», за провозвестников которых здесь, разумеется, считали самих себя.

На реформаторский (религиозно-автономный) дух почвенничества косвенно указывает и следующее «сочувствие» неистового Аполлона. Как «гениальное» прозрение Гюго оценивает он раскрываемый им «общий характер двойственности творчества времен Реставрации» в его книге о Шекспире, «тот зловещий свет, которым облита фигура» Гамлета, «пребывающего в каком-то полуопьянелом, полуясновидящем состоянии» после «ошеломившего его сверхъестественного события»⁵⁶ (то есть встречи с неким духом, имевшим вид убиенного родителя и возвзвавшего к отмщению). В этом оксюмороне «зловещего света» и проявляется скрытый оккультизм «органического парадокса», то есть подспудный демонизм под лициною идеалов, радикальное, инфернальное богооборчество под видом усовершенствования веры, антихристианство за высокими гуманистическими лозунгами. У Достоевского, соответственно, это называется «идеал Содома» и «идеал Мадонны» в «одном сердце», потому и не смущающее парадоксалиста своим кощунством, что выраждающее, согласно вере почвенничества, «общий характер двойственности» самой жизни (что в Священном Предании называется «миром» как совокупностью греховых страстей с покровительствующими им

53 Григорьев А.А. - Погодину М. П. 26.08. – 7.10.1859.

54 Записная тетрадь 1875-1876гг. / Д.,XXIV,107.

55 Соловьев В.С. Три речи в память о Достоевском. Речь вторая / Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. М., «Мысль», 1988. Т.2. С.302.

56 Григорьев А.А. Парадоксы органической критики. Письмо первое. Цит. изд.

«духами злобы поднебесной»). Этому же наставляет и гностический «старец» Зосима: «*И да не смущает вас грех людей в вашем делании, не бойтесь, что затрет он дело ваше и не даст ему совершиться, не говорите: "Силен грех, сильно нечестие, сильна среда скверная, а мы одиноки и бессильны, затрет нас скверная среда и не даст совершиться благому деланию". Бегите, дети, сего уныния! Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской*».⁵⁷ И действительно, если сделать себя «ответчиком за весь грех людской», в самом себе, «полуопьянелом, полуясновидящем», обрести своего спасителя (то есть подвизаться прямо противоположно святоотеческому учению), то прочего нечестия можно уже не бояться. Такие поучения Зосимы – лучший пример подспудной «иронии» «органического парадокса», его демонической насмешки над Христианством.

Тут же Григорьев приводит другие «парадоксальные» выдержки из «гениальнейшей» книги «великого поэта» (Гюго), другие его «мистически пантеистические формулы», без которых невозможно правильно понимать Достоевского. «"Душа человеческая <...> еще более нуждается в идеальном, чем в реальном". "Реальным только живется, – идеальным существуется. Угодно ль знать разницу? Животные живут, – человек существует". "Существовать – это понимать. Существовать – это улыбаться настоящему, – это смотреть выше стены на будущее. Существовать – это иметь в себе весы и весить на них добро и зло. Существовать – это иметь укорененными в сердце справедливость, истину, разум, преданность, честность, искренность, здравый смысл, право и долг. Существовать, это знать, чего стоишь, что можешь, что должен. <...> Катон существовал". "Словесность посвящена в тайны цивилизации, поэзия посвящена в тайны идеала. Вот почему словесность – потребность обществ". "Вот почему поэты – первые воспитатели народа". "Вот почему надо переводить, растолковывать, издавать <...> всех поэтов, всех философов, всех мыслителей, всех выражителей величия души"».⁵⁸ Это и значит, что идеальное (абсолютное) «укоренено в сердце», почему существовало и до Христа, и в меньших степенях возможно независимо от Него, у «всех выражителей величия души».⁵⁹ «Идеал»

57 Братья Карамазовы. Ч.2, кн.6, гл.III / Д.,XIV, 290.

58 Григорьев А.А. Парадоксы органической критики. Письмо второе. Цит. изд.

59 Ср.: «Всякий раз, когда мне бывает нужно говорить о воспитании нравов и об обращении к святой жизни, я обыкновенно вначале показываю силы и свойства человеческой природы, излагаю, на что она способна, а после этого

(Христос, божественность) понимается как высшее состояние («синтез») единой богочеловеческой природы, явленной в «реальной» жизни в состоянии деградации и вновь возвращающейся к единству в конце цикла «развития». Что представляет собой целый клубок еретических воззрений, как антропологических, так и христологических, и вообще едва ли оставляющих неповрежденным какой-либо области догматики. При этом Григорьев вполне сознает широкий тираж этих идей на Западе, указывая на «изведение природы из абсолютного в натурфилософии Шеллинга», на «отождествление абсолютного с природой» в немецком идеализме вообще и на то, что Гюго – это «совершенно параллельное ему [Шеллингу] в области искусства явление». Достоевский же, как выучивший урок школья, только прилежно повторяет: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, всех».⁶⁰

После всего этого «Эпоха», вслед за предыдущей трибуной почвенничества — «Временем», был запрещен как «вредное» издание (диссидентское под прикрытием дифирамбов «русской народности»). Пораженные гневом Божиим вскоре умерли разоренный брат Достоевского и Григорьев. Но, как показали дальнейшие сочинения, все это мало, чему научило Достоевского: сам он отнюдь не считал этот «отождествленный с абсолютом» гуманизм вредным, но, напротив, исходя из всего сказанного, должен был находить вредными не понявших гениев парадокса «жандармов» «голо-логического», «официального христианства», догматически строгого (по определению понимаемого в либерализме как «тоталитарного» в отношении сакральной человеческой свободы), как досадных «препятствий имманентному» и «самосущему».⁶¹ Степень уклонения от церковного догмата основных идей почвенничества требовала однозначного отказа от них, осуждения и покаяния в них как в ересях. Никогда ни словом, ни полусловом этого не было сделано Достоевским. «Мой парадокс» в качестве «ответчика за весь грех

уже склоняю слушателя к различным видам добродетелей: ведь ничто не поможет призвать делать то, что человек для себя полагает невыполнимым». «Благо природное присуще, таким образом, вообще всем, оно может открыться и обнаружиться также и у язычников, которые вовсе не чутут Бога. Ибо сколь многих философов слушали мы, читали и сами видели, что они чисты, терпеливы, смиренны, свободны, воздержанны, милостивы, пренебрегают славой мирской и радостями, любят праведность...» (Пелагий. Послание к Деметриаде. Цит. по изд.: Эразм Роттердамский. Философские сочинения. Приложения. М., 1987. С.595).

⁶⁰ Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 191.

людской» все покрывал, всему настоящему и прошлому открывал широкую дорогу в «бездну» будущего «всепримирения» и «тождества», в безбрежный «океан» «живой жизни».

«*Какое существенное отличие вашей теперешней системы от прежней?*» — спросил Шеллинга русский писатель Н. А. Мельгунов осенью 1836 г. В ответ он услышал: «*Она та же; главные, основные начала не изменены, только она возведена в высшую степень*».⁶² То же сказал бы и Достоевский в 1881-м, понимая Православие именно как «высшую степень» гуманизма, романтизма, социализма и прочего идеализированного западного квазихристианства, на чем и намеревался «*встретиться с Европой*»⁶³ в объятиях «всеединения», оставляя неизменными «*основные начала прежней системы*», то есть антропотеизм гностического типа. Поэтому и «органический парадокс» почвенничества у Достоевского последних лет жизни не то, что не претерпел принципиального изменения, но именно был «*возведен в высшую степень*» лжехристианства. Об этом вся знаменитая Пушкинская речь Достоевского, его духовное завещание грядущему «всечеловечеству». Как и прежде, идеальные «*реалисты не боятся результатов своего анализа. Пусть ложь в этой массе, пусть в ней сброд тех лжей, которые с таким ярым наслаждением вы пересчитываете. Мы не боимся этого злорадного исчисления наших болезней. Все эти лжи, если есть они, — заране определенные судьбою станции пытливого ума и анализа. Пусть это лжи, но движет нас правда. Мы в это веруем. Движение остановиться не может, и общество дойдет-таки до окончательного результата по крайней мере теперешних усилий своих...*⁶⁴ Разница лишь в том, что в 1881 году все это сугубое

61 Григорьев А.А. Парадоксы органической критики. Письмо второе. В этом смысле весьма показательным является свидетельство о том, что посреди самого посещения монастыря (в котором благочестивые миряне стараются не потерять в праздности ни часа), Достоевский (после ломания стульев во время спора со св. Амвросием по догматическому вопросу) нашел время посетить и проживавшего в тех краях петрашевца Н.С.Кашкина как альтернативного «святого великомученика», как бы для равновесия сторон в его «сочувствиях» (см.: записки протоиерея Сергия Сидорова / Оптина Пустынь: Православный альманах СПб., 1996. Вып. 1. С.123; Павлович Н. А. Оптина Пустынь. Почему туда ездили великие? М.: «Прометей», 1980. Т. 12. С. 84-91).

62 Мельгунов Н.А. Шеллинг. Отечественные записки. 1839. Т. III. С. 127-128 / Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Цит. изд. Т.1. С. 10.

63 Записи к «Дневнику писателя» из рабочей тетради 1876-1877гг. / Д.,XXV,322.

64 Ряд статей о русской литературе. Ст. V / Д.,XIX,61.

благородство (в ответ на вельзевулово «злорадство» не желающих «добра» роду человеческому) будет адресовано не Аксаковым, а К.Леонтьеву в качестве позднего славянофила действительно вошедшего в Церковь, в то время как Достоевский, ради отличия-превосходства надо всеми, по-прежнему был больше озабочен балансированием между Западом и Востоком, либерализмом и Православием, двусмысленным притяжением-отталкиванием от тех и от этих, все на той же человеческой лжи рассчитывая воздвигнуть храм божественной правды.

Греховность – это то, что делает «лжеименными» (Тим 6:20) все благие намерения и начинания человека, его идеализм, в частности. Поэтому вся наличная воля Достоевскому к Православной Церкви, к ее соборной вере, к ее императиву смирения и покаяния, постоянно наталкивалась на сильнейшее внутреннее противодействие со стороны основных «догматов» этого идеализма (стоящего на божественности, а значит, безгрешности человеческой природы, тождественности ее Абсолюту, нравственному Идеалу, Христу), или на то, что в святоотеческом учении называется «прелестью» как совокупностью и «высшей степенью» всех греховных страстей падшего естества.⁶⁵

⁶⁵ «Прелесть есть повреждение естества человеческого ложью. Прелесть есть состояние всех людей, без исключения, произведенное падением праотцов наших. Все мы – в прелести. Знание этого есть величайшее предохранение от прелести. Величайшая прелесть признавать себя свободным от прелести» (свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.1. О молитве Иисусовой. Отд. II / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.1. С.212).

ВРЕМЯ

ЖУРНАЛЪ

ЛИТЕРАТУРНЫЙ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ

ИЗДАВАЕМЫЙ ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ М. ДОСТОЕВСКАГО

Т Ф М Т Ъ

ПОЧИТАЮЩИМ СЛАГАЕМ

Сегоюдній виходить за сімд світського післяквіто білі
з заснованою в 1861 році відомою та відмінною
журналом «Время».

ПЕТЕРБУРГЪ
ВЪ ТИПОГРАФІИ ЭДУАРДА ПРАЦА

1861

Антропология Ш.Фурье в нравственном идеализме почвенничества

Основная причина сильной тенденции к утопическому идеализму, которая до конца сохраняется во всех построениях Достоевского и значительно искажает его опыт сближения с Православием, лежит, пожалуй, в области антропологии (или, попросту, самосознания). Наследие западного гуманистически-просветительского идеализма является той центростремительной силой, которая не пускала мысль писателя далеко от аксиом общеевропейской антропологической философии того времени, существовавшей в диапазоне от анти- до квазихристианства, или от либерализма до романтизма. Проследить эту закономерность можно на примере философии Ш.Фурье, доминировавшей в кружке Петрашевского⁶⁶ и, как казалось, осознанно преодоленной Достоевским в целом и в частностях как разновидность «нигилизма»,⁶⁷ но в то же время сохранившей свои позиции в воззрениях писателя в самом существенном здесь – учении о человеке, что и предопределило прочие искажения и отрицания этого диалектического идеализма-нигилизма (утопизма-декаданса) как неизбежные следствия. Иными словами, утопия в такой системе является именно модусом отрицания традиционных (то есть христианских) ценностей, или их симуляцией.

* * *

Ортодоксальное учение о человеческой душе и основных принципах ее жизнедеятельности различает в последней естественные силы (добродетели), противоестественные страсти и сверхъестественную

66 «Петрашевский верит Фурье. Фурьеизм – система мирная; она очаровывает душу своею изящностью, обольщает сердце тою любовию к человечеству, которая воодушевляла Фурье, когда он создавал свою систему, и удивляет ум своею стройностию. Привлекает к себе она не желчными нападками, а воодушевляя любовью к человечеству» (Объяснения и показания Ф.М. Достоевского по делу Петрашевцев / Д.,XVIII,119, 130).

67 «Все нигилисты суть социалисты. Социализм (а особенно в русской переделке) – именно требует отрезания всех связей. Ведь они совершенно уверены, что на *tabula rasa* [лат.: чистой доске] они тотчас выстроят рай. Фурье ведь был же уверен, что стоит построить одну фаланстеру и весь мир тотчас же покроется фаланстерами» (Достоевский Ф.М. – Каткову М.Н. 25.05.1866 / Д.,XXVIII(2),154).

благодать (естественную силу Божественной природы). «Ибо действие (*ἐνέργεια*) есть природная сила и движение каждой сущности»; «действие есть природное врожденное движение всякой сущности». В отношении рассматриваемого предмета «природное и первое действие есть вечно движущаяся сила мыслящей души, то есть вечно движущееся ее слово, постоянно из нее изливающееся естественным образом». «Определение же душевных страстей таково: страсть есть чувственное движение желательной способности, вследствие воображения блага или зла. Или иначе: страсть есть неразумное движение души по причине представления блага или зла»; «действие есть движение согласно с природою, а страсть — вопреки природе».⁶⁸ Поэтому принципиально различается состояние человеческого естества до и после грехопадения: «первозданная природа» в своей деятельности детерминирована самой собой и действующей в ней Божественной благодатью; в отличие от «падшей» (или «ветхой») она не ведает страстей. Страсти — это не просто пришедшие во внутренний разлад естественные силы души, но новое, извне пришедшее в естество качество («производимое другим»). «Страсти <...> первоначально не были созданы с естеством человека, иначе бы они входили в определение [этого] естества. <...> они были внедрены [в человеческое естество] вследствие отпадения от совершенства, приросши к неразумнейшей части естества».⁶⁹ Можно сказать, что страсти как акциденции (несущностные, или приобретенные свойства) в падшем естестве занимают место благодати; если в «первом Адаме», или в первозданном состоянии, на душу и ее естественные силы воздействует Божество, украшая душу добродетелями и блаженствами и сохраняя целостность, или самотождественность, человеческой природы (совокупности разумной души и тела); то на «ветхого Адама» (падшее естество) воздействие оказывает уже тварный мир, или внешние факторы, экзальтируя душу мнимыми наслаждениями (которые суть страдания) как чувственными суррогатами благодати и производя внутренний разлад, или самоотрицание. Страсти падшего естества, в свою очередь, делятся на безукорные (неподвластные человеческой воли) и укорные (добровольные и потому, собственно, греховные). Безукорность таких страстей, как голод, жажда, страх, обусловлена тем, что они «внедрены» в падшее естество Самим Творцом — не

68 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл.36, 37 / преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. Изд. «Индрик», 2002. С.178-182.

69 преп. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассио. Вопрос 1. Цит. по изд.: Преподобный Максим Исповедник. Избранные труды. Изд. «Никея», 2010.

только в качестве наказания за грех праородителей, но и для возможности исцеления (воскресения, или восстановления) естества.⁷⁰ Хотя в этом смысле и можно говорить о том, что страсти являются природными проявлениями как свойственными данному тропосу (способу существования) и, относительно, «естественными», однако в отношении непреложного логоса (Божественного закона, или архетипа) человеческой природы само ветхое состояние является аномальным, противоестественным, или греховным. «Поскольку первый человек, получив бытие от Бога и произойдя [от Него], по самому происхождению [своего] бытия был свободен от тления и греха, ибо они не были созданы вместе с ним, то когда он, преступив заповедь, согрешил, то вследствие этого и был осужден на рождение, возникшее через страсть и грех. А потому грех в [явившейся] из-за него страстности имел происхождение уже как бы по закону природы. В силу этой страстности никто не безгрешен, ибо [всякий] по природе подлежит закону рождения, введенного по причине греха после [первоначального] происхождения. Итак, через преступление [Адама] вошел в естество человеческое грех, а через грех — страстность по рождению».⁷¹ Лишь после искупительной жертвы Христа для человека стало возможным спасение, заключающееся в стяжании Божественной благодати, избавлении от страстей «ветхого человека» и (будучи еще в том же «теле греха», подверженном страстям и осужденном смерти) в жительстве по принципиально иному тропосу, а именно, в подражании Христу как «новому Адаму». «Целиком сотканный хитон Спасителя (Ин 19:23) <...> есть взаимная связь и сплетение добродетелей <...>, или же благодать нового по Христу человека, сплетенная свыше Духом».⁷²

* * *

Объективной характеристикой антропологии гуманизма XIX в. (в ее отношении к православной) может служить следующее обобщение

70 «Ибо возникновение всего — от Бога; а тление было привнесено из-за нашей порочности для наказания и пользы» (преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл.42. Цит. изд. С.186). «Поэтому Тот, Кто заботится и промышляет о нашем спасении, внедрил [в естество человеческое другую силу], словно некоего карателя, — муку. И, соответственно, этой муке, Он премудро укоренил в природе тела закон смерти, ставя пределы безумному устремлению ума, которое вопреки естеству движется к чувственным [вещам]» (преп. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 61. Цит. изд.).

71 Там же; вопрос 21.

72 Там же; вопрос 5.

прот. Сергея Булгакова. «В числе других частных выводов гуманистического мировоззрения одним из важнейших практических его приложений является и социализм, который есть потому духовное порождение эпохи Возрождения. В настоящее время социализм представляет собой, можно сказать, влиятельнейшую разновидность гуманизма, заслоняющую собой остальные. Социалистическое учение о человеке, без различия оттенков, имеет в основе своей веру в беспредельную способность человеческой природы к совершенствованию, если только она поставлена в соответствующие условия. Мысль о грехе, о силе греха, о греховой порче, о губительной стихии страстей, о трагических противоречиях человеческой природы, далека социалистическим верованиям. Их представление о человеке вообще бедно и поверхностно. Для большинства этих учений человеческая природа есть просто *tabula rasa*, чистая доска, на которой пишет то или другое содержание социальная среда. Более вдумчивые и сознательные из них останавливаются на вопросе о человеческой природе и отвечают на него иногда в таком смысле, что, хотя отдельные индивиды ограничены и имеют недостатки, но для всего человеческого рода последние сглаживаются, плюсы погашаются минусами, и целому роду во всяком случае принадлежит совершенство (Фейербах). Еще более радикальную постановку этого же вопроса мы находим у Ш. Фурье, единственного из социалистов, у которого нашлось достаточно глубокомыслия, чтобы поставить коренным образом вопрос о природе человеческих страстей. Он решается в этом интересном (и недостаточно еще оцененном) учении с безграничным оптимизмом. По мнению Фурье, страсти суть благие силы, вложенные Творцом в человека. Они приносят зло лишь потому, что находятся в дисгармоническом положении, люди не умеют владеть их силой. Для этого надо их научно познать и соответственным образом сочетать, так, чтобы для каждой склонности нашлось свое полезное употребление. Это возможно, если взять достаточно обширные общины, в которых бы находилось место для применения разных склонностей и разных страстей. Порочных же или греховых наклонностей и вообще не существует. Страсти имеют себе параллели и соответствия в силах природы, в звуках, цветах, а также в других мерах. Поэтому возможность естественной гармонии дана уже в природном строе этого мира, и социализм только призван выявить эту возможность».⁷³

73 Булгаков С.Н. Христианство и социализм. Новосибирск, «Наука», 1991. С.121-122.

Идея возможности счастливого «научного сочетания», «гармонического» устроения наличных в человеке природных сил (то есть страстей падшего естества) – вот самая суть этого учения, или этой антропологической утопии. Страсти как «благие силы», или сублимированные в мнимые добродетели пороки – это, в свою очередь, сущность всякой языческой антропологии (обожествления человека, как он есть «по природе», то есть в ветхом состоянии). Так вот, в этом принципиальном отношении даже самый поздний Достоевский (периода Пушкинской речи и «Братьев Карамазовых») ничем не отличается от Фурье, как все гуманисты, игнорировавшего «первозданный грех» («страстность по рождению» как противоестественное состояние человеческой природы) и полагавшего, что страсти, раз они явлены в человеческом естестве, являются «органическими» атрибутами человеческой природы, то есть вложенными самим Творцом в душу естественными силами, и стоит только привести их в порядок, расставить в правильной последовательности (усилием воли «нравственно развиться») – и тотчас вернется на землю золотой век.⁷⁴

Недооценка этого антропологического тождества почвенничества и фурьеризма и, как следствие, противопоставление «русского социализма» Достоевского западным социальным утопиям у С.Булгакова становится причиной его собственных искажений того же утопического характера. Беря идеи Достоевского как альтернативу западному гуманизму (в то время как они таковыми не являются, но, напротив, неразрывно с ним связаны, встроены в эту же самую идеологическую систему), Булгаков, как и многие другие, неизбежным образом воспринимает, по крайней мере, элементы этого идеализма, далекого от реальности (утопического), несмотря на все понимание проблем гуманистической вообще и социалистической, в частности, антропологии. «Однако можно признавать правду социализма как отрицание неправды

74 «...первые люди вышли счастливыми из рук божьих, так как они имели возможность создать серийное общество; а все общества этого рода более или менее счастливы, ибо они открывают простор для развития страстей». «При сопоставлении безмерности наших желаний с ничтожными средствами их удовлетворения может показаться, что бог действовал опрометчиво, наделяя нас жаждой наслаждений и страстями, которые служат для нас пыткой, возбуждая тысячи желаний, тогда как мы не можем удовлетворить и десятой доли их при строе цивилизации. На основании таких рассуждений моралисты пытаются исправить дело рук божьих, умерить, подавить страсти, которые они не умеют удовлетворить» (Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб / Фурье Ш. Избранные произведения. М.: Гос. соц.-эконом. изд., 1938. Т.1. С.82, 98).

капитализма,— и здесь его воодушевляют, несомненно, высокие чувства святого гнева, ревность к справедливости, сострадание к меньшей братии,— но наряду с этим видеть и его ограниченность и неправду, которая есть тонкое или грубое воспроизведение ограниченности и неправды капитализма». Именно путем такого рода «синтеза» («парадокса») и двигалась мысль Достоевского. Он же сказывается и у Булгакова: «наряду с правдою отрицания неправды гуманизма» «здесь можно видеть и тонкое воспроизведение» этих же самых «неправд» (потому что «высокое чувство святого гнева и ревность к справедливости» в неоязычнике (или неогностике) социалисте, разумеется, не более чем сублимация его «зависти» как «неимущего», «ревнующего» не только материальных благ, но и «духовных», например, всеобщих аплодисментов его «святому гневу»), тем более что в прошлом у Булгакова — как раз все эти «святыни» социалистического верования и добродетелей, а отречься от веры в самого себя (в свое прошлое, в частности) для гуманиста еще тяжелее, чем от упования на Человека вообще. Отсюда, увы, и лишь паллиативное «христианство» (или гностицизм) самого Булгакова: «Христианство учит, что человеческое естество повреждено грехом. Природа человека больна, и эта болезнь проходит через всю его жизнь, отравляет все ее проявления». Это еще голос христианина. Дальше партию вновь берет неискоренимый духовно-инфантильный гуманист, религиозный романтик: «Лишь неусыпной бдительностью, не ослабевающим самоконтролем способен человек преодолевать свою природу, возводить себя к естественному своему совершенству, выявлять свой идеал. Поэтому человеку надо вести безостановочную борьбу с самим собой, с греховным своим естеством».⁷⁵ Аналогичным образом «преодолевает» фурьеризм и Достоевский: если в первом «совершенно уверены, что стоит построить одну фаланстеру и весь мир тотчас же покроется фаланстерами», то второй убежден, что для осуществления этого же самого (прокрытия всего мира фаланстерами «русского социализма») предстоит еще долгая нравственная работа каждого над собой.

* * *

Содержащаяся в записной тетради середины шестидесятых годов незаконченная программная статья Достоевского «Социализм и христианства» сполна демонстрирует насколько еще сильно в это время влияние диалектически-эволюционистских

75 Булгаков С.Н. Христианство и социализм. Цит. изд. С.120.

(космогонических) схем западного социал-утопического неогностицизма на мировоззрение писателя. «Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех» [то есть Бог есть «логос» человеческой природы, или ее идеальная совокупность]. «Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания) — то человек живет непосредственно. Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. (Цивилизация есть время переходное.) В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс). <...> Если б не указано было человеку в этом его состоянии цели — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос. В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что это ужасно хорошо».⁷⁶ Как мы видим, мысль Достоевского по-прежнему в самых фундаментальных своих установках принципиально не отличается от мысли Фурье. Да, казалось бы, существенно сменилась концепция (а именно, место французского социал-утопизма «петрашевского периода» заняла «немецкая классическая» «философии всеединства» с ее космогонией, ставшая доминантой почвенничества), но квазихристианская антропология от этого нисколько не потеряла своих позиций, будучи общей для всех форм нового гностицизма эпохи Просвещения и романтизма.

В частности, иллюстрацией этой космогонии у Достоевского становится его архетипический сюжет «жития великого грешника».⁷⁷ Все его большие романы 70-х годов — раскрытие этого замысла или его вариации. Так, в рукописных редакциях «Подростка» мы читаем: «Полное заглавие романа: ПОДРОСТОК. ИСПОВЕДЬ ВЕЛИКОГО ГРЕШНИКА, ПИСАННАЯ ДЛЯ СЕБЯ».⁷⁸ Универсальность этого типа позволяет Достоевскому отнести к нему и Версилова, и его незаконнорожденного сына Аркадия Долгорукого. Оксюморон в названии этого сюжета-мифа («житие» в значении становления святой жизни «великого грешника»,

76 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,ХХ, 191-193.

77 Житие великого грешника. Наброски и планы 1867-1870гг. / Д.,IX,125-139.

78 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д., XVI,48.

постепенно, или «органического», нравственного превращения одного в другое) выражает диалектическое единство антitez, свойственное, по Достоевскому, человеческой природе и бытию вообще.⁷⁹ Великий грешник – это «человек в высших экземплярах своих и в высших проявлениях»⁸⁰ (или второй этап развития человечества: с одной стороны, ущерб единства, с другой – «развитие личного сознания»), «настоящий хищный тип» и он же «настоящий героический тип», которому как издержки роста свойственны «страстность и огромная широкость. Самая подлая грубость с самым утонченным великодушием. И между тем, тем и сила этот характер, что эту бесконечную широкость преудобно выносит, так что ищет, наконец, груза и не находит. И обаятелен, и отвратителен», одновременно «выносит великие впечатления» противоположного заряда. «Думать о хищном типе. Как можно более сознания во зле. Знаю, что зло, и раскаиваюсь, но делаю рядом с великими порывами. Можно так: две деятельности в одно и то же время; в одной (с одними людьми) деятельности он великий праведник, от всего сердца, возвышается духом и радуется своей деятельности в бесконечном умилении. В другой деятельности – страшный преступник, лгун и развратник (с другими людьми). <...> Здесь – страсть, с которой не может и не хочет бороться. Там – идеал, его очищающий, и подвиг умиления и умилильной деятельности. Обе стороны <...> под конец романа встречаются. Злобствует на свой дар живучести среди безверия, подлости и тщеславия».⁸¹ Здесь мы снова можем наблюдать у Достоевского

79 Ср.: «”Вселенная создана по образцу человеческой души, и аналогия каждой части вселенной с целым такова, что одна и та же идея постоянно отражается от целого во всех частях и от каждой части в целом” (Шеллинг). Этот принцип как нельзя более правилен: <...> иначе не существовало бы аналогии между двумя мирами – материальным и социальным, не было бы единства в системе вселенной» (Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир. / Фурье Ш. Избранные произведения. Т.2. С.24). «...свойства животного, растения, минерала и даже круговорота небесных тел воспроизводят какие-либо проявления человеческих страстей в общественном строе, и все в совокупности – от атома до небесного светила – воспроизводят картину свойств страстей человеческих» (Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб / Фурье Ш. Избранные произведения. Т.1. С.61).

80 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д., XVI,5. Ср.: «Человек необычайный» (Житие великого грешника. Наброски и планы 1867-1870 гг. / Д.,IX,139).

81 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д.,XVI,6-7.

прежнюю фурьеистскую (или – шире – общегуманистическую) оценку силы страстей в человеке как силы натуры, как признак харизмы («дара»), что бесконечно далеко от ортодоксального Христианства, напротив, рассматривающего страсти как «скверну», как атрибуты немощи падшего естества.⁸² Тогда как именно из «величия» страстей, или величины грехов, в гуманизме происходит «героическая», «великая праведность», или следующая, позитивная («христианская», в частности) фаза становления личности. «... великий грешник после ряда прогрессивных падений вдруг становится духом, волей, светом и сознанием на высочайшую из высот. (Не объяснять читателю, просто вдруг). Всё дело в том, что все зачала нравственного переворота лежали в его характере...»⁸³ Иначе говоря, сила страстей в диалектике этого неогностицизма является не просто издержанкой развития целого, но непременным условием; все страсти являются или полноправными составляющими грядущего «синтеза» (как в фурьеизме), или, по крайней мере, необходимым этапом становления их рафинированного экстракта (как в нравственной космогонии почвенничества). «...дело в том, что ОН многое знает. Есть синтез, есть целый архив выжитого, есть чувства, в которые незыблемо верует».⁸⁴ Слово «вдруг» у Достоевского лучше всего передает, с одной стороны, иррациональность этого процесса, с другой – его имманентность, или варение итогового продукта («синтеза выжитого») в собственном соку мифического «организма» (то есть ветхого, падшего естества). «В НЕМ усталость и равнодушие и вдруг (часто) быстрый порыв на какое-нибудь дело (и большую часть развратное и ужасное), часто и на благородное...»⁸⁵ «Вдруг» – это выражение мнимого гностического прорыва в мир «логосов», в царство свободы и духа;

82 Ср.: «по определению рассудительных отцов <...> страсти называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе, и чрез навык сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится. <...> страсть, без сомнения, подлежит во всех или соразмерному покаянию, или будущей муке» (преп. Иоанн лествичник. Лествица. Слово 15, §73. Цит. по изд.: : преподобный отец авва иоанн, игумен синайской горы. Лествица. Изд. 5-е. Козельская введенская оптина пустынь, 1898 г.).

83 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д., XVI, 7-8. Ср.: «От гордости и от безмерной надменности к людям он становится до всех кроток и милостив – именно потому что уже безмерно выше всех» (Житие великого грешника. Наброски и планы 1867-1870 гг. / Д., IX, 139).

84 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д., XVI, 20.

поэтому «вдруг» – это механизм «преложения» (мгновенного превращения) многогрешности в святость, страстей – в добродетели. Одним из таких «порывов» и «прорывов» к нравственному полюсу и становится «христианство» Великого Грешника: «*Но вдруг он поражается одним* внешним событием *«и непосредственно становится христианином»*,⁸⁶ в самом себе черпая духовную силу для осуществления этого переворота.⁸⁷ При таких условиях «широкость» «высшего человеческого экземпляра» как выразителя самой человеческой природы, конечно же, должна быть оправдана на уровне экзистенциальных законов самого бытия: «*В НЕМ, хищном типе, страстная и неутомимая потребность наслаждения жизнью, живою жизнью, но в широкости ее Он не желал бы захватить слишком видный жребий (Наполеона, например...)*»,⁸⁸ потому что скромен он тоже героически, сверхчеловечески. Как говорится, его харизма дает ему право делать непозволительное... Таким образом, падшее, страстно-греховное, противоестественное состояние человеческой природы здесь определяется как естественное, что является общим местом европейской антропологии неогностицизма эпохи: даже если она лояльна Христианству, как фурьеризм, шеллингианство и гегельянство, или даже апологична по отношению к нему, как почвенничество, само грехопадение человека включается здесь в систему творения Божия, как одна из его закономерностей или естественных периодов развития.⁸⁹

85 Там же; с.12.

86 Там же; с.15. Ср.: «*Это необычайная, для них самих тяжелая непосредственная сила, требующая и ищащая, на чем устояться и что взять в руководство, требующая до страдания спокою от бурь и не могущая пока не буревать до времени успокоения. Он уставляется наконец на Христе, но всю жизнь – буря и беспорядок*» (Житие великого грешника. Наброски и планы 1867-1870 гг. / Д.,IX,128).

87 Ср.: «*Зарождающиеся сильные страсти. Усиление воли и внутренней силы. Гордость безмерная и борьба с тщеславием*» (там же; с.126). Ср.: «*В теории, которую я сейчас предложу, читатель не найдет ни одного элемента моего изобретения: я употреблю только три из двенадцати страстей для управления совокупным целым посредством наибольшего и наиболее экономного сочетания серий; таково единодушное желание человеческого сердца, и такое распределение проводится во всей системе постигнутой природы*» (Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир / Фурье Ш. Избранные произведения. Т.2. С.62).

88 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д.,XVI,39-40.

В цитированном уже письме Каткову особенно заметно, что критика фурьеизма у Достоевского не носит принципиального (с ортодоксальной точки зрения) характера: возражение идет по второстепенным «пунктам», не затрагивая главного (понятия первородного греха, или страсти как греховного состояния, с одной стороны, и необходимости благодати для исцеления – с другой): *«Все нигилисты суть социалисты. Социализм (а особенно в русской переделке) – именно требует отрезания всех связей. Ведь они совершенно уверены, что на tabula rasa [лат.: чистой доске] они тотчас выстроят рай. Фурье ведь был же уверен, что стоит построить одну фаланстеру и весь мир тотчас же покроется фаланстерами. <...> У наших же у русских, бедненьких, беззащитных мальчиков и девочек, есть еще свой, вечно пребывающий основной пункт, на котором еще долго будет зиждиться социализм, а именно, энтузиазм к добру и чистота их сердец. Мошенников и пакостников между ними бездна. Но все эти гимназистики, студентики, которых я так много видал, так чисто, так беззаботно обратились в нигилизм во имя чести, правды и истинной пользы! Ведь они беззащитны против этих нелепостей и принимают их как совершенство. Здравая наука, разумеется, всё искоренит. Но когда еще она будет? Сколько жертв поглотит социализм до того времени? И наконец: здравая наука, хоть и укоренится, не так скоро истребит плевела, потому что здравая наука – всё еще только наука, а не непосредственный вид гражданской и общественной деятельности. А ведь бедняжки убеждены, что нигилизм – дает им самое полное проявление ил гражданской и общественной деятельности и свободы».* Отсюда – основная ошибка в восприятии

89 Ср.: «Мораль учит человека воевать с самим собой, сопротивляться своим страстям, их подавлять, презирать; она внушает ему, что бог не сумел мудро организовать наши души, наши страсти; <...> Проникнутый этими предрассудками, приписывая богу немощи, ученый мир оказался не в состоянии исследовать естественные импульсы или притяжение страстей, которое базируется на страстиах, на которые мораль обрушивает гонения, низводя их на степень пороков». «Именно в силу того, что моя теория во всех пунктах развивается в том же направлении, что и религия, она должна быть в разладе с новейшими книжниками и фарисеями, лукавыми моралистами, акробатами добродетели. Христос хорошо их изобличил и проклял как мракобесов, как вандалов-софистов, которые, делая вид, что ищут света, сообща стараются его загасить при первом же его появлении. Они и теперь те же, что и во времена Христа; разве преминут они опорочить образцовое произведение божественной мудрости, кодекс общественного единства и гармонии страстей, приложенных к промышленности?» (Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир / Фурье Ш. Избранные произведения. Т.2. С.35, 160).

и оценке воззрений Достоевского: невидение того, что критика социализма фурьеистского типа у зрелого и позднего Достоевского осуществляется не с позиций Ортодоксии как такой, но с позиций доморощенного почвеннического гегельянства или шеллингианства как разновидностей того же самого неогностического гуманизма и романтизма. Поэтому, как видно из приведенной цитаты, страсти искоренят или «наука» (то есть естественный разум, ограниченность которого сам же Достоевский констатирует как иррационалист-романтик), или еще более глубокие (чем корни страстей) народные «корни», «почва» как та же благая (эволюционирующая в божественную) совокупность человеческой природы, в конечном счете, всегда превозмогающая «плевела» отдельных негативных проявлений, несмотря ни на какое их текущее количество. Общечеловеческий разум или врожденная сила стремления «почвы» к добру (то есть внутренний потенциал человеческого естества – в обоих случаях) – это и есть та естественная «благодать», что одолеет разрушительный хаос страстей, создав из него же новый миропорядок, «царство небесное» на земле. Поэтому и альтернативой социализму французских утопистов предлагается «русский социализм», скроенный по тем же самым антропотеическим лекалам.

Тем самым в почвенничестве воспроизводится одно из основных положений фурьеизма, а именно, утопия возможности в грядущем «гармонического соединения» («синтеза») всех этих бушующих стихий, ныне проходящих стадию разложения на всех уровнях: антропологии, социологии, мировой истории, космологии. *«Главное. Во всем идея разложения, ибо все врозь и никаких не остается связей не только в русском семействе, но даже просто между людьми. <...> Столпотворение вавилонское <...> Общество химически разлагается». «Разложение – главная видимая мысль романа». «ОН все время занят своей высшей идеей (разложением) и свою потерюю цели и химическим своим разложением».⁹⁰ Как раз по условиям диалектической «широкости», это «химическое разложение» тоже есть необходимый фазис алхимического «развития» единого «высшего» «всечеловеческого организма». *«Бытие должно быть непременно и во всяком случае выше ума человеческого. Учение о том, что ум человеческий есть заключительный предел вселенной <...> бесконечно глупее игры в шашки двух лавочников».*⁹¹ Другими словами, «предел» человека и*

⁹⁰ Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д., XVI, 16-17, 52.

⁹¹ Там же; с.19.

«предел вселенной» и заключается в единстве противоположных проявлений «живой жизни», где порок и праведность, добро и зло равно, или в свой черед, работают на общее благо, которое «вдруг» собирается в будущем из всех ныне «разлагающихся» ингредиентов. Поэтому та критика этой системы в ее западных социал-христианских формах, которая здесь же присутствует у Достоевского («*”Недалеко еси от царствия небесного, — говорит ему один. — Ты смешал христианство с коммунизмом. Но эту несовместимую смесь делают и теперь многие. А пока кровь и пожары”*»)⁹² и на которую чаще всего обращают внимание, должна быть распространена и на его собственное построение, потому что, по сути, он никуда от них не уходит.

Если, согласно Священному Преданию, для духовного воскресения и спасения человека требуется, прежде всего, «приложение Божественная благодати», что делает возможным «умерщвление страстей»,⁹³ то в нравственной космогонии Достоевского для этого не требуется ни того, ни другого: умерщвления страстей – потому что они отождествляются с врожденными силами естества, зародышами будущих добродетелей; Божественной благодати, соответственно, не требуется, потому что все необходимое для нравственного развития личности (по подобию Христа) уже находится в самом человеке. «*Спасет себя только тот, кто смолоду выработал себе то сильное нравственное ощущение (чувство), которое называется убеждением. Формула убеждения может измениться с жизнью, но нравственное ощущение этого чувства неизменно всю жизнь. В ком есть это, тот уцелеет. (Это мог сказать ОН Подростку перед самоубийством)*».⁹⁴ Именно это и произошло с самим Достоевским, у которого французская «формула» сменилась немецкой (Фурье и Ламенне – Шеллингом и Гегелем), отчего духовно-суицидальное «убеждение» (неогностицизм) осталось неизменным («уцелело»). Текущий нравственный заряд убеждения (плюс или минус) не имеет большого значения; главное – сила чувств и желаний и вера в себя, они и есть залог того, что убеждение со временем «вдруг»

⁹² Там же; с.15.

⁹³ Последование ко Святому Причащению. Молитва 2-я, святого Иоанна Златоустого / Православный молитвослов. «Вещество страстей, будучи изнуряемо Божественным огнем, истребляется; а по мере того, как вещество искореняется, и душа очищается, отходят и страсти, если человек сам не привлечет их опять веществолюбивым житием и леностию» (преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Слово 26, § 63. Цит. по изд.: Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы Лествица. Лествица. Изд. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006).

изменится в лучшую сторону.⁹⁵ Отсюда, например, стабильная романтизация, или героизация, самоубийства у Достоевского: как и всякий другой, этот грех не является в такой системе смертным, потому что иррационализм вообще не признает никаких категорических (догматически «тоталитарных») суждений, однозначных и окончательных оценок. Да, самоубийство – большая «общественная язва», но главное то, что врожденная животворящая сила человеческой природы способна преодолеть или привести к общему благу любой порок. Все очень «просто: [ОН, Версилов, Великий Грешник] безнравственный человек, нравственного начала не выработал. Чисто русский универсальный тип. Если чисто русский и универсальный тип, то почему же не все страдают и убивают себя? Ответ: потому что не во всех развит дух анализа и совестливости, как в НЕМ».⁹⁶ То есть даже самоубийство Великого Грешника – это признак величия его пробуждающейся совести и потому залог будущих добродетелей, и

94 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д.,XVI,54. Ср.: «Главная мысль. После монастыря и Тихона Великий грешник с тем и выходит вновь на свет, чтоб быть величайшим из людей. Он уверен, что он будет величайшим из людей. Он так и ведет себя: он гордейший из всех гордецов и с величайшею надменностью относится к людям. При этом неопределенность формы будущего величия, что совершенно совпадает с молодостью. Но он (и это главное) через Тихона овладел мыслью (убеждением): что, чтоб победить весь мир, надо победить только себя. Победи себя и победишь мир» (Житие великого грешника. Наброски и планы 1867-1870 гг. / Д.,IX,138-139). Ср.: «Многие подвизаются и побеждают людей, но становятся пленниками и рабами своих страстей. <...> Наше старание и подвиг против греха не имеют силы без помощи Божией. <...> Господи Иисусе, смерти и ада Победителю, помоги нам! Без Тебя ничего не можем, с Тобой все можем» (свт. Тихон Задонский. Слово 20. О подвиге против греха / свт. Тихон Задонский. Творения. Изд. 6-е. Т. V. С.222-224).

95 Ср.: «Если бы нашим предназначением была унылая цивилизация, бог наделил бы нас страстями дряблыми и апатичными <...> Бурный характер страстей, на которые мы сетуем, является залогом нашего грядущего счастья. Бог, очевидно, сформировал наши души для веков счастья <...> Итак, мы должны уже теперь возблагодарить бога за бурный характер наших страстей, который служил предметом нашего глумления и критики, пока мы не подозревали о существовании такого социального строя, который открывает простор их развитию и обеспечивает их удовлетворение» (Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб / Фурье Ш. Избранные произведения. Т.1. С.117).

96 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д.,XVI,54-55.

личных, и общественных, и всечеловеческих.⁹⁷ Поэтому «*!NB! НЕ ОЗАГЛАВИТЬ ЛИ: (ВСТУПЛЕНИЕ НА ПОПРИЩЕ) роман и т. д.* Еще название: *БЕСПОРЯДОК*».⁹⁸ Беспорядок душевных, общественных и исторических сил, разгул страстей и нагромождение пороков и смертных грехов – все это тот материал, из которого созидаются грядущий порядок, «благообразие» и «гармония».⁹⁹

Да, от св. отцов Церкви формально тоже можно услышать о «преложении» страстей в добродетели («гнев прелагая в любовь и вожделение – в радость»;¹⁰⁰ «у усердных [в добродетели] и страсти становятся прекрасными, когда те, мудро отстранив их от телесных [вещей], направляют их на стяжание небесных [благ]»),¹⁰¹ но речь здесь, разумеется, идет о естественной силе души (о воли, в частности), а не о греховых страстях: «Если же [название] какой-либо из этих страстей употребляется в Писании применительно к Богу или к святым, то применительно к Богу – ради нас, поскольку Промысел [Божий] надлежащим для нас образом являет [Свои] спасительные и благодетельные пути под видом наших страстей;

97 Ср.: «...выбросилась она и упала на землю, держа в руках образ. Этот образ в руках – странная и неслыханная еще в самоубийстве черта! Это уж какое-то кроткое, смиренное самоубийство. Тут даже, видимо, не было никакого ропота или попрека: просто – стало нельзя жить, “бог не захотел” и – умерла, помолившись» (Дневник писателя. 1876, октябрь, гл.1, IV / Д.ХХIII,146).

98 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д., XVI,64.

99 Ср.: «Бог уготовил нам счастье, значительно превосходящее наши жалкие вожделения: <...> Назначение человеческого рода либо неизмеримое счастье в божественном новом общественном строе, либо непомерное несчастье под управлением человеческих законов, в строе раздробленной и лживой индустрии, которая <...> не дает и одной четверти реального продукта и одной сороковой части наслаждений». «Механизм вселенной и всех ее частей двойственен, подвержен изменениям, знает и века гармонии и века хаоса <...> Тоже можно сказать о человеческих обществах; теперь они переживают эпоху хаоса, лжи и раздоров – в возрасте предельной молодости; скоро наступит эпоха гармонии и единства. Гармония и беспорядок подразделяются на ступени: простую, смешанную, сложную и другие, второстепенные» (Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир / Фурье Ш. Избранные произведения. Т.2. С.32, 415).

100 преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. PG91 1068A / преп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., «Институт философии, теологии и истории св. Фомы», 2006. С.56.

101 преп. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 1. Цит. изд.

применительно же ко святым потому, что они иначе и не могут выразить телесным языком свои духовные отношения и расположения к Богу, как через известные естеству страсти».¹⁰² Так что приведение подобных святоотеческих цитат в подтверждение гуманистической диалектики «развития страстей» будет богословской спекуляцией, или софизмом. Между тем чем-то подобным зрелый Достоевский и занимался, «парадоксально» синтезируя все страстные увлечения своей молодости с Православием (то есть, конечно, выдавая первое за второе).

Другим выражением этой «прорывной» диалектики, или этого иррационального духовно-нравственного эволюционизма может служить описание известного психического заболевания Достоевского в «Идиоте». «...в эпилептическом состоянии его была одна степень почти пред самым приступом <...>, когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти уделялось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной, гармоничной радости и надежды, полное разума и окончательной причины» [то есть как раз «логоса природы» – в терминах богословия]. «Но эти моменты, эти проблески были еще только предчувствием той окончательной секунды (никогда не более секунды), с которой начинался самый приступ. Эта секунда была, конечно, невыносима. Раздумывая об этом мгновении впоследствии, уже в здоровом состоянии, он часто говорил сам себе: что ведь все эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а стало быть и “высшего бытия”, не что иное, как болезнь, как нарушение нормального состояния, а если так, то это вовсе не высшее бытие, а, напротив, должно быть причислено к самому низшему. И, однако же, он все-таки дошел наконец до чрезвычайно парадоксального вывода: “Что же в том, что это болезнь? – решил он наконец. – Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым

102 Там же.

высшим синтезом жизни?" Эти туманные выражения казались ему самому очень понятными, хотя еще слишком слабыми. В том же, что это действительно "красота и молитва", что это действительно "высший синтез жизни", в этом он сомневаться не мог, да и сомнений не мог допустить. <...> "Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!", — то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни".¹⁰³

Между тем эта солипсическая «сила ощущений» и «убеждений» очень напоминает состояние мнимо-духовного вдохновения, с точки зрения Ортодоксии. «Особенное внимание должно обратить на действие в нас тщеславия, действие которого на кровь очень трудно усмотреть и понять. Тщеславие почти всегда действует вместе с утонченным сладострастием и доставляет человеку самое тонкое греховное наслаждение. Яд этого наслаждения так тонок, что многие признают наслаждение тщеславием и сладострастием за утешение совести, даже за действие Божественной благодати. Обольщаемый этим наслаждением подвижник мало-помалу приходит в состояние самообольщения; признавая самообольщение состоянием благодатным <...> Из этого состояния написаны целые книги, восхваляемые слепотствующим миром и читаемые не очистившимися от страстей людьми с наслаждением и восхищением. Это мнимо духовное наслаждение есть не что иное, как наслаждение утонченными тщеславием, высокоумием и сладострастием». ¹⁰⁴ Иначе говоря, сам постулируемый иррационализм Достоевского и является апологией ветхого как инверсионного (перевернутого в отношении божественного закона человеческой природы) состояния естества, когда чувства господствуют над умом, над которыми, в свою очередь, господствуют страсти, в результате чего страстным («плотским», «кровяным», «душевным») становится сам разум человека. «"... вся кому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог. Всякий муж, молящийся или пророчествующий с покрытою головою, постыжает свою голову; и всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытою головою, постыжает свою голову..." (1 Кор. 11:3-5) <...> "муж" есть ум, пекущийся о естественном созерцании в духе и имеющий главой Слово <...> "Жена" же этого ума есть сожительствующее с ним чувство, посредством которого он плывает [по морю] чувственного естества <...>, не позволяя чувству,

¹⁰³ Идиот. Ч.2, гл.V / Д.,VIII,188.

¹⁰⁴ свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.2. Слово о молитве умной, сердечной и душевной / Полное собрание творений святителя Игната Брянчанинова. М., изд. «Паломникъ», 2001. С.199.

обнажившись от разумных покровов, сделаться слугой неразумия и греха и через отвержение божественных логосов, как покровов, получить себе в качестве главы вместо ума страсть неразумия».¹⁰⁵

Поэтому тот способ «гармонизации» человеческого естества, который исповедовал Достоевский вслед за утопистами Просвещения и романтизма, лишь симулировал христианское решение этой проблемы. «*Дух — это дух силы и свободы, которые человек (по крайней мере европейского типа) уж никогда не оставит, и гармонии, которая уже относится ко всему обществу и устроит общество разумное, на разумных началах*».¹⁰⁶ Двусмысленность этого иррационального «убеждения» Подростка у Достоевского в том, что хотя оно и представляет еще «великогрешную» стадию становления души героя, но, по сути своей, оно не противоречит собственным убеждениям писателя, где тоже все держится на вере в Человека (с той лишь разницей, что «русского», не «европейского типа»), который точно также «никогда не оставит Духа силы и гармонии» (то есть Святого Духа, как видно из контекста: «*Вот на духа хула, так то уж [Христос] не прощает*») и «устроит» общество и человечество. Принципиален здесь общий для автора и его героя антропоцентризм: не Дух Святой не оставит человека (тлеть в страстях и погибать во грехах своих), но человек не оставит этого Духа, Который или имманентен ему (крайний антропотеизм Фейербаха) или Он освятит человека, как он есть, в «ветхом» состоянии «величия грехов» (умеренный антропотеизм Фурье).¹⁰⁷ Поэтому эти «плотские помышления» убеждений Подростка, еще болеющего всеми недугами западного «душевного» рационализма, тут же ратифицирует человек из народа, или сама «почва» («*Мудро-то ты говоришь, да ничего. И так можно*»), как высшая здесь инстанция: все равно что Священный Синод или Поместный Собор.

Своего рода реминисценцией фурьеизма у Достоевского можно рассматривать новеллу «Сон смешного человека», где все также иррационально сочетается несочетаемое: суицидальные наклонности как агония крайнего индивидуализма и (через нее) прорыв в «высшую жизнь» и «всеединство»; критика утопических идеалов крамольной молодости и демонстрация верности им, что диалектически синтезируется в воспроизведении их, прежних идеалов «человеколюбия», в новой («русской социалистической»,

105 преп. Максим Исповедник. Вопрооответы к Фалассио. Вопрос 25. Цит. изд.

106 Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д., XVI,72.

псевдоправославной) форме. В частности, общими здесь являются мотивы социально высокоразвитой инопланетной цивилизации (у Фурье звезды населены блаженными мечтателями)¹⁰⁸ и осмейния обогнавшего свое время юродивого пророка неизбежной всеобщей гармонии¹⁰⁹ с явной проекцией в самосознание писателя.¹¹⁰

Наконец, в последнем сочинении Достоевского программного характера – очерке «Пушкин» – принцип «синтеза всего выжитого» уже перенесен из антропологии в историософию, и утопия

107 Ср.: «Почему такое снисхождение к богохульствам против отца и сына и такая беспощадность к тому, кто хулит святой дух? Потому, что утешитель, святой дух, исходящий от отца и сына, является органом того и другого (согласно единству трех лиц). Поэтому игнорировать святой дух, сопротивляясь его коллективному импульсу, значит оскорбить всех троих. Этот импульс нам сообщается посредством [страстей] притяжения, коллективное развитие которого нужно определить, равно как и коллективную тенденцию к механизму серий и ко всеобщему единству. <...> Тот, кто оскорбляет своими богохульствами отца и сына, вредит только себе самому и заслуживает лишь презрения, а может быть, и снисхождения. Но философ, который поносит святой дух, восставая против исследования притяжения, вредит человечеству в целом, потому что он скрывает от него его назначение, удаляет его от счастья; такой философ не заслуживает прощения ни в этом мире, ни в другом» (Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир. / Фурье Ш. Избранные произведения. Т.2. С.346).

108 «Если бы крупное производство могло народиться в первом обществе, род человеческий был бы избавлен от несчастной необходимости – пройти через пять злополучных периодов; <...> он сразу поднялся бы с первой ступени на седьмую <...> Этим преимуществом пользуются обитатели солнц и планет, снабженных кольцами, наподобие Сатурна; они минуют дикость, варварство, цивилизацию» (Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб / Фурье Ш. Избранные произведения. Т.1. С.93-94).

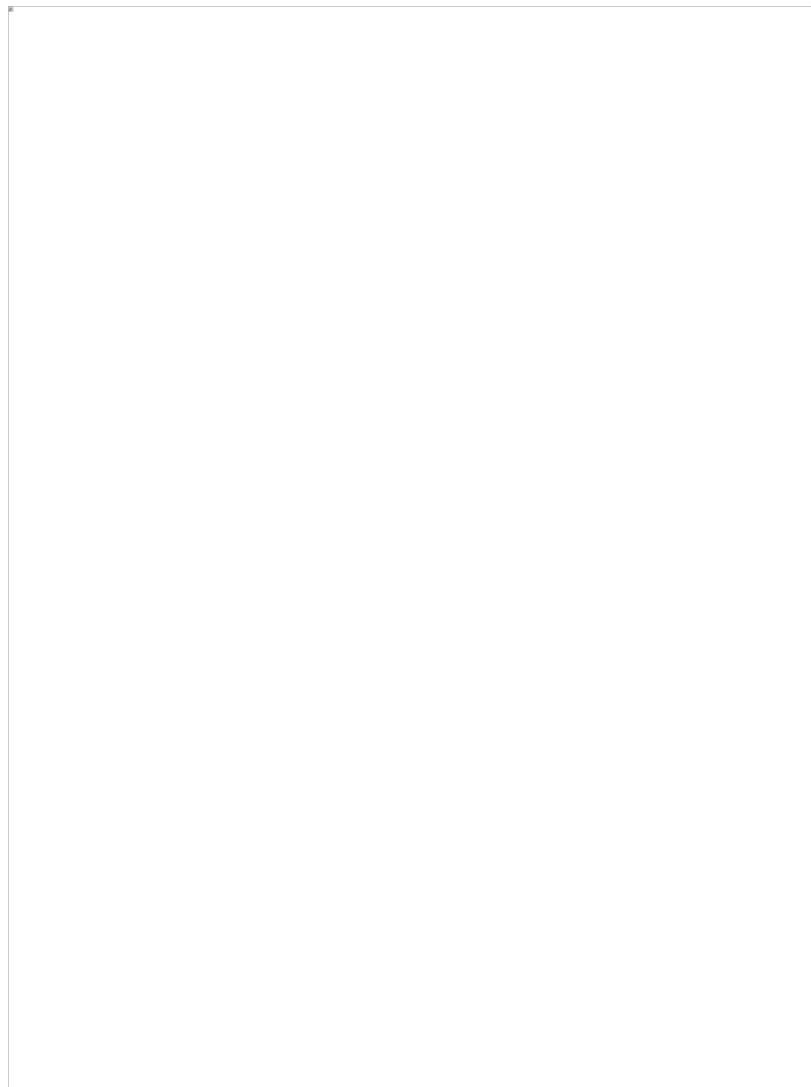
109 «...о фурьеизме перестали наконец совсем говорить, ибо фурьеизм был засыпан насмешками со всех сторон, даже как учение. Но если бы решился кто-нибудь у Петрашевского говорить о применении системы Фурье к нашему общественному быту, то ему тут же бы безо всяких околичностей насмеялись в глаза»; «нет системы социальной, до такой степени осмеянной, до такой степени непопулярной, освистанной, как система Фурье на Западе» (Объяснения и показания Ф.М. Достоевского по делу Петрашевцев / Д. XVIII, 130,133).

110 Ср.: «Это будет именно соблазн для всех сильных мира сего и торжествовавших в мире доселе, всегда смотревших на все подобные “ожидания” с презрением и насмешкою и даже не понимающих, что можно серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству, и, наконец, на самое обновление людей на истинных началах Христовых. И если верить в это

«всечеловеческой» гармонии, или «порядка», собирается из всех наличных «духов», так же как это было со всеми «страстями». ¹¹¹

“новое слово”, которое может сказать во главе объединенного православия миру Россия, — есть “утопия”, достойная лишь насмешки, то пусть и меня причислят к этим утопистам, а смешное я оставляю при себе» (Дневник писателя. 1876, июнь, гл.2, IV / Д.,XXIII,50).

111 Ср.: «Двенадцать страстей имеют целью единство действия. <...> каждый на свой лад мечтает о единстве как целого, так и деталей. Каждая нация хотела бы, чтобы ее языком говорил весь мир. Цивилизованные народы жаждут единства более, чем варвары; им хотелось бы, чтобы санитарные карантины были всемирными; значит, они чрезвычайно склонны к спержневой страсти, которую я называю унитеизмом...» (Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир / Фурье Ш. Избранные произведения. Т.2. С.58). Ср.: «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им пред назначенной. Я утверждаю, что так было со всеми великими нациями мира, древнейшими и новейшими, что только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества» (Дневник писателя. 1977, январь, гл.2, I / Д.,XXV,17).



Сочинение Фурье «Теория четырёх движений и всеобщих судеб» (1808)

Гностический анархизм почвенничества

Даже самые преданные поклонники Достоевского признают значительную долю романтизма в синтетическом мировоззрении писателя. Доля эта изменялась со временем, но никогда не исчезала полностью. В последнем романе Достоевского Гете и Шиллер (с Шеллингом и Шлегелем за ними) цитируются не меньше, чем инок Парфений и свт. Тихон Задонский. Следовательно, вопрос о правоверии писателя и должен решаться через решение вопроса о совместимости романтизма с Христианством.

В расхожем представлении под романтизмом понимается идеализм вообще с общим повышенным эмоциональным тонусом. Это мало что говорит об этом течении европейской мысли. Романтизм, прежде всего, это одна из крайних форм гуманизма Нового времени, выражаясь в сакрализации человеческого естества и его характеристик. Онтологически романтизм это пантеизм и антропотеизм. Отсюда не случайное сближение Шеллинга со Шлегелями в определенный период становления онтологии первого и вообще параллельное развитие основных идей романтизма и шеллингианского трансцендентализма. Соответственно, натурфилософия Шеллинга – это последовательный пантеизм и антропология Шеллинга (немецкого идеализма вообще) – это обожествление человека по естеству, актуальное для отдельных личностей и потенциальное для вида отождествление природных свойствах Бога и человека: разума, мышления, способности к познанию, нравственности, свободы воли... Если человек – это «высшая степень организации» Природы, а Природа это лишь состояние Абсолюта, то и человеческий субъект в высших своих потенциях «единосущен» Абсолютному Субъекту.

Сакрализация природы и человека, в свою очередь, это первый признак язычества с его принципом априорного единства «макрокосма и микрокосма». Следовательно, романтизм – это новое язычество. Совместимо ли язычество с Христианством? – Ответ на этот вопрос дают анафематизмы Вселенских соборов: в большинстве случаев за каждой ересью как вероотступничеством так или иначе стоит «возобновление еллинских басен», проникновение «плотского» «высокоумия», «ложеименного» разума в сферу церковной догматики. Даже если это было «возобновление» иудаизма – это именно язычеством искаженная вера Ветхого завета, суть которого, опять же, «обоготворение твари, явным служением

которой является телесное самолюбие рода человеческого». ¹¹² Таким образом, оязычивание (или обмирщение) – это один из основных механизмов ереси.¹¹³ Все язычники призваны благою вестью в Царствие Небесное, но – только через двери покаяния грехов и отречения от лжи. Ересь – это введение язычества во «двор овчий» иными, обходными путями («инуде» (Ин 10:1)), в частности, притязанием на богоподобие естества, сохраняющееся и после грехопадения единство Бога и человека, Духа и природы. Поэтому так показательна цитата из Секста Эмпирика, которую Шеллинг приводит в предисловии «Философских исследований о сущности человеческой свободы...» (или, по сути, в качестве эпиграфа всей своей «философии откровения»): «*философ претендует на подобное (божественное) познание потому, что только он один, сохраняя рассудок чистым и не затронутым злобой, постигает вместе с Богом в самом себе и Бога вне себя*». ¹¹⁴

Хотя Достоевский, в отличие от Хомякова и Киреевского, вряд ли имел непосредственное знакомство с шеллингианством, но, чтобы пропитаться его идеями, хватало влияния ближайшего окружения писателя (А. Григорьева, Н. Страхова, М. Достоевского) и личных приоритетов чтения: представителей отечественных ответвлений диалектического древа трансцендентализма, как «правых» (славянофилов), так и «левых» (Белинского, Герцена), не говоря уже об аутентичных шеллингианцах немецкого и вообще европейского «классического» романтизма (в частности, французские социал-утописты и Ш.Фурье, в частности, имели знакомство и ссылались на Шеллинга). Отсюда буквальное повторение Достоевским (что даже хуже, чем цитирование, потому что свидетельствует об общности духа) программной мысли Шеллинга и Секста Эмпирика в самом начале и в самом конце своего творческого пути: «*поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, след<овательно>, исполняет назначенье философии.*

112 преп. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассио. Пролог / преп. Максим Исповедник. Избранные труды. Изд.: Никея, 2010.

113 Ср.: «Молитвы, сочиненные еретиками, весьма сходствуют с молитвами язычников: в них многоглаголание; в них земная красота слова; в них разгорячение крови; в них недостаток покаяния; в них стремление на брак Сына Божия прямо из блудилища страстей; в них самообольщение. Чужды они Духа Святого: веет из них смертоносная зараза духа темного, духа лукавого, духа лжи и погибели» (свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.1. О молитве. Ст. I / Полное собрание творений святителя Игната Брянчанинова. М., изд. «Паломникъ», 2001. С.14).

114 Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1989. Т.2. С.89.

След^{<овательно>}, поэтический восторг есть восторг философии... След^{<овательно>, философия есть та же поэзия, только высший градус ее!..»¹¹⁵ «Слава Вышнему на свете / Слава Вышнему во мне».¹¹⁶ То же самое касается «чистоты ума» и вообще «нетронутости любой» Человека в его «высших экземплярах»:¹¹⁷ об этом – весь пафос гуманизма Достоевского.}

Скажут: не нужно путать писателя с его героями (а «Бога в себе» в романе «прославляет» Дмитрий), в том смысле, что, дескать, Достоевский, как и прочая отечественная «лжеименная» интеллигенция того времени, был романтиком-антропотеистом в «петрашевский» период, но в Омском остроге, много читая Евангелие, понял ошибку и впоследствии исправился. Между тем сам этот аргумент выдает ту же инерцию романтизма, потому что чтение Священного Писания без святоотеческого толкования – это и есть неогностический подход трансцендентализма, или крайняя степень Реформации как религиозного вольнодумства, гуманистическая вера в человека, в его неограниченные духовные способности. Отсюда многочисленные антропологические дефиниции самого Достоевского, повторяющие спиритуалистические максимы его «широких» героев, полные того же самого обожествления естества. Вот, например, как Достоевский объясняет смысл Легенды о Великом Инквизиторе: «*мой социалист (Иван Карамазов) – человек искренний, который прямо признается, что согласен с взглядом “Великого Инквизитора” на человечество и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле*».¹¹⁸ То есть сам Достоевский считает, что «Христова вера» (новозаветные заповеди Божии, регламентирующие святость нормою жизни для привитой благодатью Святого Духа к Христовой лозе ветви человеческого естества) находится вровень с внутренним достоинством падшего человека, «стоит его на самом деле». Отсюда и «Слава Вышнему во мне» (то есть красоте души человеческой как «частицы» Самого Бога) вместо «Господи, помилуй». Это и означает «стремление на брак Сына Божия прямо из блудилища страстей», к

115 Достоевский Ф.М. – Достоевскому М.М. 31.10.1838 / Д.,XXVIII(1),54. Аналогичное учение Шеллингом о «вселенском» значении искусства изложено в последнем разделе «Системы трансцендентального идеализма» и развернуто – в «Философии искусства».

116 Братья Карамазовы. Кн.3, гл.III; кн.8, гл.V / Д.,XIV,95.

117 Подросток. Подготовительные материалы / Д.,XVI,184.

118 Достоевский Ф.М. – Любимову Н.А. 11.06.1979 / Д.,XXX(1),68.

«идеалу Мадонны» – прямо из «идеала Содома». Изначально неправильно подвизавшись (протестантски «эмансипированно» и романтически «патетично»), Достоевский настолько закоренел в этом экзальтированном вольнодумстве к 70-м годам, что когда в его руки попадает, наконец, настоящая христианская экзегетика, ортодоксальные сочинения, относящиеся к церковному Преданию (свт. Тихон Задонский, в частности), он уже не мог воспринимать их никак иначе, как только гностически, то есть через «синтез» с религиозным романтизмом как неоязычеством. Достаточно прочитать учение Зосимы, чтобы в этом убедиться.¹¹⁹

Итак, в качестве идеологического основания за диалектической «широтой» Достоевского стоит, в первую очередь, немецкий трансцендентализм и романтизм: *«В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же – вся сила света. В нем – глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра. Воля человека есть скрытый в вечном стремлении зародыш Бога...»*¹²⁰ В Православии «зародышем Бога» («залогом Духа», то есть обожения как цели человеческого существования) в человеке можно назвать только Божественную благодать Крещения. «Зародыш Бога» как «вечное стремление» к Нему человека в неогностицизме – это априорное перенесение этой благодати в падшее естество, или в саму природу человека. Поэтому язычники (или неоязычники либерализма) у Шеллинга и Достоевского (так же как у ересиархов когда-то, Пелагия и Варлаама, например) – это такие же носители этого стремления-воления, как и христиане, и, в силу одного этого стремления, такие же законные причастники Его совершенств, «сыны Божии» по «духовному происхождению». Это и позволяет классифицировать эту общеевропейскую антропологию как ренессанс или новую версию классических ересей: гностицизма и неоплатонизма, оригенизма и пелагианства, в первую очередь. «Если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин 1:8). И именно это утверждается во всех разновидностях западного религиозного гуманизма как

119 «Само собою, что многие из поучений моего старца Зосимы (или, лучше сказать, способ их выражения) принадлежат лицу его, то есть художественному изображению его. Я же хоть и вполне тех же мыслей, какие и он выражает, но если б лично от себя выражал их, то выразил бы их в другой форме и другим языком» (Достоевский Ф.М. – Любимову Н.А. 7(19).08.1979 / Д.,XXX(1),102). Это, что касается тождества воззрений Достоевского и его основных резонеров в романах.

120 Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею вопросах / Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х томах. М.: «Мысль», 1989. Т.2. С.112.

неогностицизма: отрицание греха на уровне (падшей) человеческой природы, признание только преходящего нравственного несовершенства, преодолеваемого усилием человеческой воли, «нравственным совершенствованием», как у стоиков.¹²¹

Другое выражение, или – правильнее – другое измерение неогностического романтизма Достоевского – это мистическое учение почвенничества о русском (славянском) народе. «...сила была бы наша собственная вера в свою личность, в святость своего назначения. Всё назначение России заключается в православии, в свете с Востока, который потечет к ослепшему на Западе человечеству, потерявшему Христа».¹²² «Вера в святость своего назначения» – это в Священном Предании и называется «духовной прелестью». «Обман, темная прелесть носят личину духовного, небесного. Любовь душевная, часто порочная, прикрыта наружностию любви святой; сладость ложная, мечтательная выдается за сладость духовную. Миродержец всеми средствами старается удержать человека в его падшем естестве: и этого довольно, без грубых грехопадений, чтоб соделать человека чуждым Бога. Грехопадения грубые вполне заменятся, по верным расчетам ловца, гордостным мнением о себе христианина, довольствующегося добродетелями падшего естества и вдавшегося в самообольщение, – этим отчуждившегося от Христа».¹²³

* * *

Теперь хотелось бы более подробно остановиться на философии свободы как той категории, где неоязыческий антропотеизм романтического мышления оказывается, наверное, наиболее сильно (не случайно Шеллинг приходит к этому учению в поздний период, когда все основные догматы его философии «диалектического тождества» были уже сформулированы).

Христианство понимает свободу как свободу от власти князя мира сего и от греха как механизма порабощения человека этим князем и

121 Ср.: «...если кто-либо иногда случайно подвергнется легкому падению, но скоро одумается и придет в себя, то он, собственно, не может совершенно разрушить [свое нравственное состояние], но может снова восстать и возвратиться на прежнюю ступень – он может снова восстановить то, что было потеряно им по небрежности» (Ориген. О Началах. 1.3.8. Цит. по изд.: Ориген. О Началах. Казанская духовная академия, 1889).

122 Достоевский Ф.М. – Майкову А.Н. 9 (21).10.1870 / / Д.,XXIX(1),146.

123 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.1. Сети миродержца / Полн. собр. твор. святителя Игната Брянчанинова. М., «Паломникъ», 2006. Т.1. С.365.

его служебными духами. «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, <...> проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу» (Лк 4:18; Ис 61:1); «сию же дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботний?» (Лк 13:16); «благодарение Богу, что вы, быв прежде рабами греха, от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя. Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности» (Рим 6:17-18). Противоположность свободе здесь отнюдь не рабство, но грех; поэтому быть «рабом Божиим», «рабом праведности» – это и значит быть свободным от греха, вернее, иметь надежду на освобождение, находиться на пути к истинной свободе от него в приснобытии. «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2Кор 3:17).

Как это ни удивительно (или, наоборот, как и следовало ожидать), трактовка свободы у Шеллинга диаметрально противоположна евангельской. Понятие, противоположное свободе здесь, это необходимость, или закон.¹²⁴ Быть во власти закона (безотносительно к его содержанию) – значит быть несвободным. «...кто вникнет в закон совершенный, [закон] свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действии» (Иак 1:25). В шеллингианстве же христианский «закон свободы» – это неприемлемый «юридизм» («тоталитаризм»), и сущность свободы – самовластие, абсолютная свобода воли, то есть гностический анархизм, по сути (или, по Канту, свобода – это «автономия воли», когда она «сама себе закон», «ибо свободно лишь то, что действует в соответствии с законами своей собственной сущности и не определено ничем ни в себе, ни вне себя»).¹²⁵ Трансцендентальный идеализм своей стоической философией свободы заочно отвечает на христианское учение о свободе тем же самым, чем фарисеи (эти софисты иудаизма, или те же язычники, по сути) отвечали Христу по этому же вопросу: «Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали:

124 «...без противоречия между необходимостью и свободой не только философия, но и вообще всякое высшее воление духа было бы обречено на гибель, что является уделом тех наук, в которых это противоречие не находит себе применения» (Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы... Цит. изд. С.90).

125 Там же; с.130.

мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными? Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин 8:31-36). Иначе говоря, противопоставление свободе необходимости, а не греха, в шеллингианстве (и «немецком классическом идеализме» вообще), есть не что иное, как все то же гностическое отрицание своей (и человеческой вообще) греховности, сакрализация власти человека над своей волей, своими страстями, своими познавательными способностями. «Человек в земной истории представляет собой последнюю ступень длинного ряда созданий, целью которых является организация совершенного тела. Только на этой вершине органического развития пробивается душа земли и в человеке возникает духовное сознание». ¹²⁶ Так же как телесное совершенство человека – это продукт «органической» космогонии, нравственное совершенство достигается эволюционным путем, совместной духовной работой человечества и каждого над собой. Христианство здесь (то есть квазихристианство романтического гностицизма) – это не более чем «последняя ступень длинного ряда созданий», достигшая совершенства «души земли». Это и означает введение падшего естества в Христианство, минуя богоустановленные Таинства (то есть отрицание догмата Искупления, по сути), или обожествление естества в самой его греховности, «стремление на брак Сына Божия прямо из блудилища страстей». Еще буквальнее это выражено у Шеллинга: «вводя человека и его свободу» (то есть со всей карамазовской «широтой» ее проявлений) «в само божественное существо, утверждая, что человек есть не вне Бога, а в Боге и что сама его деятельность входит в жизнь Бога. Отправляясь именно от этого, мистики и религиозные люди всех времен» (поклонявшиеся и водимые демонами язычники и гностики) «достигали веры в единение человека с Богом»¹²⁷ (навеки веков «обручались» с демонами). Это отождествление человека с Богом переносит на первого все атрибуты Второго, в частности, абсолютное самовластие, не приемлющее никакого внешнего детерминизма, включая законы, или волю Самого Бога, титанически восставая против такого

126 Шлегель Ф. Теория человека / Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х томах. М., изд. «Искусство», 1983. Т.2. С.186.

127 Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы... Цит. изд. С.91.

унижающего его божественное достоинство «юридизма», «ненастоящего принципа нравственности».

Ту же самую неогностическую антропологию и неопелагианскую сотериологию мы наблюдаем в «нравственном монизме» почвенничества, с той лишь разницей, что «универсальная» (каббалическо-масонская) религиозность немецких идеалистов формально заменена у А.Григорьева и братьев Достоевских на «новый фазис православия», которое тоже трактуется как мистический плод «души земли» («почвы»), то есть надеяется тем же квазихристианским мистическим содержанием. Программная историософская статья Достоевского «Социализм и христианство» полностью повторяет логику главного теоретика немецкого романтизма (которая в свою очередь реанимирует и модернизирует космогонические триады неоплатонизма и гностицизма). *«Хотя изначально земному элементу присущи лишь два основных влечения — влечение к самосохранению и влечение к обособлению, индивидуальности и развитию, — позднее, когда земной элемент уже достаточно развился, может образоваться еще более высокое влечение к возвращению в свободный мир, томление по утраченной свободе»*.¹²⁸ Грех понимается диалектически — как необходимый элемент развития, и только в этом смысле несвободный акт воли, детерминированный потребностями всеобщего развития. Затем же (в христианскую «эру») это необходимое развитие (состояние греховности, нигилизма и богооборчества) органически переходит в развитие свободное. Христианство, таким образом, — это лишь более высокая степень идеализма, нравственной философии стоицизма и платонизма; Христос — это усовершенствованный Сократ и Эпиктет. Те были полубогами, а Этот — совершенный Бог, потому что реализовал весь нравственный потенциал «души земли», то есть человеческой

128 Шлегель Ф. Теория человека. Цит. изд. С.186. Ср.: «Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех. Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания) — то человек живет непосредственно. Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. <...> Это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов <...> Если бы не указано было человеку в этом его состоянии цели — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос. <...> Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, следовательно, в естественное состояние, но как? Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен» (Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192).

природы (разума и воли), она же – высшая степень развития Мировой Души.

В самой методологии романтической философии свободы имеет место классическая гностическая «триада»: [теогоническая аксиома] «свобода есть еще только возможность силы (воли)»; [тезис] «ее первое проявление есть произвол», [антитезис] «ее освящение заключается в ее самоопределении».¹²⁹ Отсюда и типичный гностический «синтез»: «освященный произвол», то есть грех (осуществление абсолютной свободы, или душевной силы), или квазихристианизированное язычество. Благодать объявляется или природно-присущей человеку (поэтому и понятие грехопадения здесь неактуально), как у Хомякова, или вообще уже не рассматривается как реальность, как у Достоевского. «*С помощью разума надлежало ему [человеку] вновь обрести состояние утраченной им теперь невинности и вернуться свободным и разумным туда, откуда он вышел подобным растению, вышел существом, руководимым только инстинктами; из рая неведения и рабства человек должен был, хотя бы много тысячелетий спустя, подняться ценою трудов и размышлений в; рай познания и свободы, где ему надлежало подчиняться внутреннему нравственному закону столь же неукоснительно, как он некогда подчинялся инстинкту <...> скинул с себя помочи, направлявшие его до этой поры, и, ринувшись с неокрепшим еще разумом в самую гущу бурной и стремительной жизни, вступил на опасный путь нравственного освобождения. Если глас божий в эдеме, налагающий запрет на древо познания, мы примем за голос инстинкта, отталкивающий человека от этого дерева, тоего пресловутая непокорность завету господню явится не чем иным, как отпадением от инстинкта, то есть первым проявлением самостоятельности, первым дерзанием его разума, рождением его бытия в мире нравственных представлений. Это отпадение человека от руководившего им инстинкта, правда принесшее во вселенную нравственное зло, но вместе с тем сделавшее возможным появление нравственного добра, есть, несомненно, величайшее и счастливейшее событие в истории человечества; с него начинается освобождение человека, и здесь был заложен первый краеугольный камень человеческой нравственности».¹³⁰*

¹²⁹ Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю.Ф.Самарину / Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М.,1900. Т.1. С.289.

¹³⁰ Шиллер Ф. Нечто о первом человеческом обществе по данным Моисеева Пятикнижия / Шиллер Ф. Собрание сочинений в семи томах. М., «Художественная литература», 1957. Т.5. С.504-505.

В Христианстве «свобода – это не тогда, когда человек выбирает между добром и злом, хотя многие считают это свободой <...> когда человек отвергает зло и делает добро <...> а захотел – сделал зло <...> На самом деле <...> любое колебание между добром и злом есть состояние одинаково несвободное <...> Настоящая свобода там, где Дух Господень, только в Боге свобода, и свобода эта в том, чтобы даже не желать зла <...> свобода жить совершенно в Боге и творить Его волю».¹³¹ И Достоевский, вслед за шеллингианцами-славянофилами, как раз один из тех «многих», для кого понимание свободы неотделимо от «выбора между добром и злом» и «нравственной ответственности» за этот выбор, на котором строится все его мнимое противопоставление «христианства» (то есть почвеннического гностицизма) и социализма: «*Ему [Белинскому] надо было низложить ту религию, из которой вышли нравственные основания отрицаемого им общества. Семейство, собственность, нравственную ответственность личности он отрицал радикально. <...> Без сомнения, он понимал, что, отрицая нравственную ответственность личности, он тем самым отрицает и свободу ее; но он верил всем существом своим <...> что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстановляет ее в неслыханном величии, но на новых и уже адамантовых основаниях*».¹³² Между тем, фактически отрицая необходимость благодати Божьей для «нравственной ответственности и свободы личности», Достоевский и свидетельствовал о своем собственном «христианском социализме», исповедовал то же самое «неслыханное» в Христианстве как таковом «восстановление личности» человеческой без реального действия в ней Духа Господня, но – путем сугубого «самосовершенствования». «*Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить*».¹³³ Христианство (учение Церкви) делает человека

¹³¹ Корепанов К.В. Исследуйте Писание. Второе Послание апостола Павла к Коринфянам. Где Дух Господень – там свобода. <http://predanie.ru/korepanov-konstantin-vladilenovich/video/8870-istoriya-apostolskogo-veka-2-e-poslanie-apostola-pavla-k-korinfyanam-gde-duh-gospoden-tam-svoboda/>

¹³² Старые люди /Гражданин. 1873. № 1 / Д.,XXI,10.

¹³³ Среда / Гражданин. 1873. № 2 / Д.,XXI,16.

послушным воле Божией, «ответственным» же человека делает именно реанимированные Западом стоическое пелагианство и гностицизм, или (проекция всего этого самоспасения в историософию) теургический «социализм» как новый хилиазм, в частности, «русский социализм» Достоевского. Поэтому даже собственное учение о «среде», в качестве необходимого внутреннего противоречия, скрыто присутствует у Достоевского, в конечном счете оправдывающего всех «нравственно безответственных» этой же самой враждебной «живой душе» средой. Если человек здесь и преодолевает это состояние колебания «выбора между добром и злом», возносясь до сознания «единства необходимости и свободы», то он делает это исключительно собственными духовными силами, благодаря изначально заключенным в его естестве божественным потенциям («силы воли», «разумности», «нравственности»).¹³⁴

«Говоря о подчинении всего Христу в отрывке, явным образом антиоригенистическом [Amb 7, 1076B10–C13], Максим предупреждает, что это не следует понимать как упразднение свободной воли, но как ее утверждение». ¹³⁵ На первый взгляд, может показаться (и это многих вводит в заблуждение), что «нравственный монизм» немецкого идеализма, славянофильства и почвенничества говорят о том же: «Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, след^{овательно}, в естественное состояние, но как? Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал [Христос] прекрасен». ¹³⁶ Но в том-то и дело, что логика Достоевского здесь полностью повторяет сoteriologyю крайнего origenizma, а именно, секты «исохристов» («равных Христу»), ¹³⁷ или логику радикального пелагианства, потому что речь идет, ни много ни мало, о возможности (и поэтому долженствовании) повторения

134 Ср.: «Если воля человека охватывает активизированную самость любовью и подчиняет ее свету как всеобщей воле, то из этого только и возникает актуальное добро, которое становится ощутимым благодаря заключенной в человеке силе» (Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы... Цит. изд. С.144).

135 Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им origenizma. Гл. I. В кн.: Полемика с origenizmом и monoэнергизмом. Изд. СПбГУ, 2007. Пер. Г. И. Беневича по изд.: Sherwood P. The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Roma, 1955. (Studia Anselmiana, XXXVI).

136 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192.

нравственно «развитым» человеком того же самого подвига, что совершил Христос во время Своего земного жительства. «*В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человек, всё получивший, всё сознавший и всемогущий?*»¹³⁸ Поэтому меньше всего здесь можно видеть «подчинение воли Христу», смирения грешника перед Богом, но, напротив, здесь прямо приписываются человеку божественные атрибуты всеведения, безгрешности и даже «всемогущества». «...взамен ошибки эллинов требовалось предложить мировоззрение. Максим делает это тремя способами, отвечая на три момента оригенистического мифа. Первый из них — это учение о свободной воле <...> Второй — это учение о движении и покое. Третий — учение о Логосе».¹³⁹ Эти же самые ключевые «моменты оригенического мифа» мы наблюдаем и в историософском эссе Достоевского «Социализм и христианство», и все они решаются им в аналогичном духе. «Должна быть какая-то причина начала мирового процесса, и таковой выступает пресыщение благом или же предполагаемая необходимость в опыте зла для того, чтобы можно было предпочесть благо. И эти моменты мы находим в полемике Максима с оригенизмом. <...> свободная воля не обязана иметь опыт зла, но создана для утвержденности во благе, и в этом — единство святых».¹⁴⁰ И по Достоевскому (с подачи

137 Ср.: «Ориген и сообщники и единомышленники его <...> увлекаясь языческими учениями <...> говорят противно апостольскому и отеческому преданию <...> что Христос ничем не отличается от нас...» (свт. Софроний Иерусалимский. Соборное Послание / Деяния Вселенских Соборов в 7-и томах. 3-е изд. Изд. Казанской Духовной Академии, 1908. Т.VI. С.155).

138 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192. Ср.: «*Из Христа выходит та мысль, что главное приобретение и цель человечества есть результат добьтой нравственности. Вообразите, что все Христы, — ну возможно было бы современное шатание <...> Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. <...> единое на потребу — нравственные основания <...> нравственность Христа в двух словах: это идея, что счастье личности есть вольное и желательное отрещение ее, лишь бы другим было лучше. <...> Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы)...» (Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,192-193). «*СЛОВАМИ СТАРЦА <...> Главное. <...> Мог светить, как единый безгрешный. Ибо всяк может поднять ношу его, всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ. Всю землю спасти можешь» (Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д.,XV,243-244).**

139 Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма. Гл.I. Цит. изд.

140 Там же.

гностических диалектиков романтизма и трансцендентализма) тоже «опыт зла» («отрицание непосредственных идей и законов») – это необходимость «дальнейшего развития», признак «развития личного сознания» в отношении исходного состояния «единства» (или «покоя»), то есть начало космогонического процесса «становления» «идеала», «добычи нравственности» как еще более развитого (чем нигилистический «опыт зла») состояния индивидуальной воли. *«А по Христу получите: Есть нечто гораздо высшее бога-чрева»* [как опыта зла]. *«Это – быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его – всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное <...>* Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного) – что самое высшее распоряжение собой – это пожертвовать даже собой. Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация – среднее, переходное. Христианство – третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал».¹⁴¹

Это же набор основных идей оригенического мифа мы наблюдаем и в учениях различных гностиков, с той лишь разницей, что здесь они более сильно выражены, или более обнажены в своей антихристианской сущности. «...те, которые веруют в Него <...> как свободные, делают, что хотят; <...> так как ангелы, создавшие этот мир, <...> имеют в виду посредством заповедей поработить людей. Поэтому, Он обещал, что этот мир разрушится, и что Его последователи освободятся от власти сотворивших мир. Поэтому, мистические жрецы этой секты живут сладострастно и занимаются делами волхвования, как каждый из них может». Здесь мы снова видим полную инверсию в отношении Христианства: гностики, получается, «эмансипированы» как раз от власти Творца и Его законов (заповедей). Поэтому такое понимание свободы (как самовластия божественной души, или младшего эона) может выражаться противоположными способами: и через гиперболическую аскезу («Брак и рождение детей, по их словам, от сатаны. Впрочем, некоторые из его последователей воздерживаются от мяса животных и обольщают многих такою мнимою воздержимостью»), и через крайнюю разнуданность

141 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,193-194.

(«мистические жрецы этой секты живут сладострастно»). «...учат, что мир и то, что в нем находится, сотворен ангелами, гораздо низшими нерожденного Отца, Иисус же родился от Иосифа и был подобен прочим людям, но отличался от них тем, что Его твердая и чистая душа хорошо понимала то, что она видела в сфере нерожденного Отца; и поэтому, от Него была послана ей сила, чтобы она могла избежать мироздателей и, прошедши чрез всех и от всех освободившись, вознестись опять к Нему; тоже бывает и с теми душами, которые принимают подобное. Таким образом душа, подобная душе Иисуса, может презирать начальства, создавшие мир, и также получить силы к совершению подобных действий. Поэтому, они зашли в своем высокомерии так далеко, что некоторые говорили, что они подобны Иисусу; другие же говорили, что они в некотором отношении могущественнее Его...» «И они в своем безумии дошли до того, что говорят, что им позволительно делать все безбожное и нечестивое, потому что, говорят они, только для человеческого мнения есть добрые и худые дела. И души до тех пор должны переходить из одних тел в другие, пока узнают всякий образ жизни и всякого рода действия, (если только кто-либо в одно переселение зараз не совершил всех тех действий, о которых нам не следует не только говорить и слушать, но даже помышлять и верить, чтобы такие дела водились между нашими согражданами) для того, чтобы как гласят их сочинения, их души, испытанные во всяком образе жизни, при своем исходе не нуждались более ни в чем; и об этом должно стараться, чтобы в противном случае из-за того, что им еще нечто не достает для свободы, не пришлось опять быть посланными в тела».¹⁴²

* * *

Вопреки расхожему мнению, что поздний Достоевский весь этот романтизм переосмыслил и преодолел, совершив эволюцию в сторону Православия, мысль Достоевского объективно не выходит из колеи этого диалектического неогностицизма, потому что и в этом «преодолении» полагается целиком и полностью на свои силы, на свое мнимое духовное развитие и интуицию, на свою волю, согласно догмам этого сакрализированного гуманизма.

Особенно это заметно в оценках Достоевского западного романтизма, исполненного этого гностического самообольщивания: «Правда, среди милосердия, терпения и признания обязанностей долга являлась и чрезвычайная гордость запроса и протеста, но гордость-то эта и была драгоценна, потому что исходила из той

¹⁴² свщм. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XXIII-XXV / св. Ириней Лионский. Творения. Изд. 2-е. СПб., 1900. С.86-93.

высшей правды, без которой никогда не могло бы устоять, на всей своей нравственной высоте, человечество. Эта гордость <...> лишь чувство самой целомудренной невозможности примирения с неправдой и пороком, <...> соразмерно этой гордости добровольно налагался на себя и огромнейший долг. <...> может быть — про яд говорили справедливо; действительно зарождался яд, но что он шел истребить, что от этого яда должно было погибнуть и что спастись... <...> Жорж Занд не мыслитель, но это одна из самых ясновидящих предчувственниц <...> более счастливого будущего, ожидающего человечество, в достижение идеалов которого она бодро и великодушно верила всю жизнь, и именно потому, что сама, в душе своей, способна была воздвигнуть идеал. Сохранение этой веры до конца обыкновенно составляет удел всех высоких душ, всех истинных человеколюбцев. Жорж Занд умерла действкой, твердо веря в бога и бессмертную жизнь свою, но об ней мало сказать этого: она сверх того была, может быть, и всех более христианкой из всех своих сверстников... <...> Она верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь свою — <...> и тем самым совпадала и мыслию, и чувством своим с одной из самых основных идей христианства, то есть с признанием человеческой личности и свободы ее (а стало быть, и ее ответственности)».¹⁴³ «Прекрасные позднейшие произведения ее <...> Считали себя выше Христа. В героях нет смирения, но есть жажды добродетельной жертвы, подвига <...> Тем и спаслась».¹⁴⁴ Возможность быть христианином без смирения (то есть, опять же, без благодатного «залога Духа»), спасаться сугубо «равноапостольными» подвигами и «мессианскими» жертвами, — все это, увы, самая суть (или сам демонический дух) этого неогностицизма. «Они проводят развратную жизнь и, чтобы скрыть свое нечестивое учение, злоупотребляют, для прикрытия своей злобы, именем Христа; но “праведен суд на таковых” (Рим. 3:8) потому, что получат воздаяние от Бога по своим делам».¹⁴⁵ «Если же наша неправда открывает правду Божию, то что скажем? <...> не делать ли нам зло, чтобы вышло добро, как некоторые злословят нас и говорят, будто мы так учим? Праведен суд на таковых» (Рим 3:6-8).

¹⁴³ Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1,II / Д.,XXIII,35-37.

¹⁴⁴ Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,220,223.

¹⁴⁵ свщм. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.1, гл.XXV. Цит. изд. С.93.

Между тем именно этому и учит Достоевский: все неправды, яды и грехи человеческие неминуемо ведут к грядущему всечеловеческому счастью. «*И пусть он [народ наш] груб, и безобразен, и грешен, и неприметен, но приди его срок и начнись дело всеобщей всенародной правды, и вас изумит та степень свободы духа, которую проявит он перед гнетом материализма, страстей, денежной и имущественной похоти и даже перед страхом самой жесточайшей мученической смерти. И все это он сделает и проявит просто, твердо, не требуя ни наград, ни похвал, собою не красуясь...»¹⁴⁶ Почему, спрашивается, христианская «степень свободы духа» в народе не умалывается от его «безобразия и греха»? Не иначе как потому, что эта свобода, или эта духовность, ему «внутренне присуща» как естественной «эмансации Света», «искре жизни», временно «плененной» демонической «средой». Поэтому и дуализм добра и зла (греха) – непременное условие этой свободы, плацдарм развертывания безграничных сил человеческого произвола. Соответственно, и оппозиция с социализмом («материализмом») нужна Достоевскому для того же – именно что для «красы», для сознания своего «нравственного» превосходства. То есть, народ (если это церковный народ), если все эти добродетели и «проявит», то только Духом Господним, то есть Божественной благодатью и потому – во славу Божию. Толкование же Достоевского – все та же романтическая эстетизация этой «свободы духа» христиан, слава человеку, а не Богу.¹⁴⁷ Поэтому и существует это «православие» в рамках тех же новых вариаций гностицизма, совпадая с ними в своих установках, оппозициях и стремлениях.¹⁴⁸ Поэтому и почвенническая историософия та же (космогоническая) в основном своем принципе «тождества»: «судьбы православия*

146 Дневник писателя. 1877, январь, гл.1,III / Д., XXV,15.

147 Ср.: «...исконная немецкая душа никогда не могла принять следствия этого учения [механистического мышления, которое достигло вершины своей нечестивости во французском атеизме]» (Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы... Цит. изд. С.99).

148 На осознанную реформацию (развитие) традиционного вероучения у Шеллинга указывает следующее горделивое противопоставление «истории ересей» и философии как истинных «созданий духа», «гораздо более высокой точки зрения»: «...многое ли достигается посредством возрождения таких общих наименований, которые, быть может, и имеют большое значение в истории ересей, но в применении к созданиям духа, где так же, как в явлениях природы, незначительные определения ведут к существенным изменениям, служат лишь грубым средством» (Там же. С.95,97). Поэтому и для «истории ересей» шеллингианство – лишь очередная страница, «незначительно» отличающаяся от предыдущих.

слиты с назначением России».¹⁴⁹ Здесь так же, как и у всех оппонентов Достоевского «слева», антропоцентрически перевернута или, по крайней мере, нивелирована субординация начал: Россия (просто географически, как «земля русская») больше (важнее, априорней и т.д.), чем Православие, или это одно и то же; национальное первичней церковного, или они тождественны. Поэтому «хоть народ наш и не знает молитв, но суть христианства, но дух и правда его сохранились и укрепились в нем так, как, может быть, ни в одном из народов мира сего, несмотря даже на пороки его».¹⁵⁰ Опять же, потому, что русский народ православен по самой своей природе. «Вся глубокая ошибка их в том, что они не признают в русском народе церкви»;¹⁵¹ «учитель мужика “в деле веры его” — это сама почва, это вся земля русская, что верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнью»,¹⁵² прямо как у манихеев.

Этот неогностицизм не всегда просто увидеть в апологии Православия «Дневника писателя» последних лет (даже К.Леонтьев его не видит, противопоставляя «Дневник» романам), и вырванное из контекста мессианско-исступление Достоевского о «назначении России», пафосный призыв встать во главе сначала восточно-христианского (взять Царьград ради освобождения славян и греков от иноверческого ига), а затем, может, и остальную Европу освободить от папизма и протестантизма, возродив единую вселенскую Церковь, — все это звучит необыкновенно привлекательно для христианского уха, лиясь елеем на сердце церковного человека. Тем более трудно что-то возразить ввиду реального страдания братьев по вере, которым все это демагогически прикрыто. Но это именно спекуляция и соблазн, и истинное значение этого призыва и так (безо всяких титанических подвигов «общечеловеческого служения») неразрывно связано с

¹⁴⁹ Дневник писателя. 1877, ноябрь, гл.3, I / Д., XXVI, 85.

¹⁵⁰ Дневник писателя. 1877, март, гл.1, II / Д., XXV, 69.

¹⁵¹ Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д., XXVII, 18.

¹⁵² Дневник писателя. 1877, май-июнь гл.4, I / Д., XXV, 168. Ср.: «В те времена» (язычества) «разум и мудрость приходили к людям только из глубины; их жизнь направлялась и формировалась властью вышедших из глубин Земли оракулов; на Земле господствовали все божественные силы основы и в качестве могущественных властителей прочно восседали на своих тронах. Пришло время высочайшего прославления природы в зритой красоте богов, в блеске искусства и глубокой науки...» (Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы... Цит. изд. С. 125).

Европой, а именно, с ее еще более лестной всечеловеческому тщеславию философией тождества (всеединства). У Достоевского общая теогоническая установка с этой самообольщенной философией («мы прежде всего должны принять во внимание идеалистическое воззрение на мир как на бесконечное Я в становлении чтобы, исходя из этой точки зрения, достичь удовлетворительного результата. Только если мир мыслится становящимся, как приближающийся к своему завершению в восходящем развитии, возможна свобода»); общая диалектическая методология («парадокс» и «синтез» Достоевского); и общие цели («люди все вместе выступают как некое целое не только в силу сходства организации, но в еще большей мере благодаря одинаковости своего назначения. Все люди — это множество проявлений способности Земли к одной и той же цели: восстановлению свободы, возвращению в высшую сферу»).¹⁵³ То есть истинное содержание проповеди Достоевского — отнюдь не православная вера, не реальная Церковь Христова (это только идеологическое прикрытие), но гуманистическая (а в перспективе и космополитическая) унитарность, либерально-демократическая эгалитарность, «нравственный монизм», «одинаковость назначения» всего человечества, что лишь спекулирует на Христианстве, «принесшем на землю» не «мир», но «меч разделения» (Мф 10:34-35), отсекающий, прежде всего, греховные страсти и «плотские помышления», совокупностью чего, собственно говоря, и является западный гуманизм Нового времени во всех его романтических и либеральных, религиозных и атеистических формах. Достоевский и не думает отказываться от доминирующей в новой философии космогонической идеи «поступательного преображения» (прогресса) жизни, включающей в себя и «развития» самой Церкви («если при апостоле Павле сохранялось рабство, то это именно потому, что возникавшие тогдашние церкви еще не были совершенны», тогда как в будущей всечеловеческой церкви-государстве «все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено»).¹⁵⁴ Поэтому, как писал свт. Феофан Затворник, «нечем оправдать» этих «светлых изображений христианства в будущем».¹⁵⁵ Стремление освобождать всех и вся, а не освобождаться от греха самому (или стремление спасать, а не спасаться), как известно из Священного Предания, — это верный признак духовного обольщения, душепагубного (фарисейского) мнения о себе.

¹⁵³ Шлегель Ф. Теория человека. Цит. изд. С.188-189.

¹⁵⁴ Дневник писателя. 1880, август. Гл.3,III / Д.,XXVI,164.

О западном по происхождению характере всей этой идеологии можно судить, сделав следующее сравнение. «Либеральная теология второй половины XIX - начала XX в., достигшая в этот период наибольшего влияния, занималась перестройкой богословия на базе неокантианства. А. Ритчль (1822-1889) истолковывает христианское учение о спасении в смысле социально-нравственной эволюции человека. Согласно Ритчлю, речь в теологии должна идти о ценности веры в Бога или в божественность Иисуса. Истинным и единственным смыслом любви к Богу, средоточием христианства является любовь к ближнему, реализующаяся конкретно, практически в общественной жизни, в том числе и в профессиональной деятельности. "Царство Божие" – это цель истории, высшее благо, которое должно быть реализовано постепенно посредством нравственных усилий человечества. Эта концепция представляет собой перенос на теологическую почву кантианского учения о царстве нравственной свободы».¹⁵⁶ Весь набор идеологем этого неостоицизма, тот же самый принцип «переноса на теологическую почву» и тот же вектор их «развития» (а именно, становление нового пелагианства) мы наблюдаем в славянофильстве и почвенничестве.

Отсюда и учение об абсолютной свободе этой «части» (тождественной «целому») Абсолютного Духа (воли, самосознания, разума), сами грехи которого оказываются «освящены» конечной целью развития и «трансцендентностью» происхождения. За них уже нельзя строго спрашивать (отсюда, по сути, отрижение Страшного суда у Достоевского, всеобщая амнистия или в духе оригенизма – в эсхатологии, или в духе хилиазма – в историософии, или – в целом – в духе гностического «освобождения души живой», собирания ее как когда-то распавшегося божественного «целого»).¹⁵⁷ Весь суд отдан, как «вседержителю», человеческой совести: человек перед лицом внутренне созерцаемого прекрасного Идеала сам нещадно журит себя за прошлые пороки, свободно выбирает святость и находит в себе подспудно ожидающие востребования нравственные силы, чтобы этот Идеал осуществить в своей жизни. Заповеди Божии, догматы Церкви, как и прочие внешние законы, – это лишь преходящие поручи, необходимые на

155 Леонтьев К.Н. Записки отшельника. Над могилой Пазухина / Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-и томах. СПб, изд. «Владимир Да́ль», 2007. Т.8(1). С.452 / Душеполезные размышления. Выпуск 7-й, 1881 г. «Отступление в последние дни Мира» – Преосв(ященного) Еп(ископа) Феофана, стр. 9–14).

156 Яблоков И.Н. Основы религиоведения. М., «Высшая школа», 1994. С.215.

определенном этапе взросления. Духовно же окрепшему, морально совершенному человеку (такому как шеллингианец, романтик и почвенник) они уже не нужны. «У земного элемента не может быть иной задачи, как раствориться в высшей форме».¹⁵⁸ Это и означает явиться на брачной пир «не в брачной одежде» (Мф 22:12), не очищенным покаянием и не облаченным в благодатное смиренномудрие, но исповедующим диалектическое «единство противоположностей», «переход» одной сущности в другую, пантеистическое «всеединство», неоплатонический спиритуалистический монизм как эгалитарную форму гностицизма. «Только в человеке как вершине организации это влечение земного элемента повышается до такой степени, что возникает томление по возвращению в свободный мир. Только человек представляет собой орган, способный к переходу в божественную свободу, растворению в высшем элементе». Поэтому когда говорят, что «свобода составляет сущность человека, что свобода то же самое, что я (Ichheit)¹⁵⁹», тем самым и утверждают тождество (или имманентность) человека (тварной души) Богу (нетварному Духу). Только как «нравственное самосовершенствование» и «самообладание» трактует христианскую свободу и Достоевский: «победить себя, овладеть собою до того, чтобы мог наконец достичь <...> уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участия тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли».¹⁶⁰

* * *

Итак, в Христианстве понятие свободы неразрывно связано с понятием обожения как благодатного соединения с Богом освобожденного от власти греха человека. И если в отношении понятия необходимости (закона) в романтическом

157 Ср.: «Освобождение, оно же очищение, – отделение светлого элемента от темного в явлениях материального мира. Освобождением оно называется – поскольку материя есть узы Души живой, очищением – потому что она [материя] также скверна, или грязь, оскверняющая чистоту света. Освобождением мира, в частности, называется конечное его состояние, когда свет полностью освободиться от уз Материи и вознесется. Освободителем и началом всех освобождений называется Иисус-сияние, как податель надежды на освобождение человеческой души» (Смагина Е.Б. Манихейство (по ранним источникам). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2011. С.212).

158 Шлегель Ф. Теория человека. Цит. изд. С.186.

159 Там же.

160 Братья Карамазовы. Кн.1, гл.V / Д.,XIV,26.

трансцендентализме мы наблюдаем прямое отрицание ортодоксального (церковного) значения, то в отношении понятия обожения имеет место уже симуляция (а именно, обожествление как ложное, или мифическое обожение), так же как это было в классических ересях. «Подлинное обновление человека <...> достигается не высвобождением каких-то природных энергий, присущих тварному человеку, но “энергиями” Самого Бога, который через них встречается с человеком».¹⁶¹ Православное определение не случайно акцентирует ложное понимание обожения как «высвобождение каких-то природных энергий», потому что в этом заключается принципиальное отличие ортодоксального понимания этого вопроса. Но именно это заблуждение и лежит в основе почвеннической сотериологии, то есть все тот же принцип сакрализации естества в самой его греховности (в «ветхом» состоянии), которым, прежде всего, характеризуется гностическая пневматология как архетип этого лжеучения.

В свою очередь, весь механизм последовательного обожествления человека в трансцендентализме строится по этому же принципу «высвобождения» внутренних божественных потенций (гносеологического и нравственного возрастания, прогрессирующего познания Природы и Абсолюта), или «самореализации сущности». Соответственно, и почвенничество никуда не уходит от этих идей. Критикуя этот антропотеический подход в деизме как «высоком либерализме» («*Не понимаю, почему меня все здесь выставляют безбожником? — говорил он иногда, — я в Бога верую <...> как в существо, себя лишь во мне сознающее*»),¹⁶² сам Достоевский как генетический романтик и социал-утопист не в силах преодолеть его; и все его «восстановление погибшего» человека и «освобождение от самого себя» («животного» в себе) строится все по тому же принципу выхода наружу некоего внутреннего ресурса (как гностической «плененной субстанции света» или пелагианской «природной благодати»).

Не получая желаемого («потому что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак 4:6; Притч 3:34)), титанизм нового западного гностицизма «компенсирует» эту ущербность мифическим обожествления естества, космогонически достигаемым единством с Абсолютом, всяческой идеализацией человеческой природы. Тем самым, разумеется, духовные болезни человека модерна только усугубляются. А значит, увеличивается и рабство греху. Противоречия в этой религиозной философии начинают

¹⁶¹ Евдокимов П. Православие. М., 2004. С.249.

¹⁶² Бесы. Ч.1, гл.1, IX / Д.,Х,33.

расти как снежный ком, так что их вообще приходится возвести в главный онтологический принцип (диалектика, парадокс). В частности, проблему существования зла (греха) в человеке и истории решают либо пантеистически (через релятивизацию и романтизацию зла),¹⁶³ либо антропоморфически (через продолжение диалектики в сущность Самого Бога, приписыванием Ему некой внутренней противоположности: «бездны», «эгоизма», «хаоса» и прочих кощунств и богохульств).¹⁶⁴ Как и в древнем гностицизме, грех в новой религии не оценивается как «болезнь к смерти» души, но лишь как временный «кризис», вызванный разладом «сил», распадом «единства», где для выздоровления достаточно лишь волевого акта, «возвращения» своего мятежного своееволяния в согласие с «универсальной» божественной природой («всякое коренное лечение состоит в восстановлении отношения периферии к центру»).¹⁶⁵ Не минует всех этих схем («моментов оригинального мифа») и рабствующая им мысль Достоевского, потому что «рабу греха» и «лакею мысли» самостоятельно выйти из «широкой» колеи гностического самообольщения нет никакой возможности. Отсюда, например, одновременно стреляющийся и прославляемый Достоевским как «лучший (высший) человек» Версилов (как второй Вертер); отсюда – два взаимоисключающих «идеала» в целом «чистом сердце» великомуученика Дмитрия Карамазова; отсюда – личный «мефистофель» Ивана как темная сторона его богоподобного Я и потому тоже в качестве «части целого» вносящий свою лепту в общее дело «поступательного преображения».¹⁶⁶ Свобода понимается как творческая, деятельная, жизненная сила души, что автоматически открывает греховным страстям вход в сферу «высшего». Способность творчески

163 «Все те образования, где наряду с многообразием одновременно выступает и единство, участвуют в высшей, духовной закономерности, они являются как бы формами духовной сферы закона, множеством различных выражений идеала» (Шлегель Ф. Теория человека. Цит. изд. С.186).

164 «...то единство [света и тьмы], которое в Боге нераздельно, должно быть в человеке раздельным – это и есть возможность добра и зла» (Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы... Цит. изд. С.112).

165 Там же. С.114.

166 Ср.: «Мефистофель у Гете говорит на вопрос Фауста: “кто он такой” – “Я часть той части целого, которая вечно хочет зла, а творит добро”. Увы, человек мог бы отвечать, говоря о себе совершенно обратно: “Я часть той части целого, которая вечно хочет, жаждет, алчет добра, а в результате его деяний – одно лишь зло”» (Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV, 287-288).

воздействовать на себя, и без того «высшего» по «организации» существа Природы (в ее тотальной одухотворенности) оцениваются как признаки возвращающегося «золотого века», «восходящего становления единого». Побитием «мировых рекордов» этой мифической теургии и свободы (своеволия) непрерывно занимались Кант, Фихте, Шлегель, Шеллинг, Гегель, чем и предопределили уже откровенный антропотеизм Фейербаха, атеизм Маркса, волюнтаристический зороастризм Ницше, подспудно духовно соблазнив и растлив и отечественных человеколюбцев (опять же, как «идеалистов» славянофильства и почвенничества, так и «реалистов» исторического материализма). Не удивительно, что уже для самих романтиков и трансценденталистов, как и для некоторых гностических толков, сокровенным идеалом свободы был не кто иной, как сам сатана: «он фаворит немецких поэтов и философов. Следовательно, у него должны быть и свои достоинства, и если даже его характер и состоит в безусловном произволе и умысле и в пристрастии к уничтожению, хаосу и совращению, то нередко мы встречаем его, бесспорно, в прекрасном обществе».¹⁶⁷

Гностический ад, в этом смысле, это апофеоз свободы, потому что здесь свобода разумного создания достигает своего предела – свободы от Бога, самоволие отказа от Него. Именно поэтому для титанов романтизма диавол – это тайный (а иногда и явный) «фаворит». Как это ни удивительно, но именно отсюда (из духовно-анархических установок европейского романтизма) происходит и славянофильский религиозный идеализм. «*Деятельность мысли, духовная свобода есть призвание человека... Если найдутся злонамеренные люди, которые захотят распространять вредные мысли, то найдутся люди благонамеренные, которые обличат их, уничтожат вред и тем доставят новое торжество и новую силу правде. Истина, действующая свободно, всегда довольно сильна, чтобы защитить себя и разбить в прах всякую ложь. А если истина не в силах сама защитить себя, то ее ничто защитить не может. Но не верить в победоносную силу истины [людей благонамеренных, действующих свободно] – значило бы не*

167 Шлегель Ф. Фрагменты. 1379.1 / Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х томах. М.: «Искусство», 1983. Т.1. С.309. Ср. толкование «старца» Зосимы книги Иова у Достоевского: «...И вот восходит к Богу диавол вместе с сынами Божьими и говорит Господу, что прошел по всей земле и под землею. “А видел ли раба Моего Иова?” – спрашивает его Бог. И похвалился Бог диаволу, указав на великого святого раба Своего. И усмехнулся диавол на слова Божий: “Предай его мне и увидишь, что возропщет раб Твой и проклянет Твое имя”. И предал Бог Своего праведника, столь им любимого, диаволу, и поразил диавол детей его, и скот его, и разметал богатство его, всё вдруг, как Божиим громом...» (Братья Карамазовы. Кн.6, ч.II / Д., XIV,264).

верить в истину... Это безбожие своего рода: ибо Бог есть истина...»¹⁶⁸ Между тем это самопрославление человека и есть одна из самых опасных (а именно, идеализированных) форм безбожия. Поэтому логическим завершением этой философии свободы (славянофильства и почвенничества) станет откровенный гностицизм «нового религиозного сознания» отечественных декадентов и Н.Бердяева, в частности.

Христос, по Достоевскому, «основывал общество на свободе и нет другой свободы, кроме Него».¹⁶⁹ За христианско-апологическим пафосом второго утверждение легко не заметить двусмысленность первого. Однако как раз это социальное («общественное») «приложение доктрины» для почвенничества и является определяющим. В свою очередь, возможность социума самосовершенствоваться «по образу и подобию Божию» предполагает априорную потенцию этого божественного совершенства, последовательно реализующуюся на всех онтологических уровнях. А это означает, что и во втором (оказалось бы «апологическом») положении («нет другой свободы, кроме Христовой») содержится далекий от доктринального смысла, а именно, все то же волонтистический куль «самообладания», с помощью которого, получается, и Христос Себя довел до «Идеала красоты», до освобождения ее в Себе от оскверняющих уз темной материи, «указал» человечеству «лучший идеал: как стать свободным человеком».¹⁷⁰

Скрытый гностицизм этой религии, ее тотальная инверсия в отношении церковного Христианства, сказывается в том, что она исповедует дуализм там, где Христианство – единство (в частности, в учении о материи как источнике греха, ее якобы извечной, субстанциальной противоположности Духу), и наоборот, исповедует монизм там, где Христианство диахотомично (в частности, в учении о духе, где в гностицизме принципиально не различается тварный и нетварный дух; где природа Божественного и человеческого духа как Его «эмансации» или «искры», в конечном счете, тождественна). Этим же принципом обусловлены и почвеннические религиозно-философские построения, в том числе и учение о свободе. Поэтому «проповедуя изо всех сил христианство, свободу (Христову в

¹⁶⁸ Аксаков К.С. О внутреннем состоянии России / Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. М.,1861. Т.1. С.72-91.

¹⁶⁹ Подросток. Подготовительные материалы / Д.,XVI,14.

¹⁷⁰ Там же; с.30. «...учит Подростка презрению богатства <...> и указывает счастье и свободу в обладании волею» (там же; с.97).

противоположность социальной теории преступления) и будущую жизнь»¹⁷¹ как гарантированное для души обретение этой свободы, отождествляемой с загробной жизнью («бессмертием»), Достоевский никуда не уходил от этих западных «социальных» теорий, одним утопиям (грубо-материалистическим, нигилистически-коммунистическим) противопоставляя другую – идеалистически-гностическую. Поэтому и «идеалы обеих сторон (Сатана – успокоение в ничто, в вечной смерти; бог – успокоение в вечной жизни)»¹⁷² здесь сходятся неосознанно для мыслителя, полагающего «вечную жизнь» как «успокоение в Боге» как нечто, само собой разумеющееся, неизбежное для человека с правильными «идеалами», и вообще только потому что он Человек.¹⁷³

Христианство же на это отвечает: «Умножились книги, содержащие лжеучение; умножились умы, содержащие и сообщающие другим лжеучение; умалились, умалились до крайности последователи святой Истины; усилилось уважение к добродетелям естественным, доступным для иудеев и язычников; явилось уважение к добродетелям прямо языческим, противным самому естеству, взирающему на них, как на зло; умалилось понятие о добродетелях христианских, не говорю уже, как умалилось, почти уничтожилось, исполнение их на самом деле; развились жизнь вещественная; исчезает жизнь духовная».¹⁷⁴ «Начало зол – ложная мысль. Источник самообольщения и бесовской прелести – ложная мысль». «...приписывающий себе духовные делания, добродетели,

171 Там же; с.33.

172 Там же: с.36.

173 Ср.: «Дух – это дух силы и свободы, которые человек (по крайней мере европейского типа) уж никогда не оставит, и гармонии, которая относится уже ко всему обществу и устроит общество разумное, на разумных началах» (там же; с.72). Или: «...доселе при уравнении прав» (то есть буржуазно-республиканском или социалистическом) «происходило понижение чувства чести долга, веры в себя и силы организма нации», которые хранит «господствующее сословие» [дворянство как аристократия духа, эти архонты Света, в частности, «пневматики» романтизма, трансцендентализма и почвенничества] и «тогда крепка земля». « «...один эгоизм заменяет все высшие мысли, всякую честь, всякий долг», в результате чего «связь порывается и распадается на свободу лиц» (там же; с.167). Но что же этому противопоставляется, в чем спасение истинного духовного освобождения, в чем же «высшие мысли»? – В «вере в себя и в силы организма нации» как в совокупность этих стоически верующих в себя и в свою силу.

174 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.1. Сети миродержца / Полн. собр. твор. святителя Игната Брянчанинова. М., «Паломникъ», 2006. Т.1. С. 366.

достоинства, благодатные дары, льстящий себя и потешающий себя “мнением”, заграждает этим “мнением” вход в себя и духовным деланиям, и христианским добродетелям, и Божественной благодати, — открывает широко вход греховной заразе и демонам». «Они пропитаны, преисполнены высокоумием и гордостию, представляясь, впрочем, смиренными для многих, судящих по лицу, не могущих оценивать по плодам, как заповедал Спаситель...»¹⁷⁵

Таким образом, почвенническое учение Достоевского (следом за общеевропейским романтизмом и философией всеединства) в основных своих контурах очень может быть характеризовано как новый гностицизм. Ср.: «В основе оригенизма лежало убеждение, что вначале имело место существование единства изначально чистых умов. <...> основной характеристикой, сутью этих умов была их свобода, свобода воли, состоящая, конечно, в выборе между добром и злом <...> изначальное единство распалось из-за пресыщения благом <...> Эта концепция [пресыщения] оказалась возможной в оригенизме из-за неправильного понимания свободы. <...> если эта изменчивость [морального порядка] присуща человеку по природе, существует еще Божественный дар — последняя твердость (укоренность) во благе. С этим даром связано и бесконечно возрастающее желание в беспредельном Боге. <...> Вот почему Максим, рассматривая бесконечное увеличение желания в Боге, с такой силой утверждает <...> как свободу, так и укоренность обоженных в Боге».¹⁷⁶ То есть свобода в Христианстве — это и есть укоренность в Боге, Который и есть Свобода (неизменность во благе). Тогда как неогностицизм романтизма «укоренен» в самой «изменчивости», то есть в «ветхом», падшем, находящемся в становлении естестве. Отсюда амбивалентная «широта» и релятивистская «парадоксальность» убеждений, которая есть ничто иное, как толерантность ко злу, или терпимость ко греху. По этой же причине демоны и нераскаянные грешники не только «восстанавливаются» в оригенизме, но и снова потом совершают грехопадение, потому что иначе — «попранье свободы». Подобным мифом оказывается «фантастический рассказ» Достоевского «Сон смешного человека», где вознесенный демоном на «Сириус» самоубийца из «русских прогрессистов» «развращает» всю тамошнюю Плерому («полноту» эонов в гностицизме), или Энаду («единство» умов в оригенизме), разрушает все их «живое и беспрерывное единение с Целым вселенной». А потом,

175 Там же. О молитве Иисусовой. Отдел II (О прелести) / Там же; с.213, 230.

176 Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма. Гл.V. Цит. изд.

проснувшись, как ни в чем не бывало, идет «проповедовать» разрушенное, потому что «*так это просто: в один бы день, в один бы час – все бы сразу устроилось! Главное – люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться.* <...> *Если только все захотят, то сейчас все устроится*».¹⁷⁷ Такая девальвированность внешне христианских категорий и обусловлена их неукоренностью в Боге, секулярностью, безблагодатностью. Принцип свободы как диалектической открытости добру и злу, или бесконечной изменчивости, делает концепцию пресыщения работающей в обе стороны: единство, благо, добротель экзистенциально приедаются так же, как индивидуализм, зло и порок, и в самой их периодической смене и заключается «живая жизнь». Крайней степенью этого лжеучения является гностический антропоморфизм, переносящий эту естественную для тварной природы изменчивость в сущность Самого Божества, еще и таким образом обожествляя собственное естество. «*Натура Бога прямо противоположна натуре человека. Человек <...> идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия*» [то есть синтез тварного], «*саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе. Но если человек [в будущей жизни] не человек – какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях (Прудон, происхождение Бога) и каждым частным лицом*».¹⁷⁸

¹⁷⁷ Сон смешного человека / Дневник писателя. 1877, апрель, гл.2 / Д.,XXV,104-119.

¹⁷⁸ Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

31³/₄ листа.

ЭПОХА

ЖУРНАЛЪ

ЛИТЕРАТУРНЫЙ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ

ИЗДАВАЕМЫЙ СЕМЕЙСТВОМЪ М. ДОСТОЕВСКАГО

1864

ЮЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

Отъ редакціи.

- I. Мудреное дѣло. (Очеркъ изъ лѣтописей русской словесности). Въ трехъ частяхъ.) Часть 3. НА ДѢЛБ.
Н. АХШАРУМОВА.
- II. Древнія религіи. Эрнеста Ренана.
- III. Естественные науки и общее образованіе.
Н. СТРАХОВА.
- IV. Ералашъ. (Очеркъ). А. ФАТЬЕВА.
- V. Теорія безобразія. Николая Соловьева.
- VI. Значеніе Островского въ нашей литературѣ.
(Письмо къ редактору Эпохи). Одного изъ почитателей Островского.

См. на оборотѣ.

ПЕТЕРБУРГЪ

1864.

Генеалогия русского гуманизма

Христианство в почвенническом идеализме Достоевского понимается как учение о «абсолютном нравственном самосовершенствовании» и исключительно в такой подаче проповедуется. *«Да тем-то и сильна великая нравственная мысль тем-то и единит она людей в крепчайший союз, что измеряется она не немедленной пользой, а стремит их в будущее, к целям вековечным, к радости абсолютной. Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной? А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале...»*¹⁷⁹ «Архиерей же добивает Князя обязанностью самовоскресения, самообработания – т.е. практического долга православия при таких понятиях, какие имеешь о православии».¹⁸⁰ Поэтому апология «православия» здесь – это и есть проповедь этого нравственного идеализма, который в категориях догматического учения Церкви может быть охарактеризован как новое пелагианство.

«Пелагиане, явившиеся в начале V-го века в западной Церкви, учили: “так как Адам чрез свое грехопадение нимало не повредил своей природы, и след. потомки его рождаются без всякой естественной порчи и прародительского греха, то они и могут одними естественными своими силами достигать нравственного совершенства и не нуждаются для сего в сверхъестественной Божией помощи и силе” [Vid. Apod Augustin. De gratia Christi c. III, n. 5; XXVI, n. 27; XXIX, n. 30]. Таким образом, совершенно отвергая необходимость Божеств^{енное} благодати для освящения человека-грешника и преспяния его во благочестии, пелагиане, однако ж, по свойственной еретикам хитрости, не хотели казаться явными противниками церковного доктрина, и смягчали свои мысли. Они допускали благодать, говорили о ней; но разумели под именем ее: а) естественные силы человека, разум и свободу, дарованные ему туне (gratia naturalis); б) закон, данный Богом чрез Моисея (gratia legis); в) учение и пример И. Христа (gratia Christi); г) отпущение грехов и какое-то внутреннее просвещение от Духа Святого,

¹⁷⁹ Дневник писателя. 1880, август, гл.3,III / Д.,XXV,164.

¹⁸⁰ Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,195.

содействующее только к более легкому исполнению нравственного закона, который, впрочем, по их словам, человек может, хотя не с такою удобностию, исполнять и одними собственными силами (*gratia Spiritus Sancti*) [Augustin. *degest. Pelagii* c. X, n. 22; XVII, n. 41; XXXV, n. 61. 65; *de Spiritu et litt.* XIX, n. 32; *de grat. Christi* II, n. 2; XXXVIII, n. 42; XL, n. 44; *contr. duasepist. Pelag.* IV, 5, n. 11.]» (митр. Макарий (Булгаков)).¹⁸¹ «...пелагиане говорят, что благодать Божия дается по нашим заслугам, чтобы хвалящийся хвалился не Господом, но самим собой, то есть человеком, а не Господом. Это запрещает апостол, говоря: “Никто не хвались человеком”. А в другом месте он же говорит: “Хвалящийся, хвались Господом”. Но эти еретики, полагая, что они сами по себе и от себя самих становятся праведными, хвалятся вовсе не Богом, но самими собою, как будто бы не Бог даровал им [эту праведность], но они сами [приобрели] ее себе» (блж. Августин).¹⁸²

Как возрождение и радикализацию пелагианства характеризует митр. Макарий в своем академическом труде по доктрике различные нравственно-гуманистические профанации Христианства в эпохи Возрождения, Реформации и Просвещения. «Социниане и рационалисты возобновили древнее заблуждение пелагиан, и простерли его до самой последней степени. Отвергая бытие в человеке первородного греха и какой-либо порчи, и вслед за тем признавая, что человек способен одними естественными своими силами избегать зла и творить добро, они отвергают потребность вообще всякого сверхъестественного пособия человеку для духовной жизни, и не принимают даже той пелагианской мысли, что благодать, по крайней мере, облегчает для нас исполнение нравственного закона, который мы можем исполнять без ее пособия не с таким удобством. А потому осуждение древней Церкви, произнесенное на пелагиан, тем более падает на их новейших последователей».¹⁸³

Несомненно, в этом же широком культурно-историческом контексте следует рассматривать и псевдоправославную нравственную

181 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 2. §184 / Православно-догматическое богословие. Макария, митрополита Московского и Коломенского. Т.2. Изд. 4-е. СПб., 1883. С.251.

182 блж. Августин. Письмо 214-е. К Валентину Адруметскому 1-е / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АСТ-ТРАСТ», 2008. С.135.

183 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 2. §184. Цит. изд. С.254.

эстетизацию и романтизацию Христианства в почвеннической идеологии Достоевского, стоящего во всех своих построениях на аналогичных антропологических и сoterиологических принципах («старчество <...> это испытанное и уже тысячелетнее орудие для нравственного перерождения человека от рабства к свободе и к нравственному совершенствованию <...> смирению и окончательному самообладанию»;¹⁸⁴ «”мать”: больше красоты нравственной, Дмитрий Федорович»).¹⁸⁵

* * *

Европейский гуманизм возникает в эпоху Возрождения как основная идеология культурно-революционного движения того времени. Возрождается «античная классика», которой западный человек оппозиционирует католическому средневековью. Антропология западного христианства до XIII века – это ортодоксальное учение блж. Августина о полной утрате человеком возможности выбора между добром и злом в результате грехопадения, о тотальном детерминировании падшей человеческой природы грехом, о необходимости трансцендентной «ветхому человеку» Божественной благодати для раскрепощения от диктата зла самой его воли. Гуманизм XIV-XVI веков противопоставляет этому высокое представление поздней античности о духовном достоинстве и свободе человека как «собеседника богов».

Однако еще в V веке альтернативой этого же учения блж. Августина и явились учение Пелагия, где, наоборот, спасение почти полностью зависело от человека, последствия личного греха Адама не передавалось по наследству всем его потомкам, но являлось только отрицательным примером, которому каждый волен был подражать или противиться, свободно выбирая добро и имея в себе естественную духовную силу ему следовать. Отсюда, по Пелагию, примеры подлинной праведности среди язычников, об этом свидетельствующие. В этом смысле пелагианство есть все основания рассматривать как протогуманистическое учение, или как первый ренессанс античной антропологии. Так, Е. Трубецкой называл «гуманистом 5-ого века» Юлиана Экланского, последователя Пелагия.¹⁸⁶ Суть языческой антропологии – обожествление человека по естеству, сакрализация человеческого духа. Это же самое мы

¹⁸⁴ Братья Карамазовы. Кн.1, гл.V / Д.,XIV, 27.

¹⁸⁵ Братья Карамазовы. Варианты черновых набросков. Рукописные редакции / Д.,XV,282.

наблюдаем в антропологии различных разновидностей гностицизма. В меньшей мере прослеживается такая тенденция и в пелагианстве. «Ведь и язычники заблудились так потому, что во всем доверились собственным умствованиям и не хотели обратить внимания на слабость своей природы; возмечтавши о себе свыше меры и выступив за свои границы, они лишились принадлежащей им чести» (свт. Иоанн Златоуст).¹⁸⁷ Сущность пелагианства как умеренного гностицизма можно определить как антропологический утопизм, что и свидетельствует о рецепции илиrudimentах языческих представлений. «Лжеучители, которые примешивали к христианству языческие понятия, назывались язычествующими или гностиками».¹⁸⁸

«Века возрождения не подарили богословскую литературу ни одним серьезным произведением, не привнесли в сокровищницу богословской науки ничего глубокого и осмысленного из области христианского миросозерцания. Если к этому мы прибавим <...> смешение христианских начал с началами язычества и явное предпочтение последним пред первыми, то будет понятно,— по чему эпоха возрождения не возбуждает к себе со стороны исследователя церковно-исторических явлений ни благоговения, ни уважения <...> Приобретши широкую популярность в среде общества возрождения, сатиры <...> обращали на себя внимание не с одной внешней стороны, а и со стороны содержания. Хотя сатирические писатели в произведениях своих и не касались религии, тем не менее они сильно способствовали отчуждению общества от церкви, а главное свидетельствовали о том, что папские громы уже не страшны, т. е. свидетельствовали о свободе слова. Этюю свободою и воспользовались в самых широких размерах гуманисты в Италии. Как бы отождествивши папство с самым христианством, полагая причину развращенности римской курии как бы в самой религии, они повели борьбу не с представителями лишь религии, а со всем строем католичества, взяли последнее в его целостном виде со всем внутренним содержанием его вероучения. Гуманист эпохи возрождения никак не мог примириться с тем

186 Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб, 2004. С.161.

187 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Беседа VII, 6 /Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., изд. «С-Петербургской Духовной Академии», 1898. Т.IV. Кн.1. С.56-57.

188 прот. Петр Смирнов. История христианской Православной Церкви. § 37 / История христианской Православной Церкви, составлена... протоиереем Петром Смирновым. М., 1881. С.104.

содержанием богословской науки, какое доставлял ему цветущий на Западе период так называемого схоластического богословия. Если средневековое миросозерцание <...> в природе человека видело одно только зло— эту неисцелимую болезнь человеческой души, неспособной к добру без содействия благодати, <...> то гуманисту все это казалось посягательством на природу человека, унижением и подавлением человеческой личности и мысли».¹⁸⁹

Здесь можно видеть идентичность мотивировки пелагианства и гуманизма, а именно, упадок нравственного состояния христианского общества и, в первую очередь, клира, что становится соблазном для образованной части общества, которая исполняется антиклерикалистического настроения и «праведного гнева», то есть духовного мнения о себе как о людях способных (и призванных) предложить «высоконравственную» и «истинно-христианскую» альтернативу этому вырождению «официального христианства». Поэтому духовный нигилизм и религиозное вольнодумство здесь направляется не только на духовенство, но и на догматическое учение Церкви, самонадеянно объявляемое «мертвой схоластикой». Альтернативным источником «высокой нравственности» и «божественной истины» становится здесь языческая философия, «классики» стоицизма и платонизма, в первую очередь, в сочинениях которых гуманизм обретает необходимые примеры праведной жизни, или «*gratia naturalis*» (естественной благодати) – в терминах пелагианства. В зависимости от степени смешения Христианства с этой «натуральной мудростью», «врожденной нравственностью» и «природной духовностью», религиозные лжеучения гуманизма и колеблется в диапазоне от неопелагианства (в умеренных формах) до неогностицизма (в радикальных формах). Но, в любом случае, как постоянные величины и непременные атрибуты, это предполагает принципиально нехристианскую антропологию и сотериологию, а именно, уже перечисленные идеи отрицания «первозданного греха» и догмата Искупления и, как следствие, пафос «нравственного самосовершенствования» как основной механизм спасения в этой лжехристианской религии.

«Для отыскания рукописей древних авторов собирались целые экспедиции. <...> В этих рукописях, казалось, заключались решения всех неразрешимых для человека вопросов, так что изучивший их считал себя как бы вместилищем всеобщего знания».¹⁹⁰ Аналогичную роль «древних авторов», носителей «всеобщего

189 Будрин Е. Антитринитарии шестнадцатого века. Вып. 2. Фауст Социн / Будрин Е. А. Казань, «Типография Императорского Университета», 1886. С.3; 10-11.

знания», будут играть уже сами западные гуманисты для русских гуманистов XIX в., славянофилов и почвенников, в частности, которые будут уже прививкой Рафаэля и Шекспира, Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля, Гете и Шиллера, Фурье и Ламенне, Гюго и Санд «реанимировать» восточную «схоластику». «Оттого-то XV и XVI века полны таких взглядов наивного самохвальства, каким мы не знаем даже примеров. Достаточно, например, прочесть письмо Джордано Бруно к вице-канцлеру оксфордского университета, где Бруно называет себя доктором более совершенного богословия, профессором более невинной мудрости, чем какая преподается обыкновенно. <...> При подобном самохвальстве,— общем впрочем свойстве итальянских ученых того времени, конечно не могло быть и речи о каком либо авторитете, об уважении к сверхъестественным истинам, о подчинении себя авторитету Откровения».¹⁹¹

Этого же гностического упоения и самохвальства исполнено сознание и отечественных «любомудров», столь же «общего свойства» русских гуманистов XIX в.,¹⁹² иллюстрацией чего является фаусто-социанско по типу учение «старца Зосимы» («[СЛОВАМИ СТАРЦА] Что есть жизнь? Определить себя наиболее, есмь, существую. Господу уподобится, рекущему: аз есмь сый, но уже во всей полноте всего мироздания. И потом всё отдать. <...> Как и бог отдает всем в свободе. К Слову; и возвращают(ся) к нему, и опять исходят, и это есть жизнь»)¹⁹³ и аналогичная «нравственная метафизика» самого Достоевского в «Дневнике писателя» («чтоб судить о нравственной силе народа и о том, к чему он способен в будущем, надо брать в соображение не ту степень безобразия, до которого он временно и даже хотя бы и в большинстве своем может унизиться, а надо брать в соображение лишь ту высоту духа, на которую он может подняться, когда придет тому срок. Ибо безобразие есть несчастье временное, всегда почти зависящее от обстоятельств, предшествовавших и преходящих, от рабства, от векового гнета,

190 Там же; с.13.

191 Там же; с.13-14.

192 Ср.: «...поживи Достоевский еще два три года, он еще гораздо ближе, чем в "Карамазовых", подошел бы к Церкви и даже к монашеству, которое он любил и уважал, хотя, видимо, очень мало знал и больше все хотел учить монахов, чем сам учиться у них» (Леонтьев К. О всемирной любви / Леонтьев К. Записки отшельника. М., ООО «Издательство АСТ», 2004. С.234).

193 Братья Карамазовы. Варианты черновых набросков. Рукописные редакции / Д.,XV,247.

*от загрубелости, а дар великодушия есть дар вечный, стихийный, дар, родившийся вместе с народом, и тем более чтимый, если и в продолжение веков рабства, тяготы и нищеты он все-таки уцелеет, неповрежденный, в сердце этого народа»).*¹⁹⁴

«Простой народ» и вообще широкие слои населения выступали у западных и русских гуманистов еще одним (после античной древности) кладезем «всеобщего знания» и «облико морале» самой «живой жизни» (то есть самой человеческой природы), или еще одной альтернативой «мертвой схоластики», в качестве необходимого следствия данного учения: «догмат» неповрежденности естества первородным грехом делал само это естество «источником всех благих», а значит, и народ (и человечество, в целом) как основного носителя этой «*gratia naturalis*». «Истины христианские мало по малу совсем игнорируются, их стараются или заменить принципами язычества или смешать с этими принципами. Зародыш добра и истины, говорил Марсилий Фицин, составляют зерно всякой религии и разница в обрядах непротивна Богу. <...> Римская академия, членов которой прямо уже называли атеистами и циниками, сравнивая язычество с христианством, пришла к заключению, что [нравственные. – А.Б.] основания истинности одинаковы для обеих религий».¹⁹⁵ Тот же самый принцип распространяется и на «стихийное» язычество народа, которое оказывается в почвенничестве «нравственно» тождественным христианскому учению и духовно тождественным природе Церкви.

Если гуманисты-рационалисты (условно картезианцы, просветители и гегельянцы) в своей антропологической утопии делали акцент на разуме человека, на познавательной способности как основном выражении этой «стихийной благодати», «естественного преподобия» (потенциально «богочеловеческого», тождественного Христу достоинства) человеческой природы,¹⁹⁶ то

194 Дневник писателя. 1877, январь, гл.1, III / Д.,XXV, 14.

195 Будрин Е. Антитринитарии шестнадцатого века. Вып. 2. Фауст Социн. Цит. изд. С.14.

196 Ср.: «душа ведь разделена на две части, из которых одна причастна разуму, а другая нет. И когда говорится, что мы должны властствовать собою, это и значит, что разум должен сдерживать неразумие. От природы ведь есть во всех душах нечто безвольное, принужденное, обессиленное, вялое; не будь в них ничего другого, не было бы ничего на свете безобразнее человека; но есть над всем этим господин и повелитель — Разум, и он-то, опираясь на самого себя и двигаясь дальше и дальше, порождает

гуманисты-волюнтаристы (условно шеллингианцы и романтики) в том же утопизме делали упор на «нравственном чувстве» и «свободе воли» как «практического разума».¹⁹⁷ К последнему течению позднего общеевропейского гуманизма, вне всякого сомнения, принадлежали почвенники. И так же, как в Германии, неопелагианство Канта и Фихте и неогностицизм Шеллинга и Гегеля стало возможным только после религиозной революции эпохи Реформации, которая, в свою очередь, стало возможной только на почве сакрализации стоицизма и платонизма в эпоху Возрождения, аналогичной по содержанию реформацией в истории Православной Церкви явилась деятельность славянофилов и почвенников.

Сходство почвеннического нравственного утопизма с пелагианством простирается так далеко, что в первом обнаруживается даже та упомянутая «хитрость», к которой прибегали вторые в своей полемике с канонической Церковью, чтобы «не казаться явными противниками церковного доктринального догмата, и смягчали свои мысли» (митр. Макарий (Булгаков)). *«Вопрос: кончилась ли церковь как общество Христово на земле, достигла ли идеала и последней своей формы или идет, развиваясь сообразно с своей божественной целью? Тут не догматическая сторона веры взята в расчет, а лишь нравственное состояние человека и общества в данный момент».*¹⁹⁸ Между тем и в том и в другом случае затрагивалась именно «догматическая сторона», которая должна была

совершенную добродетель» (Цицерон М. Диалоги. Тускуланские беседы. Кн.2, XIX. Цит. по изд.: Цицерон М. Избранные сочинения. М., изд. «Художественная литература». 1975).

197 Ср.: «... романтизм в Англии, как правило, развивался совершенно независимо от немецкого и англичане довольно поздно узнавали, что делают немцы. Тем не менее есть очень много черт типологического сходства между романтизмом английским и немецким. Нечаянное сходство — это самое интересное сходство. Это то сходство, которое надо с особым вниманием изучать. Нечаянное сходство говорит о каком-то скрытом и едином первоисточнике. Раз немцы и англичане друг о друге ничего не знают, значит, существует какая-то единая мировая ситуация, породившая романтизм» (Берковский Н. Я. Лекции по зарубежной литературе. Лекция 11. Цит. по изд.: СПб., «Азбука-классика», 2002). «Что общего у Франсуа Рене де Шатобриана, защитника традиций как в искусстве, так и в политике, с либералом и “новатором” Бенжаменом Констаном; у обладавшего острым социальным чутьем провозвестником нового, идеального общества Пьером Симоном Баланшем, который обращался с проповедью ко всему человечеству <...> самые разные гении подвластны общему духу времени и движимы в силу каких-то местных и срочных законов...» (Мильчина В.А. Вступительная статья. В кн.: Эстетика раннего французского романтизма. М., изд. «Искусство», 1982. С.7).

«развиться» путем пересмотра вопроса «нравственного состояния человека», то есть принятия Церковью пелагианской антропологии и сoterиологии, потому что каждый гуманист, как Дж. Бруно, непременно считал себя «доктором более совершенного богословия, профессором более невинной мудрости, чем какая преподается обыкновенно».

* * *

Оппозиция августинизму в гуманизме Возрождения строится по аналогичным пелагианским схемам антропологической утопии. «Первым гуманистом считается Петрарка (1304-1374). Анализируя причины “испорченности” и “бездожия” своего времени, он указывал две их основные причины и способы борьбы с ними: увлечение “натурализмом”, т.е. изучение природы, почерпнутое от арабов, в частности от Аверроиса; увлечение рационалистическими методами, т.е. диалектикой и логикой».¹⁹⁹ Причина – дурное влияние («негативный пример»), сам же по себе (по природе), человек не испорчен. Отсюда методы «борьбы» с этой временной («своего времени») испорченностью: «Необходимо опять обратиться к человеку и человеческой душе. Необходимо возвратиться к гуманитарным наукам и их методам», то есть к классикам античности. «Человеческая душа» сама по себе – это и есть первозданный Адам, земля обетованная, стоит только возвратиться на которую – и сразу же вернется золотой век.

Та же логика, как мы видели, движет и гуманизмом почвенничества («ибо безобразие есть несчастье временное, всегда почти зависящее от обстоятельств»). «Мы убедились наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал. Но на родную почву мы возвратились не побежденными. Мы не отказываемся от нашего прошедшего: мы сознаем и разумность его. Мы сознаем, что реформа раздвинула наш кругозор, что через нее мы осмыслили будущее значение наше в великой семье всех народов».²⁰⁰ «Вы думаете, мы себе противоречим, доказывая необходимость возвратиться к народному началу, то есть сами признаемся, что

198 Братья Карамазовы. Варианты черновых набросков. Рукописные редакции / Д., XV, 209.

199 Гриненко Г.В. История философии. М., «Юрайт», 2005. С.249-250.

200 Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год / Д., XVIII, 36-37.

*мы немцы, а не русские? Ничуть; мы именно тем-то и доказали, что мы русские, что признаем необходимость воротиться на родную почву. Мы сознали только, что мы разъединились чисто внешними обстоятельствами. Эти внешние обстоятельства не давали остальной массе народа следовать за нами и таким образом привнести в нашу деятельность все силы русского народного духа».*²⁰¹ Неблагоприятные «внешние обстоятельства» не помешают коренному «духу народному» (то есть человеческой природе) выйти на правильную дорогу под руководством высших гуманистов. И тут и там, христианские идеи синтезируются с «классическими» – это вообще основной принцип: умеренная оппозиция, или то, что в почвенничестве называлось «просвещением с обоих концов».²⁰² Так и здесь: возрождение античной классики понимается как необходимое условие возрождения «подлинного христианства». «Симптоматичен в этом смысле тезис одного из гуманистов – Гермоляя Варвара (1453-1493): “Признаю только двух господ: Христа и литературу”».²⁰³ Тех же самых богословски «варварских» стремлений изначально полон и Достоевский: «Вот как я говорю: Гомер (баснословный человек, может быть как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный) может быть параллелью только Христу, а не Гете. Вникни в него брат, пойми “Илиаду”, прочти ее хорошенько (ты ведь не читал ее? признайся). Ведь в “Илиаде” Гомер дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни, совершенно в такой же силе, как Христос новому».²⁰⁴

«В центре внимания гуманистов находится человек, но не как “сосуд греха” (что было характерно для Средневековья), а как самое совершенное творение Бога, созданное по “образу Божьему”. «Человек, как и Бог, является творцом, и в этом его высшее

201 Ряд статей о русской литературе. Книжность и грамотность. Ст.1 / Д.,XIX, 14.

202 «Просвещения, просвещения во что бы то ни стало, как можно скорее и с обоих концов: с нас и с тех, которые недавно милосердой волей получили такое огромное расширение своих прав гражданства. Мне даже кажется, что без нравственного очищения, без внутреннего развития, – никакие специальности, ни Пальмерстоны, ни Громеки, ни даже обличители посыпанья песком, не войдут настоящим образом в наше сознание; конечно, и они тоже способствуют нравственному развитию, даже очень; но вместе с этим не мешает и чего-нибудь посинтетичнее, даже очень бы не мешало» («Свисток» и «Русский вестник» / Д.,XIX, 109). В общем, «учиться, учиться и еще раз учиться».

203 Гриненко Г. История философии. Цит. изд. С.249.

204 Достоевский Ф.М. – Достоевскому М.М. 1.01.1840 / Д.,XXVII(1), 69.

предназначение. Программным в этом смысле можно считать трактат Джаноццо Манетти (1396-1459) “О достоинстве и превосходстве человека”, открывший длительную дискуссию о “достоинствах человека”»,²⁰⁵ дискуссию, собственно, и продолжавшуюся до XX вв., когда, наконец, стараниями в том числе Федора Михайловича и других радикальных европейских гуманистов, вопрос этого безоговорочного «достоинства» не был решен окончательно. «Одна из важнейших идей гуманистов состояла в том, что оценивать человеку надо не по знатности и богатству, не по заслугам его предков, а только потому, чего он достиг сам. Высокая оценка личности, индивида неизбежно вела к индивидуализму». Классическая античность – это как раз первый такой гуманизм, лучшим выражением которого является не столько даже прямое определение этого термина у Цицерона (*«высшее культурное и нравственное развитие человеческих способностей в эстетически законченную форму в сочетании с мягкостью и человечностью»*), сколько уже незабвенная формула Протагора (*«человек есть мера всех вещей»*).²⁰⁶ «Знаете ли вы, как силен “один человек” – Рафаэль, Шекспир, Платон и Колумб или Галилей. Он остается на 1000 лет и перерождает мир».²⁰⁷ Вся просветительская компания почвенничества направлена на борьбу с препонами «феодальных» пережитков, не дающими этому природному богатству народной души развернуться в свободном развитии. «...по-вашему, надо сделать из грамотности что-то

205 Гриненко Г. История философии. Цит. изд. С.250.

206 Ср.: «...софистика – очень умное и утонченное шарлатанство. Тут впервые греческий дух натолкнулся на самого себя, обратив взор на свою глубину, впервые что-то ощущив в себе. Это “что-то” – примитивная текучесть и анархически-напряженное непостоянство субъективных ощущений: тут нет ни истины, ни бытия, и оно или непознаваемо или невыразимо... Это и дало нам возможность понимать протагоровскую проповедь человека, как меры всех вещей, не просто в виде субъективизма, но, скорее, в виде своеобразного декаданса, если понимать под декадансом именно перевод объективных ценностей на язык субъективных ощущений <...> софистический субъективизм <...> был овеян первыми радостями эманципированной личности, которая не столько преклонялась перед старыми авторитетами, сколько их хаотически переживала и смаковала» (Лосев А.Ф. Софисты. Сократ. Платон. М., «Издательство АСТ», 2000. С.50-51). Ср.: «И никогда-то он [скиталец, гордый человек] не поймет, что правда прежде всего внутри его самого» (Дневник писателя. 1880, август, гл.2 / Д.,XXVI, 138). Ср.: «Все сколько-нибудь реальные понятия всегда сохраняют неопределенность, а когда нет никакой неопределенности, значит, это ложное понятие. Романтизм – понятие приблизительное, требующее многих оговорок,— и чем их больше, тем он становится живее» (Берковский Н. Я. Лекции по зарубежной литературе. Лекция 12. Цит. изд.).

вроде привилегии. Но не лучше ли было бы вам, господа, обратить сперва внимание на те обстоятельства, которыми обставлена в нашем простонародье грамотность, и посмотреть, нельзя ли как устранить эти обстоятельства, а не лишать весь народ духовного хлеба. Мы признаем вместе с вами, что грамотное простонародье наполняет остроги. Но рассмотрите, как и отчего это происходит?»²⁰⁸ – Оттого же, от чего всегда в гуманистической религии: от внешних неблагоприятных обстоятельств, стоит только устраниТЬ которые – и светлая человеческая природа возьмет свое. «Мы уверены, с своей стороны, совершенно, что грамотность нравственно улучшит народ и придаст ему чувство собственного достоинства, которое в свою очередь уничтожит многие злоупотребления и беспорядки, уничтожит даже их возможность. Всё зависит от обстоятельств, и всё на свете изменяется только сообразно с обстоятельствами».²⁰⁹ Положительный пример (Христа – в первую очередь, и самих гуманистов – сразу после Него) включает внутренний резерв человеческого духа, тем самым вдохновляя его на реализацию этого идеального примера в полном объеме, то есть на достижение совершенства, полного внутреннего и внешнего мира. Отсюда культ педагогики – еще один общий знаменатель гуманизма и пелагианства: Платон, Пелагий, Эразм Роттердамский, Руссо, Толстой, Достоевский – все они как-то априори, чуть ли не с юности видели себя специалистами по воспитанию, хотя у некоторых из них или вообще не было детей, или, хуже того, были, но сами они не занимались их воспитанием, решая более насущную задачу воспитания народа. Поэтому и сама Крестная Жертва Христова оценивается здесь только как одна из воспитательных мер (пусть и наивысшая из всех).

Будучи религиозным язычеством (неогностическим антропотеизмом),²¹⁰ по существу, гуманизм имеет неотъемлемым

207 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 168. Ср. Пелагий об Иове: «О, муж евангельский до Евангелия и apostольский до наставлений апостолов! Ученик апостолов! Раскрывая нам скрытые богатства нашей природы, он научил нас и своим примером доказал, на что все мы способны!» (Пелагий. Послание к Деметриаде. Гл. VI. Цит. по изд.: Эразм Роттердамский. Философские сочинения. Приложения. М., «Наука». 1987. С. 597).

208 Ряд статей о русской литературе. Введение / Д., XVIII, 65.

209 Там же.

210 Ср.: «...есть общие, вечные и, кажется, вовеки неисследимые глубины духа и характера человеческого» (Ряженый / Гражданин. 1873, № 18 / Д., XXI, 82).

своим свойством эпикуреизм, который проявляется здесь как элитарный (или богемный), то есть как возвышенные наслаждения духовного порядка (философией и искусством, в первую очередь, затем божественными добродетелями, которыми обладает гуманист). Эти тонкие высшие «наслаждения» (гностическая симуляция евангельского «блаженства») также находят самое прямое выражение в идеологии почвенничестве: *«Искусство есть такая же потребность для человека, как есть и пить. Потребность красоты и творчества, воплощающего ее, — неразлучна с человеком, и без нее человек, может быть, не захотел бы жить на свете. Человек жаждет ее, находит и принимает красоту без всяких условий, а так, потому только, что она красота, и с благоговением преклоняется перед нею, не спрашивая, к чему она полезна и что можно на нее купить? И, может быть, в этом-то и заключается величайшая тайна художественного творчества, что образ красоты, созданный им, становится тотчас кумиром, без всяких условий. А почему он становится кумиром? Потому что потребность красоты развивается наиболее тогда, когда человек в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе»* [то есть в борьбе с теми же «внешними препятствиями» раскрытия внутренней красоты человека], *«то есть когда наиболее живет, потому что человек наиболее живет именно в то время, когда чего-нибудь ищет и добивается»* [а это непременно происходит, потому что человек есть носитель духа самой «живой жизни», то есть «духа владычного», которому ничто не может долго противиться], *«тогда в нем и проявляется наиболее естественное желание всего гармонического, спокойствия, а в красоте есть и гармония и спокойствие. Когда же находит то, чего добивается, то на время для него как бы замедляется жизнь, и мы видели даже примеры, что человек, достигнув идеала своих желаний, не зная куда более стремиться, удовлетворенный по горло, впадал в какую-то тоску, даже сам растравлял в себе эту тоску, искал другого идеала в своей жизни и, от усиленного пресыщения, не только не ценил того, чем наслаждался, но даже сознательно уклонялся от прямого пути, раздражая в себе посторонние вкусы, нездоровые, острые, негармонические, иногда чудовищные, теряя такт и эстетическое чутье здоровой красоты и требуя вместо нее исключений. И потому красота присуща всему здоровому, то есть наиболее живущему, и есть необходимая потребность организма человеческого. Она есть гармония; в ней залог*

успокоения; она воплощает человеку и человечеству его идеалы.²¹¹ Художественными воплощениями этой природной красоты человека станут Мармеладова, Мышкин («Христос» подготовительных материалов), Макар Долгорукий (и его «благообразие»), Алеша Карамазов («ангел»), «архиерей» Тихон и «старец» Зосима... Соответственно, Свидригайлов, Раскольников, Ставрогин, Версилов, Иван Карамазов (или тип «великого грешника») – это временные «уклонения от прямого пути», «негармонические» личности, «потерявшие эстетическое чутье» и потому «тоскующие». Но под руководством первых (как «лучших», или «высших людей») в будущем и они (им подобные) научатся наслаждаться собою-идеальным, пить чашу «живой жизни» большими глотками. *«...будет так, что даже самый развращенный богач наш кончит тем, что устыдится богатства своего пред бедным, а бедный, видя смирение сие, поймет и уступит ему с радостью, и лаской ответит на благолепный стыд его. Верьте, что кончится сим: на то идет. Лишь в человеческом духовном достоинстве равенство, и сие поймут лишь у нас <...> Образ Христов храним, и воссияет как драгоценный алмаз всему миру...»* «Любите всё создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать всё далее и более, на всякий день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью. Животных любите: им Бог дал начало мысли и радость безмятежную».²¹² Такова божественная бездна любви скрыта в человеке.²¹³ Тот же гностический гедонизм всепоглощающей любви проповедует у Достоевского Мышкин: «Знаете, я не понимаю, как можно

²¹¹ Ряд статей о русской литературе. Г-н – бов и вопрос об искусстве / Д., XVIII, 94.

²¹² Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III / Д., XIV, 286-287; 289.

²¹³ Ср.: «В Послании Иоанна Свет говорит: “Вот какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться детьми Божиими”. А у пелагиан тьма говорит: “Любовь у нас от нас самих”. Если бы имели они истинную христианскую любовь, то знали бы и откуда имеют ее, как знал апостол, сказавший: “Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога”. Иоанн говорит: “Бог есть любовь”. А пелагиане говорят, что даже Самого Бога имеют не от Бога, но от самих себя, и хотя признают, что знание закона у нас от Бога, любовь считают происходящей от нас самих» (блж. Августин. О благодати и свободном решении. Гл. XIX, 40 / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.187).

проходить мимо дерева и не быть счастливым, что видишь его? Говорить с человеком и не быть счастливым, что любишь его! О, я только не умею высказать... а сколько вещей на каждом шагу таких прекрасных, которые даже самый потерявшийся человек находит прекрасными? Посмотрите на ребенка, посмотрите на Божию зарю, посмотрите на травку, как она растет...»²¹⁴ Эпилептический припадок, венчавший эту проповедь, одной природы с тем «трансом», в который вводит себя и окружающих языческий жрец, истерический оратор-революционер и «радеющий» сектант.

И после эпохи Ренессанса гуманизм остается основной парадигмой западноевропейской культуры Нового времени, эволюционируя или в сторону либерализма (язычества как такового), или религиозной революционности или, наоборот, атеизма (что, по своей сути, одно и то же, потому гностическая «вера в человека» это лишь разновидность неверия в Бога). Соответственно, и его пелагианская антропология развивается в гностическую сторону все большего антропоцентризма и все меньшей роли Творца в устроении человеком своих идеалистических проектов, в его духовном самоусовершенствовании, в частности. Гностическая радикализация пелагианства просматриваются в мистицизме Бёме (1575-1624) («Даже павший человек не утратил своего богоподобия. Высшая способность в человеке – способность познавать – является результатом Божественной любви. Познавая свою сущность, заложенную в него Богом, человек тем самым постепенно возвышается»),²¹⁵ оказавшего, в свою очередь, сильное влияние на немецкий классический идеализм. Также сразу вспоминается учение Локка (1632-1704) о душе новорожденного как «чистой странице», то есть все то же отрицание греховного повреждения природы. Проникнуто пелагианским духом (нравственного усовершенствования, самодисциплины, высших подвигов аскетизма и благочестия) движение пietизма, противопоставленное «фарисейству» уже протестантской ортодоксии. Свое восхищение Пелагием не скрывает англиканец Дж. Уэсли, будущий глава методистов. Пелагианский принцип неучастия Бога (благодати) в деле человеческого развития, ограничивание этого участия творением и врожденными способностями, является господствующим в деизме XVIII столетия. Эпоху Просвещения с ее безграничной верой в возможности человеческого разума можно считать расцветом гуманистического гностицизма.

²¹⁴ Идиот. Ч.4, гл.7 / Д., VIII, 459.

²¹⁵ Гриненко Г. История философии. Цит. изд. С.272.

* * *

«Исторические группы говорящих на языке – племена и народы – суть самовосхваляющие единства, эксплуатирующие свои неповторимые идиомы как доходную психосоциальную игру, разыгрываемую ими в свою пользу. В этом смысле всякая речь <...> служит самопревознесению и высокой самооценке говорящего...» «Навряд ли все это можно детальней изучить на другом примере, чем христианская евангелизация во время, когда она охватывала конвенциональный уклад раннесредневековых европейских обществ. Здесь особенно хорошо видно, каким образом евангельские языковые акты – возвещение спасения благодаря Сыну Божию и присягание этнической коммуне в как можно более партийной причастности ко всей ее сфере – включают ораторов, так же как и слушателей, в колебательный контур, где речь идет не о чем ином, как о чествовании их совместного достоинства». «Смысл этих нетривиальных для своего времени высказываний заключен в этнонарциссической операции <...> претензии сравняться с великими народами истории, греками и римлянами, а то и превзойти их».²¹⁶ «...следующим историческим образцом самопревознесения в западной традиции» и оказывается эпоха Просвещения, когда эта «самоевлогия» начинает все более давать о себе знать под «овечьей шкурой» христианской атрибутики, из «косвенной» становиться прямой. «...речь тут по-прежнему идет о задаче исправления Евангелий – но на этот раз в значительно более сложном виде, поскольку теперь на передний план одновременно с коллективным самовосхвалением выходит стремление к индивидуальному самопревознесению. Сцена этого эксперимента – Соединенные Штаты Америки, около 1810 года, а редактором евангелий выступает не кто иной, как редактор американской Декларации независимости, Томас Джефферсон...» «Что такое США, если не продукт Декларации независимости – независимости от скромности (а не только от британской короны)? Для нас не будет неожиданностью увидеть, сколь результативно к потребностям величания Америки подгоняется даже Благая Весть христианства. Джефферсон уже и прежде, во время своего первого президентства в Вашингтоне, в свободные от службы вечера занимался тем, что вырезал ножницами куски из нескольких изданий Нового Завета<...> чтобы получить новую версию Евангелия. Этот замысел возник у него уже около 1795 года в ходе переписки с теологом-унитарием и писателем Джозефом Пристли, но был воплощен лишь после многолетних перерывов в работе – предположительно в 1820 году.

216 Слотердейк П. Об исправлении Благой вести. М., «Директ-Медиа», 2008.

Плод этой работы ножниц и клея <...> известен под названием “Jefferson-Bible” [англ. “Библия Джейфераффона”]. Редактор был, по всей видимости, убежден в том, что, работая ножницами, обладает критериями, позволяющими отличать в традиционном тексте годное от негодного».²¹⁷ «Негодным» у действа Джейфераффона оказывается все, касающееся божества в Христе, в частности, чудеса как Его божественные действия, одним словом, все сверхъестественное. И здесь мы снова имеем дело с основным антропотеическим посылом нового (гуманистического) пелагианства, или гностицизма: отрицанием благодати и стихийной сакрализацией человеческого духа. Все остальное – сублимация этой сокровенной сверхзадачи. С этой же целью отделял нравственное учение от Благой вести о покаянии и благодати Царствия Небесного и просветитель Джейфераффон, приняв переходящее знамя новой религии из рук миссионерствующего еретика Пристли. «Будучи представителем американского Просвещения с его декоративным монотеизмом и филадельфическими излишествами, Джейфераффон свидетельствует о состоянии евангельской проблемы в зените Просвещения. <...> И вот в чем смысл этого неогуманизма Джейфераффона: он позволяет себе вычеркивать из старого Евангелия то, что оказалось несовместимым с его собственной глорификацией как гуманиста и гражданина». «По очень схожим мотивам и схожими средствами Лев Толстой позже составил свою частную версию Нового Завета, представив ее своего рода “пятым евангелием”: это был русский способ соединить евангелизм с просвещенностью». «На примере Джейфераффоновой редакции евангелий можно убедиться в том, что <...> в западной культуре на протяжении полутора тысяч лет было просто благой, а нередко и выгодной вестью, – согласие на прием человека в систему родственных отношений с внemировым Богом...» При этом неизменным остается принцип постоянной радикализации, непрерывного усугубления искажения догмата: к пелагианства к гностицизму, от неоплатоников Ренессанса к масонам Просвещения и, наконец, к уже откровенному гуманистическому богоборчеству марксизма и Ницшеанства, как эволюции все того же самоблагословленного духа, не могущего более скрывать своей демонической сущности. «Разрыв Ницше со староевропейской евангельской традицией позволяет увидеть, что косвенно-евлогические функции речи, начиная с определенного периода развития Просвещения, уже не могли быть обеспечены деистическими и протестантски-учеными компромиссами. Теперь тому, кто продолжает искать язык, позволяющий приписывать

217 Там же.

говорящему “every human excellence” [англ.: все человеческие достоинства] или хотя бы гарантировать ему косвенное участие в высших привилегиях, приходится находить языковые стратегии, не умещающиеся в рамках джефферсонианского эклектицизма».²¹⁸

Не нужно обладать прозорливостью, чтобы заметить, что мысль Достоевского (как и Толстого) движима этим же самым набором постулатов, целиком и полностью существует в контексте общих для западной культуры (как секулярного плода всех западных ересей) установок и задач, прикрываясь теми же самыми сублимациями («декорациями»). «Символы веры» от Достоевского²¹⁹ – это те же ножницы Джейфтерсона, препарирующие Слово Божие, перекраивающие его в «евангелие» гуманизма, в евлогию «русского социализма» и прочие неогностические формы «всечеловеческого достоинства», «золотого века» как «царствия Божия» на земле. «Джейфтерсон не искал ни исторического, ни интеллигебельного Иисуса – он искал объект евлогии, хвалы в адрес которого сделали бы оратора одним из подписных получателей при распределении моральных ценностей».²²⁰ Здесь демистифицирована самая сущность гностицизма как духовного нарциссизма (прелести) за мнимой апологетикой Христианства.²²¹

Поэтому эта универсальная формула раскрывает суть и гуманистического утопизма Достоевского. «Мы ведь русские, братья этому народу, а стало быть, обязаны просветить его. Нравственное-то, высшее-то что ему передадим, что разъясним и чем осветим эти “темные” души? Просвещение народа – это,

218 Там же.

219 См.: Достоевский Ф.М. – Фонвизиной Н.Д. Конец января – 20-е числа февраля 1854; Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 179-186; Бесы. Ч.3, гл.7, III; Дневник писателя. 1880, август, гл.3, IV; Достоевский Ф.М. – Победоносцеву К.П. 25.07.1880.

220 Слотердейк П. Об исправлении Благой вести. Цит. изд.

221 Ср.: «Если ты хочешь сравнять величие своего замысла со своими нравами и полностью сочетаться с Богом, если легкое и сладостное иго Христово ты хочешь сделать еще легче и сладостнее, то пекись теперь больше всего о святости своей жизни, стремись теперь к тому, чтобы пылкая вера недавнего твоего обращения разгоралась всегда новым огнем, потому что в твои нежные лета легче обратиться к святости. Что установишь ты себе сначала за правило, то и пребудет для тебя образцом в течение остальной твоей жизни. В самом начале следует думать о том, каков будет конец. Какой ты хочешь предстать в последний день свой, такой старайся быть уже ныне» (Пелагий. Послание к Деметриаде. Гл. XIII. Цит. изд.).

господа, наше право и наша обязанность, право это в высшем христианском смысле: кто знает доброе, кто знает истинное слово жизни, тот должен, обязан сообщить его незнающему, блуждающему во тьме брату своему, так по Евангелию». «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной. Я утверждаю, что так было со всеми великими нациями мира, древнейшими и новейшими, что только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества. Так, бесспорно, было с древним Римом, так потом было с Римом в католическое время его существования. Когда католическую идею его унаследовала Франция, то то же самое стало и с Францией, и, в продолжение почти двух веков, Франция, вплоть до самого недавнего погрома и уныния своего, все время и бесспорно – считали себя во главе мира, по крайней мере нравственно, а временами и политически, предводительницей хода его и указательницей его будущего. Но о том же мечтала всегда и Германия, выставившая против мировой католической идеи и ее авторитета знаменем своим протестантизм и бесконечную свободу совести и исследования. Повторяю, то же бывает и со всеми великими нациями, более или менее, в зените развития их».²²²«Считать себя во главе мира, по крайней мере нравственно», самозабвенно рефлексировать свое «величие» – даже у самого Пелагия столь радикальное пелагианство было невозможно; только в различных маргинальных толках древнего гностицизма можно найти аналоги такого духовного нарциссизма.

* * *

Наиболее близкой к классическому пелагианству формой гуманизма XVIII в. выступает нравственная «метафизика» Канта с ее императивом субъективной воли, оценкой христианского схоластического «юридизма» как «ненастоящего принципа нравственности» («гетерономией воли») и выдвигаемым альтернативой (как «настоящим») принципом «автономии воли» и «возможности должного», какими бы «максимами» это должно не было.

²²² Дневник писателя. 1877, январь, гл. 1, III; 2, I / Д., XXV, 17.

«Отсутствие понятия об “автономии” нравственной воли привело, по мнению Канта, к крушению все предпринимавшиеся до него попытки обоснования этики» [а это, прежде всего, конечно же, христианские обоснования, предполагающие «категорическим императивом» нравственности Божью волю и Божьи заповеди, душеспасительный страх Божий и Страшный суд; здесь мы снова видим идентичность основной мотивировки пелагианства и неогностического гуманизма, а именно, недостаточную нравственность христианского общества, оцениваемую как результат ложности самого учения Церкви]. «Предшественники его, разъясняет Кант, видели, что нравственный долг связан с законом, но не догадывались, что человек подчинен только собственному и тем не менее всеобщему законодательству. Человек должен поступать, сообразуясь со своей собственной волей. Однако воля эта устанавливает всеобщие законы».²²³ Здесь хорошо видно, что пелагианский гуманизм Нового времени уже у Канта возводился в степень гностического антропотеизма, где человеку присваивались божественные атрибуты и функции, в частности «установления всеобщих законов». И, как в аутентичном пелагианстве и гностицизме, это носит характер полемики в отношении догматического учения Церкви, то есть характер самой настоящей ереси. «Если воля ищет закон, который должен ее определять» [а именно этого и только этого ищет Христианство, то есть воли Божьей и Божественной благодати, которые будут определять человеческую волю и богоугодные поступки спасающего]²²⁴ «не в пригодности ее максим быть ее собственным всеобщим

223 Асмус В.Ф. Этика Канта / Кант И. Сочинения в 6 томах. М., «Мысль», 1965. Т. IV. Ч. 1. С. 15.

224 «...в Послании восточных патриархов о православной вере [1723г.] читаем: “(св. Писание) учит, что верующий спасается верою и делами своими, в вместе с тем представляет Бога единственным виновником нашего спасения: поелику, то есть, Он предварительно подает просвещающую благодать, которая доставляет человеку познание Божественной истины и учит его сообразоваться с нею (если он не противится), и делать добро, угодное Богу, дабы получить спасение, не уничтожая свободной воли человека, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ее действию” (чл. 3). И еще: “чтобы, возродившись, человек мог делать добро духовное (ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаются сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными), для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о предопределенных, так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни по Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию” (чл. 14)» (митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 2. §184. Цит. изд. С. 254.

законодательством» [аналогичный нравственно-сoterиологический имманентизм составляет самую суть пелагианства], «а в чем-то другом, стало быть, если она, выходя за пределы самой себя, ищет этот закон в характере какого-нибудь из своих объектов, — то отсюда всегда возникает гетерономия. Воля в этом случае не сама дает себе закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле».²²⁵ Как у гностиков ортодоксальные христиане попали лишь во вторую категорию людей «душевных», заведомо уступающих самим гностикам как истинно «духовным» («пневматикам»), так весь доктринально-схоластический строй Христианства оказывается в кантианском «нравственно-метафизическом» табеле о рангах ниже его собственной доктрины. «Среди рациональных, или разумных, оснований нравственности онтологическое понятие совершенства (несмотря на то что оно бессодержательно, неопределенно, стало быть, и непригодно к тому, чтобы в неизмеримом поле возможной реальности найти подходящий для нас максимум <...>), тем не менее лучше, чем теологическое понятие, которое выводит нравственность из божественной, всесовершеннейшей воли; и это не только потому, что совершенство этой воли мы не можем созерцать, а можем лишь вывести его из наших понятий, среди которых понятие нравственности важнейшее, но и потому, что, если мы этого не сделаем <...>, остающееся еще нам понятие божественной воли, исходящее из свойств честолюбия и властолюбия и связанное с устрашающими представлениями о могуществе и мстительности, должно было бы создать основание для системы нравственности, которая была бы прямо противоположна моральности».²²⁶

«”Все учение Христа есть учение нравственное прежде всего”, мог бы сказать Пелагий вместе с Кантом. В последнем анализе это означает: Христос жил для всех нас; Он умер; Он воскрес (если, конечно, это произошло) ни для кого, ни для чего; людям не нужен Сын Божеский, распятый на Кресте. Им нужен Человек-Христос до и без Креста. Пелагий не доходит до этого последнего заключения; и Кант тоже нет; во всяком случае, он не формулирует его так. Тем не менее, кажется, что устарелое христианство наших дней, от которого отняли кровь Иисуса, которое насквозь рационализировало, стерилизировало страсть Креста, представляет

225 Кант И. Основы метафизики нравственности (1785 г.) / Кант И. Сочинения в 6 томах. Цит. изд. Т. IV. Ч. 1. С.284.

226 Там же. С.286-287.

собою не что иное, как Пелагианство, дошедшее до своего последнего заключения. <...> Замечательно то, что за год до смерти Янсения и за четыре года до появления “Августина” (1640) вышла в свет та книга Декарта, “Речь о методе” (“Discours de la Môthode”), которая начинает путь всей новой философии к “упразднению Креста” [Sainte-Beuve, I, 119]. Чувствуют оба, Сен-Сиран и Янсений, что дух Пелагия разлит, как чумная зараза, в воздухе, которым дышат люди не только в миру, но и в Церкви».²²⁷

В дальнейшем несколько смягчая свой нравственный имманентизм (в продолжение аналогии с учением Пелагия, где имело место схожая эволюция) необходимостью согласовать его с вопросом вечной жизни (то есть с христианской категорией воздаяния), Кант, по сути, и приходит к классическому пелагианству. «*Так моральный закон через понятие высшего блага [блаженства Царствия Божьего] как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к религии, т. е. к познанию всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций, т. е. произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли, а как неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности, потому что высшего блага, которое моральный закон обязывает нас полагать предметом наших стремлений, мы можем ожидать только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли, следовательно, благодаря соответствию с этой волей. Здесь также все остается поэтому бескорыстным и основанным только на долге; и нет надобности полагать в основу страх или надежду в качестве мотивов: если они становятся принципами, они совершенно уничтожают всю моральную ценность поступков. Моральный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире*».²²⁸ Это означает, что благодать блаженства «возможна в этом мире» по той же причине, по которой возможно исполнение «нравственных максим», то есть средствами природной воли, естественными силами человеческого духа («практического разума»).

Противопоставляя «христианству» «теологию», Кант, как всякий гностик, подразумевает под первым свою собственную

227 Мережковский Д. Реформаторы. Испанские мистики. М., «Республика», 2002. С. 7.

228 Кант И. Критика практического разума (1788г.). Кн.2, гл.2, V / Кант И. Сочинения в 6 томах. Цит. изд. Т. IV. Ч. 1. С. 463.

«нравственную метафизику», а под вторым – церковную доктрину («схоластику»). «*Несмотря на это, сам христианский принцип морали есть не теологический принцип (стало быть, не гетерономия), а автономия чистого практического разума сама по себе, так как познание бога и его воли он делает не основанием этих законов, а только основанием достижения высшего блага при условии соблюдения их и даже истинные мотивы соблюдения этих законов усматривает не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, так как только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство*». ²²⁹ Это и есть пелагианство в чистом виде: человек приобретает себе блаженство, пользуясь евангельским нравственным законом и самой Жертвой Христовой как внешним примером, созерцая («представляя») которые, находит в себе силы исполнять это «представляемое» как должное. «...пелагиане, однако же, <...> не хотели казаться явными противниками церковного доктрина, и смягчали свои мысли. Они допускали благодать, говорили о ней; но разумели под именем ее: а) естественные силы человека, разум и свободу, дарованные ему туне (*gratia naturalis*); б) закон, данный Богом через Моисея (*gratia legis*); в) учение и пример И. Христа (*gratia Christi*)». ²³⁰ Более того, Кант, как было сказано, по сути, отождествляет человеческую и божественную волю, приписывая первой способность «автономно» достигать совершенной благости («пребывать в добре» – в терминах августинизма), что есть уже скорее признак нового гностицизма (антропотеизма).

* * *

Наконец, в романтизме, особенно, в немецком (Гердер, Шлегель, Шиллер, Гете), в очередной раз «возрождается» антропология поздней античности (под все той же «овечьей шкурой» синтеза с Христианством), отчего эта эпоха также именуется неогуманизмом. «*Только в человеке как вершине организации влеченье к развитию земного элемента повышается до такой степени, что возникает томление по возвращению в свободный мир. Только человек представляет собой орган, способный к переходу в божественную свободу, растворению в высшем элементе*». ²³¹ Здесь этот

229 Там же. С.462-463.

230 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т.2. §184. Цит. изд. С.251.

231 Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах. Кн.6. «Теория человека» / Эстетика. Философия. Критика. Т. 2. М., «Искусство», 1983. С. 186.

языческий культ человекобога окончательно возвращается к своей неприглядной сущности, а именно, обозначенному выше «декадансу» как софистическому шарлатанству.

Не менее показателен в этом отношении и французский романтизм, в частности, его основоположник Ф.Шатобриан. «*Во всякой эпохе первое и самое важное место должны занимать люди и их страсти. Поэтому любая поэма, где религия оказывается главным, а не второстепенным предметом повествования, где чудесное составляет содержание картины, а не ее фон, изначально порочна*».²³² – Таковы гностические законы романтического искусства, что «чудесное» (сверхъестественное) в нем второстепенно и порочно в качестве главного, а человеческие страсти первостепенны и, в сущности, невинны.²³³ Само Христианство для Шатобриана – это религия благородных страстей, «*поскольку движение души есть самое прекрасное в человеке*».²³⁴ Тут как тут один из маркеров, или, по крайней мере, предпосылок пелагианства: «*Сочинения древних авторов отличает от сочинений авторов нового времени их врожденное благородство*».²³⁵ «С одной стороны — кульп природы, необузданной, дикой. <...> Дикая стихия жизни, природа вне человека и природа в человеке (страсть). Вот одно. А с другой стороны — католическая тема, тема религиозная <...> дух христианской кротости. Это внутренние компоненты повести. Мысль его такова: он изображает развязавшуюся,дикую природу, и он очень чувствует и умеет передать красоту свободы (еще до Байрона); но Шатобриан хорошо понимает — и в этом он прав, — что дикая воля, как она ни великолепна, она нуждается в некоем регулятивном начале, чтобы ее вводили в какие-то формы, в какуюто меру. Шатобриан думает, что это облагораживающее, гуманизирующее начало возможно только через религию, через Церковь. Церковь должна быть умиротворяющим по отношению к

²³² Шатобриан Ф. Гений христианства. Ч.2, кн.1, гл.2 / Эстетика раннего французского романтизма. М.: «Искусство», 1982. С. 94.

²³³ Ср.: «...основное правило заключается в том, что все евлогические высказывания не должны выходить за рамки онтологической корректности и не имеют права способствовать каким бы то ни было актуальным вторжениям из горного мира в земные пределы» (Слотердейк П. Об исправлении Благой вести. Цит. изд.).

²³⁴ Шатобриан Ф. Гений христианства. Ч.2, кн.1, гл.2 / Эстетика раннего французского романтизма. М.: «Искусство», 1982. С. 96.

²³⁵ Там же.

дикой природе началом. <...> Шатобриан относился всегда неодобрительно к гиперболизированному, чрезмерному католицизму. Всякий чрезмерный религиозный аскетизм делает религию врагом природы; а Шатобриан не одобрял этого. Религия должна идти навстречу природе. Колония: церковь под открытым небом, молятся под открытым небом, крещение не в купели, а в источнике. Это все та же мысль Шатобриана. Религия не должна противопоставлять себя природе, она должна вступать в добрую связь с природой».²³⁶

Это религиозный синкретизм и имманентизм западно-европейского романтизма, этот разлитый в воздухе эпохи дух «стихийного пелагианства», вне всякого сомнения, полностью детерминируют нравственную эстетику Достоевского, хотя это наследство достается почвенничеству из рук уже следующего поколения французских романтиков. «*Восстановление погибшего человека, задавленного гнетом обстоятельств и застоя веков*» у В.Гюго,²³⁷ «жажды подвига» у Ж.Санд,²³⁸ воспринималось Достоевским как христианское («высоконравственное») человеколюбие и подвижничество. На деле же это было очередным «днем независимости» сакрализированного гуманизма, эмансипацией его из-под «гнета» Христианства как такового. Достоевского даже не смущало то, что эти «христианки» (эмансипированные героини Санд) «считали себя выше Христа», что в них «нет смирения», – насколько прельстительна была «жажды добродетельной жертвы», возможность встать в один ряд с Самим Христом.²³⁹ «Человеческая мысль не знает границ.<...> своим сверкающим отблеском она как бы ослепляет самое природу <...> Так или иначе, но на земле существуют люди – впрочем, люди ли это? – которые на далеких горизонтах мечты ясно различают высоты абсолюта, люди, перед которыми встает грозное видение необозримой горы. <...> эти титанические грэзы приносят свою долю нравственной пользы, именно этими трудными путями и приближаются люди к идеальному совершенству. Диньский епископ избрал кратчайшую тропу – Евангелие».²⁴⁰ То есть, имеются и другие пути, ведущие к той же вершине не знающий пределов человеческий дух. Поэтому эти вершины являются в то же время «страшными пропастями, которые Лукреций, Ману, св. Павел и Данте созерцают таким сверкающим взором, что,

236 Берковский Н. Я. Лекции по зарубежной литературе. Лекция 21. Цит. изд.

237 Предисловие к публикации перевода романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери» / Д.,XX, 28.

238 Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV, 220,223.

будучи устремлен в бесконечность, он, кажется, способен возжечь там звезды».²⁴¹ То, что св. ап. Павел оказывается в одном ряду с Лукрецием и Данте, – это, как мы уже не раз видели, основной аргумент этого сакрализированного гуманизма, выражющий идею природного совершенства человека, носящего в себе те же сверкающие «алмазы», о которых с «восторгом» будут проповедовать Тихон и Зосима у Достоевского. «Адама следовало бы извяять не совсем нагим, ибо яснее всего он видится мне после грехопадения; на него можно накинуть тонкую шкуру молоденькой серны. А чтобы показать его отцом человечества, хорошо бы поставить рядом с ним старшего его сына, своенравного мальчика с отважным взглядом — маленького Геркулеса, одной рукою удушающего змею».²⁴² Грехопадение пошло на пользу имиджу Адама, не говоря уже о его отпрысках-суперменах.

Вот другие примеры характерного антропологического утопизма у тех же авторов: «немного выбитые из колеи любовными приключениями, но еще сохранившие на лицах душевную ясность — спутницу труда, а в душе пушок невинности, которая у женщины переживает ее первое падение».²⁴³ Отсюда, как известно, и Мармеладова. «...все ее лицо, все ее существо <...> дышало

239 То есть, здесь еще и христологическая ересь просматривается, своего рода доктринальной компенсацией: гипербола одного догмата (антропологического) происходит за счет умаления другого; радикальный последователь Пелагия Целестий не случайно на Эфесском соборе еще и как несторианец фигурирует. «...Целестий, оставшийся в Карфагене и открыто высказывавший свои взгляды, был обвинен перед собравшимися там епископами в следующих еретических положениях: Адам умер бы, если бы и не согрешил; его грех есть его собственное дело и не может быть вменяем всему человечеству; младенцы рождаются в том состоянии, в каком Адам был до падения, и не нуждаются в крещении для вечного блаженства; до Христа и после Него бывали люди безгрешные; Закон также ведет к царству небесному, как и Евангелие; как грехопадение Адама не было причиной смерти, так воскрешение Христа не есть причина нашего воскрешения» (Энциклопедический словарь. Т. 23, СПб., 1898. С. 106). Нечто подобное в дальнейшем мы увидим и у Достоевского, то есть следующее за антропологическим искажение в христологии.

240 Гюго В. Отверженные. Кн.1, гл.14 / Гюго В. Отверженные. Изд. «Эксмо», 2018. С.40-41.

241 Там же; с.41.

242 Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Ч.II. 21.03.1830 / Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., «Худ. литература», 1981. С.361.

243 Гюго В. Отверженные. Ч.1, кн.3, гл.2. Цит. изд. С.82.

невыразимой добротой. Она и всегда была предрасположена к кротости, а вера, милосердие, надежда – эти три добродетели, согревающие душу, – мало-помалу возвысили эту кротость до святости. Природа сделала ее лишь агнцем, религия превратила ее в ангела».²⁴⁴ «Разговор перешел на Софоклову “Антигону”, на высокое нравственное начало, доминирующее в ней, и, наконец, свелся к вопросу: откуда взялось то, что мы понимаем под нравственным началом? – От Бога, – сказал Гете, – как и все доброе в мире. Добро не продукт человеческих домыслов, оно заложено в нас самой природой и лишь отчасти благоприобретено. В той или иной степени оно присуще всем людям, но в высшем своем проявлении – только людям очень большой одаренности. Последние открывали свою божественную сущность в великих свершениях или идеях, и сущность эта своей красотою внушила любовь людям и неотразимо повлекла их за собою по пути преклонения и подражания».²⁴⁵

При этом романтизм (и почвенничество как его разновидность) полностью не отрицает поврежденности человеческой природы грехом, как это было и в пелагианстве. Поскольку ставится задача «восстановления погибшего человека», это уже само по себе предполагает признание реальности духовно-нравственного повреждения. Но речь, опять же, идет не более чем о дурной «привычки» к греху, либо – о пагубном влиянии среды, либо – о нерадении Церкви, то есть о внешних факторах. Не достигая желаемого (нравственного совершенства), титанизм светской религии в ее историческом становлении уступает одну из своих позиций – признает власть греха над человеческой природой. Но – так и не отказывается от гностическое притязаний на «богатство души» и «родство с богами» по прямой линии. Отсюда предельная амплитуда шатания этого «человеколюбия»: от готовности к прометеевскому самопожертвования и самоуничтожению в аскезе до почти мгновенного выверта в самую «фантастическую» мизантропию и плотоядность («сознание своего совершенного бессилия помочь или принести хоть какую-нибудь пользу или облегчение страдающему человечеству, в то же время при полном вашем убеждении в этом страдании человечества, может даже обратить в сердце вашем любовь к человечеству в ненависть к нему»).²⁴⁶ Отсюда же и свято-греховные химеры романтизма. «Фантина была невинностью, всплывшей над

244 Там же. Ч.1, кн.2, гл.2. Цит. изд. С.50.

245 Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Ч.III. 1.04.1827. Цит. изд. С. 518.

пучиной греха.²⁴⁷ Оправдание греха природой (объявление греховых страстей естественными) было свойственно и радикальному пелагианству Целестию, и гностикам. Эти гностические черты романтизма также оказывают прямое и столь же пагубное влияние на Достоевского, у которого тоже наряду с «животной» стороной в человеке изначально присутствует «мир духовный, высшая половина существа человеческого».²⁴⁸ Есть филогенетически приобретенные несовершенства, но они могут быть полностью побеждены правильным воспитанием: «виноваты в дурном ребенке, в одно и то же время, и дурные его природные наклонности (так как человек несомненно рождается с ними) и воспитатели, которые не сумели или поленились вовремя овладеть дурными наклонностями и направить их к хорошему (примером)».²⁴⁹ «...и в народе грех. А пламень растления умножается даже видимо», но от этого «народ сей» не перестает быть «богоносным»,²⁵⁰ и от него произойдет всеобщее спасение («из народа спасение выйдет, из веры и смирения его. Отцы и учителя, берегите веру народа, и не мечта сие: поражало меня всю жизнь в великом народе нашем его достоинство благолепное и истинное»).²⁵¹

В основе этой почвеннической «веры» и лежит характерный для новой западной философии спиритуалистический монизм. «”Дух — существо невещественное, отличное от тела”. Такое определение дает западный писатель [Бержье] всякому вообще духу. Из этого определения не исключается и Бог, поставляемый таким образом в один разряд со всеми духами. Церковные писатели второго века, святой мученик Иустин и Тертуллиан, со всею удовлетворительностию опровергли учение Платона. Сам Бержье замечает, что “учение Платона о Боге, о ангелах и о душах, будучи принято, подрывает, без сомнения, главнейшие основания христианства”».²⁵² Этот неогностицизм, по преимуществу, и является содержанием «апология христианства» в романтизме. «Христианство <...> сближает тайны Всевышнего и тайны

246 Дневник писателя. 1876, декабрь, гл.1,III / Д.,XXIV, 49.

247 Гюго В. Отверженные. Ч.1, кн.3, гл.4. Цит. изд. С.86.

248 Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III / Д.,XIV, 284.

249 Достоевский Ф.— неустановленному лицу. 27.03.1878 / Д.,XXX(1), 18.

250 «Христа может проповедовать одна лишь Россия. Богоносный народ — один только русский» (Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,152).

251 Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III/ Д.,XIV, 286.

человеческого сердца; открывая истинного Бога, она открывает истинного человека»; «Священное писание раскрывает наше происхождение, раскрывает нашу природу»;²⁵³ первозданный Адам «достоин почтения ангелов и бесед с Создателем...»²⁵⁴

Эти же самые лжехристианские настроения и идеи царят у Достоевского: «Бог есть идея, человечества собираательного, массы, всех...»²⁵⁵ «...бессмертие души и Бог — это всё одно, одна и та же идея».²⁵⁶ «...Христос отвечал: “Не одним хлебом бывает жив человек”, — то есть сказал аксиому и о духовном происхождении человека».²⁵⁷ «Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасаясь мирам иным”».²⁵⁸

* * *

В заключение, для более наглядного сравнения, приведем анафематизмы Карфагенского собора 418-419 гг. в отношении пелагианства²⁵⁹ с параллельными примерами воззрений Достоевского.

Правило 110 (124): «Определено такожде: кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от праородительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия (из чего следовало бы, что образ крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, но в ложном значении), тот да будет анафема. Ибо <...>

252 свт. Игнатий Брянчанинов. Прибавление к «Слову о смерти». Взгляд на мнение западных о духах, аде и рае. Ст.1 / Полн. собр. творений святителя Игнатаия Брянчанинова. М., Паломник», 2006. Т.3. С.177, 181.

253 Шатобриан Ф. Гений христианства. Ч.2, кн.2, гл.1 / Эстетика раннего французского романтизма. М.: «Искусство», 1982. С. 111, 112.

254 Там же; гл.3 / Там же; с.116.

255 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 191.

256 Достоевский Ф. – Озмидову Н.Л. Февраль 1878 / Д.,XXX(1), 10.

257 Достоевский Ф. – Алексееву В.А. 7.06.1876 / Д.,XXIX(2), 85.

258 Братья Карамазовы. Кн.7, гл.IV / Д.,XIV, 328.

259 Цит. по изд.: Правила поместных Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями Епископа Никодима (Милоша). Изд. «Свято-Троицкая Православная Миссия», 2004.

младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхаго рождения».

Ср. учение Зосимы: «*Деток любите особенно, ибо они тоже безгрешны, яко ангелы, и живут для умиления нашего, для очищения сердец наших и как некое указание нам*».²⁶⁰ А Достоевский, по его собственному свидетельству, «*вполне тех же мыслей*»,²⁶¹ что и его герой. И хотя, конечно, этот пассаж не содержит никакой сакраменталогии Крещения, в то же время в нем выражено отрицание «праородительского Адамова греха» у новорожденных («безгрешны, яко ангелы»).²⁶² То есть здесь сама логика пелагианская (и – шире – гностическая): если дети безгрешны, но смертны, значит это Бог сотворил их такими; смерть – это не наказание за грех, но естественный закон жизни; и сам грех – необходимый диалектический элемент мирового развития («переходный этап»), изначально вложенный в мир Творцом. «... *Христос прямо объявляет о том, что в человеке кроме мира животного есть и духовный. Ну и что же – пусть откуда угодно произошел человек (в Библии вовсе не объяснено, как Бог лепил его из глины, взял от земли), но зато Бог вдунул в него дыхание жизни (но скверно, что грехами человек может обратиться опять в скота)*».²⁶³ Поэтому «*провонявший*» «святой старец» Зосима – это, по сути, то же у Достоевского, что сотворенный смертным (тленным) Адам у Пелагия. «...*после появления Христа, как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может человек сделать из своей личности, из полноты развития своего я, – это <...> отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье*» [здесь Достоевский, кстати, повторяет основные контуры мысли Канта о «блаженстве», как и тот, трактуя эту христианскую категорию все из

260 Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III / Д.,XIV, 289.

261 Достоевский Ф. – Любимову Н.А. 07(19).08.1879 / Д.,XXX(1), 102.

262 В содержащемся в письме к А.Н. Майкову (21–22.03.1868) беспокойстве Достоевского по поводу задержки с крещением его новорожденной дочери содержится скорее лишь обычная для светского человека дань традиции, общепринятыму ритуалу («*Вот уж месяц, а она еще не крещена! (так ли в России?)*» (Д.,XXVIII(2), 277), чем понимание всей значимости этого события ортодоксально верующего человека.

того же принципа «нравственного монизма», или «автономии воли»]. «Таким образом, закон я сливаются с законом гуманизма, и в слитии я и все (по-видимому, две крайние противоположности) взаимно уничтожены друг для друга, в то же время и достигают высшего своего индивидуального развития каждый особо. Это и есть рай Христов» [как всегда здесь, достигаемый без Бога, потому что «Я и Все» – это и есть «бог во плоти»]. «Мы знаем только одну черту будущей природы будущего существа, которое вряд ли будет и называться человеком<...> Эта черта предсказана и предугадана Христом, – великим и конечным идеалом развития всего человечества...»²⁶⁴ С годами в этом «нравственно-метафизическом» волюнтаризме Достоевского ничего не меняется (вопреки распространенному мнению о его эволюции к Церкви и Православию). «Бог сотворил и мир и закон и совершил еще чудо – указал нам закон Христом, на примере, в живье и в формуле. Стало быть, несчастья – единственно от ненормальности, от несоблюдения закона <...> Уклонения ужасно могут быть разнообразны, но все зависят от недостатка самообладания».²⁶⁵ – Снова и снова одна и та же пелагианская «формула спасения»: никакого значения

263 Достоевский Ф. – Алексееву В. А. 7.06.1876 / Д.,XXIX(2), 85. Ср.: «Мы вѣруемъ, что природа или субстанція Божія, которую многіе признаютъ въ Троицѣ, но немногіе разумѣютъ, совершенно неизмѣняема. А кто же сомнѣвается, что душа можетъ измѣняться къ лучшему или худшему? Поэтому, мнѣніе, что душа и Богъ одной субстанціи, мнѣніе нечестивое. Ибо чѣмъ другимъ будетъ оно, какъ не воззрѣніемъ, что и Богъ измѣняемъ? Отсюда, надо вѣровать и мыслить такъ и нисколько не сомнѣваться въ томъ, какъ и что содержить правая вѣра, именно – что душа [имѣеть бытіе] отъ Бога, какъ нѣчто Имъ сотворенное, а не какъ нѣчто рожденное или какимъ бы то ни было образомъ проишшедшее отъ самой Его природы. Но, возражаютъ, какимъ образомъ написано: *вduну въ лице его дыханіе жизни и бысть человѣкъ въ душу живу*, если душа – не часть или даже не субстанція Бога? Напротивъ, изъ этого изреченія явствуетъ, что она – не то» (блж. Августин. О книге Бытия. Кн. 7, гл. II-III / Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. О книге Бытия, буквально. Ч.7. Киев, 1912. С.71-72). Между тем ренессанс этой «нечестивой» теогонии и представляет собой западный идеализм XVIII-XIX вв., включая его отечественные формы: «Человек по великому результату науки идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению и их познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе <...> в непосредственных эманациях <...> Христос вошел во все человечество <...> воскреснет тогда каждое я – в общем Синтезе...» (Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174).

264 Там же. С.172-173.

265 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,121-122.

грехопадения, никакого значения благодати, только формальный закон, внешний идеальный пример Христа и абсолютная свобода («автономия») воли.

Правило 112 (126): «Такожде, аще кто речет, яко та же благодать Божия, яже о Иисусе Христе Господе нашем, к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати, и от чего уклонятися, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити: таковый да будет анафема». То есть, речь идет о том, что в пелагианстве (как и в кантианстве) учение Христа и пример Его высоконравственной жизни только «внешним образом влияют на человека, просвещая разум и волю», как побудительный пример, достаточный для исполнения этого учения без приложения благодати как «силы к деланию».

Ср. учение Зосимы: «*На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа пред нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий пред потопом*».²⁶⁶ О том же, разумеется, и «категорический императив» Достоевского: «*Если б не указано было человеку в этом его состоянии цели – мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос <...> идеал человечества. <...> В чем закон этого идеала? Возвращение <...> в естественное состояние, но как? Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен*».²⁶⁷ «... Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достижим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана».²⁶⁸ «Утешительна» одна «мысль» («кичение разума») об этом «идеале человечества во плоти», а не благодать Духа Утешителя. «Достижение всем человечеством» «идеала» (Христа) предполагает гностическое тождество их природ. Поэтому, рано или

266 Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III / Д.,XIV, 290.

267 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 192-193.

268 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,112.

поздно, будут (потому что должны быть) «все Христы»;²⁶⁹ каждый должен пожертвовать всего себя, искупая и спасая не только себя, но и других.²⁷⁰ Подражание Христу понимается Достоевский как возможность (и потому долженствование) полного уподобление не только по характеру действий, но и по их объему. *«...сама-то эта бунтующая и требующая личность прежде всего должна бы была всё свое Я, всего себя пожертвовать обществу и не только не требовать своего права, но, напротив, отдать его обществу без всяких условий».*²⁷¹ *«...что, пойдете за куском для них хлеба? – Да, пойду, пойду. Уйдите. Тело им отдам».*²⁷² «Божия правда, земной закон берет свое, и он – кончает тем, что принужден сам на себя донести. Принужден, чтобы хотя погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям; чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощущил тотчас же по совершении преступления, замучило его. Закон правды и человеческая природа взяли свое, убеждение внутреннее, даже без сопротивления. Преступник сам решает принять муки, чтоб искупить свое дело».²⁷³ «Провозглашайте Христа в Русской земле и провозглашайте собою. Нужны великие подвиги. Надо сделать великий подвиг. Нужно быть великим...»²⁷⁴ «Я говорил им, что всё это сделал я, я один, что это я им принес разврат, заразу и ложь! Я умолял их, чтоб они распяли меня на кресте, я учил их, как сделать крест. Я не мог, не в силах был убить себя сам, но я хотел принять от них муки, я жаждал мук, жаждал, чтоб в этих муках пролита была моя кровь до капли».²⁷⁵ Вот это и есть уже скорее гностицизм: «святость», обретаемая в самой «великогрешности»; животное и божественное, «Содом и мадонна», спаянные в одном сердце; антропотеогония. *«...на земле человек в состоянии*

269 Там же. С.106, 177, 188, 192, 193.

270 Ср.: «В дальнейшем своем развитии пелагианство вело к отрицанию нужды в искуплении и самого искупления» (прот. Петр Смирнов. История Христианской Православной Церкви. § 37 / История Христианской Православной Церкви, составлена... протоиереем Петром Смирновым. М., 1881. С. 125).

271 Зимние заметки о летних впечатлениях. Гл.VI / Д.,V, 79.

272 Преступление и наказание. Подготовительные материалы / Д.,VII,190.

273 Достоевский Ф. – Каткову М. Н. 10(22)–15(27) сентября 1865 / Д.,XXVIII(2), 137.

274 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI, 177.

275 Дневник писателя, 1877, апрель, гл. II, 1. «Сон смешного человека» / Д.,XXV, 117.

переходном <...> человек переродится по законам природы в другую натуру<...> Сам Христос проповедовал, что будет до конца борьба и развитие <...> человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал <...> Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле».²⁷⁶

Правило 113 (127): «Определено такожде: аще кто речет, яко благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению по свободному произволению, удобнее исполняли мы чрез благодать, так как бы и не прияв благодати Божией, мы хотя с неудобством, однако могли и без нея исполнити Божественныя заповеди: таковый да будет анафема».

Ср. космогонию Достоевского: «*Социализм есть последнее, крайнее до идеала*» [то есть Христа] «*развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного) – что самое высшее распоряжение собой – это пожертвовать даже собой. Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация – среднее, переходное. Христианство – третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал...*»²⁷⁷ Здесь, опять мы видим крайнюю степень харизматологического имманентизма: спор о роли Божественной благодати уже не стоит на повестке дня, поскольку априорным является положение, что все необходимое для «развития» всех в Богочеловека находится в самом человеке. «*Здравая наука, разумеется, всё искоренит. Но когда еще она будет? Сколько жертв поглотит социализм до того времени? И наконец: здравая наука, хоть и укоренится, не так скоро истребит плевела...*»²⁷⁸ «*Она [Санд] верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь свою – в каждом своем произведении и тем самым совпадала и мыслию, и чувством своим с одной из самых основных идей христианства, то есть с признанием человеческой личности и свободы ее...*»²⁷⁹ «*Совпадать с христианством», «быть христианином» можно и вне Церкви (а*

276 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX, 173-174.

277 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 193.

278 Достоевский Ф. – Каткову М. Н. 25.04.1866 / Д.,XXVIII (2), 154.

279 Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1,II / Д.,XXIII, 37.

значит, и без благодати). «Да, на Западе воистину уже нет христианства и церкви, хотя и много еще есть христиан, да и никогда не исчезнут».²⁸⁰ Отрицание необходимости церковной иерархии – еще один стабильный атрибут пелагианства и гностицизма, древнего и нового. И Достоевскому он тоже свойствен в значительной степени. Между тем релятивизация значимости священства (одного из Таинств) – это тоже косвенное отрицание или умаление значения Божественной благодати, подаваемой в Таинствах Церкви.

Правило 115 (129): «Определено и сие: аще кто речет, яко святые, в молитве Господней: остави нам долги наша (Мф 6:12), не о себе глаголют, поелику им уже не нужно сие прошение, но о других грешных, находящихся в народе их, и яко не глаголет каждый из святых особо: остави мне долги моя, но остави нам долги наша, так чтобы сие прошение праведника разумелось о других паче, нежели о нем самом: таковый да будет анафема».

Ср. учение Зосимы: «Запомни еще: на каждый день и когда лишь можешь, тверди про себя: “Господи, помилуй всех днесь пред Тобою представших” <...> И простит его тебя ради».²⁸¹ «Верь до конца, хотя бы даже и случилось так, что все бы на земле совратились, а ты лишь единий верен остался: принеси и тогда жертву и восхвали Бога ты, единий оставшийся. А если вас таких двое сойдутся, то вот уж и весь мир, мир живой любви, обнимите друг друга в умилении и восхвалите Господа: ибо хотя и в вас двоих, но восполнилась правда Его. Если сам согрешишь и будешь скорбен даже до смерти о грехах твоих или о грехе твоем внезапном, то возрадуйся за другого, возрадуйся за праведного, возрадуйся тому, что если ты согрешил, то он зато праведен и не согрешил».²⁸² Учение Достоевского: «В горячей молитве своей он [Алеша] не просил Бога разъяснить ему смущение его, а лишь жаждал радостного умиления, прежнего умиления, всегда посещавшего его душу после хвалы и славы Богу, в которых и состояла обыкновенно вся на сон грядущий молитва его».²⁸³ «Простить хотелось ему всех и за все и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся...»²⁸⁴ А вот уже личное из той же серии: «Мне Бог тебя вручил, чтоб ничего из зачатков и богатств

280 Дневник писателя. 1880, август, гл.3, I / Д.,XXVI, 151.

281 Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III / Д.,XIV, 289.

282 Там же; с.291.

283 Там же. Кн.3, гл.XI / Д.,XIV, 146.

твоей души и твоего сердца не пропало, а напротив, чтоб богато и роскошно взросло и расцвело; дал мне тебя, чтоб я свои грехи огромные тобою искупил, представив тебя Богу развитой, направленной, сохраненной, спасенной от всего, что низко и дух мертвят; а я (хоть эта мысль беспрерывно и прежде мне втихомолку про себя приходила, особенно когда я молился) <...> самое тебя могу сбить с толку».²⁸⁵

Еще пассажи, где фундаментальное пелагианство почвенничества выражено наиболее рельефно. «*Каковы бы их убеждения ни были, ведь они все-таки остались бы людьми, природу свою не могли бы уничтожить. Чувство самосохранения было бы в них непременно; но, кроме того, человек, потому что он человек, ощущил бы потребность любить своего ближнего, потребность самопожертвования в пользу ближнего, потому что любовь немыслима без самопожертвования, а любовь, повторяя, не могла бы уничтожиться. Для этого человек должен был быть возненавидеть собственную природу свою».*²⁸⁶ «*...увидит человек как нельзя яснее, что всё, решительно всё на свете в земной жизни от одного только него и зависело! Все, что случилось и об чем даже и не ведал, могло быть по примеру Христову одною лишь любовью его [человека] полно».*²⁸⁷

Подборку определений других Поместных соборов, «бывших на Пелагия», приводит митр. Макарий. «Так, собор Диоспольский (в 415 г.) осудил следующий член учения Пелагия: “благодать Божия и помощь не подается для каждого (доброго) действия, но состоит в свободном произволении, или в законе и учении евангельском”».²⁸⁸ Как мы уже могли убедиться, все учение о нравственном самосовершенствовании человеческой «натуры», «развития» ее до

284 Там же. Кн.7, гл.IV/ Д.,XIV, 328.

285 Достоевский Ф. – Достоевской А.Г. 5.05.1967 / Д.,XXVIII(2), 184.

286 Ответ «Русскому вестнику» / Д., XIX, 131-132. Ср.: «В Послании Иоанна Свет говорит: “Вот какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться детьми Божиими”. А у пелагиан тьма говорит: “Любовь у нас от нас самих”. Если бы имели они истинную христианскую любовь, то знали бы и откуда имеют ее...» (блж. Августин. О благодати и свободном решении. Гл. XIX, 40 / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.187)

287 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,190.

288 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т.2. § 186. Цит. изд. С. 262.

«идеала» (Божественной «натуры» Христа), у Достоевского строится на принципе аналогичного «свободного произволения» (как «автономии воли» в кантианстве) следовать «закону нашего идеала»: «*достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я – и отдать это все самовольно для всех*».²⁸⁹ «*Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы...*»²⁹⁰

«А собор Аравийский II (в 529 г.) постановил: “если кто утверждает, что для очищения нас от грехов Бог ожидает нашего изволения, а не исповедует, что самое изволение происходит через излияние Св. Духа и Его содействие, – тот противиться Духу Святому” (прав. IV). И далее: “если кто утверждает, что человек может по силам своей природы, помышлять, как должно, или избирать нечто доброе, относящееся к вечному спасению, и соглашаться на принятие спасительной, т.е. евангельской проповеди без просвещения или внушения от Духа Святого, – тот обольщается духом еретическим” (прав.VII)».²⁹¹ По этому определению можно судить, насколько «невинно» дело обстояло у Пелагия – в сравнении с «развитым» гуманизмом, где человеку подвластно не только добровольное избрание, но и исполнении высших «максим» нравственности, включая Крестную Жертву Самого Спасителя. И тем не менее есть все основания говорить о внутренней логике одного и того же лжеучения, приходящего в результате радикализации к новой форме гностицизма. «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигшие на земле

289 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 192.

290 Зимние заметки о летних впечатлениях. Гл.VI / Д.,V, 79.

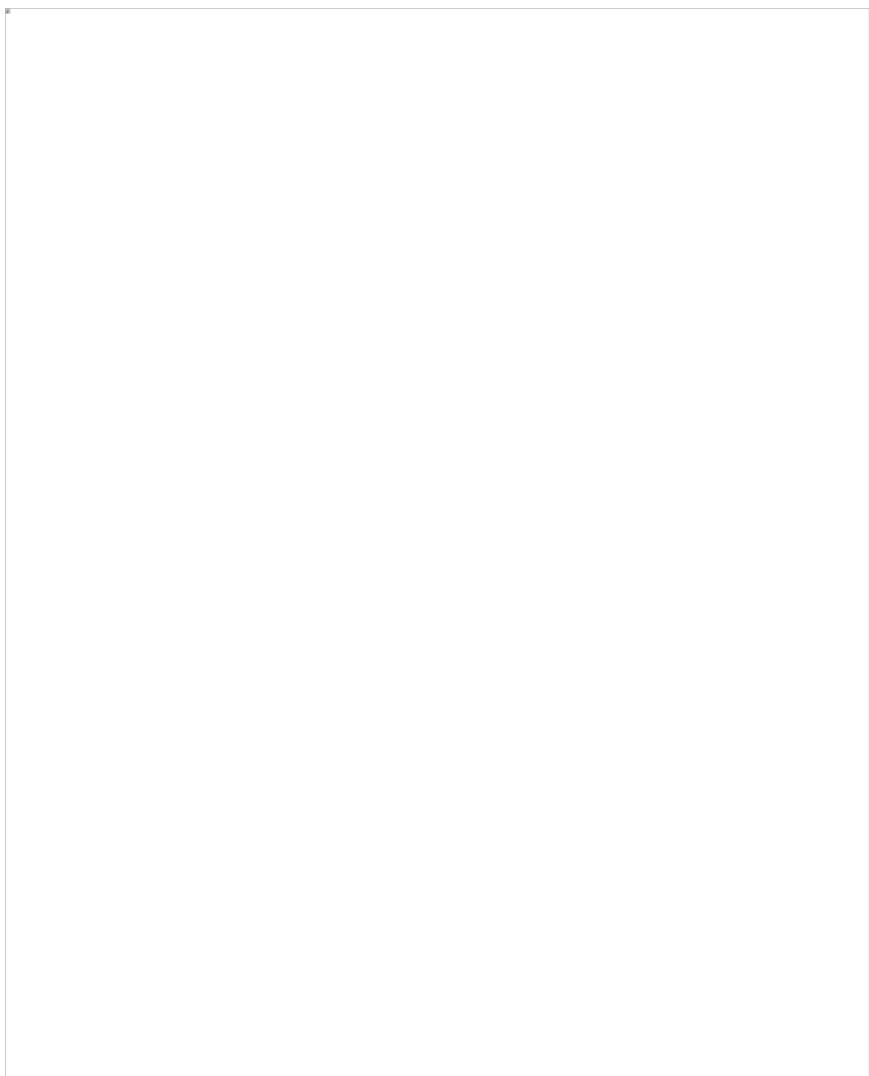
291 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т.2. § 186. Цит. изд. С. 262.

*этой цели, вошли в состав его окончательной натуры, то есть в Христа».*²⁹²

Слабым утешением здесь может быть то, что Достоевский в этом отношении не хуже других отечественных и западных романтиков и идеалистов: каждый из них в большей или меньшей степени отдал дань общеевропейскому неогностическому гуманизму. «Люди, одаренные по природе талантом, не понимают, для чего им дан дар, и некому объяснить им это. Зло в природе, особенно в человеке, так замаскировано, что болезненное наслаждение им очаровывает юного художника, и он предается лжи, прикрытой лициною истинного, со всею горячностию сердца. Когда уже истощаются силы и души и тела, тогда приходит разочарование, по большей части ощущаемое бессознательно и неопределительно. Большая часть талантов стремились изобразить в роскоши страсти человеческие. Изображено певцами, изображено живописцами, изображено музыкою зло во всевозможном разнообразии. Талант человеческий, во всей своей силе и несчастной красоте, развился в изображении зла; в изображении добра он вообще слаб, бледен, натянут».²⁹³

292 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX, 174.

293 свт. Игнатий (Брянчанинов). Христианский пастырь и христианин художник / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., Паломник», 2002. Т.4. С.505.



Книга Ф. Ламенне «Слова верующего» (1834) из библиотеки Петрашевского

Люмпен-интеллигенция и «царственное священство»

Как уже было отмечено, антиклерикализм религиозного гуманизма Нового времени обусловлен его гностической волей к проведению ревизии «официального христианства», то есть модернизирования и «развития» исторической Церкви и ее вероучения. Теперь мы можем проследить, как это происходило на конкретном примере реформы просвещения в России во второй половине XIX века.

В свое время в цикле работ игумена Виталия (Уткина)²⁹⁴ очень убедительно было показано, как по воли отечественной либеральной общественности во второй половине XIX столетия проводилась реформа (или – правильнее – контрреформа) системы образования, как последовательно вытеснялась из нее Церковь. Конечно, особых сомнений, что дело обстояло именно таким образом, и до этого не было, но всегда интересно узнать новые подробности, исторические факты. «...Церковь, создав во второй половине XVIII века развитую сеть духовных школ, оказала огромное влияние на становление всей системы народного образования России, включая высшую школу. В частности, именно духовенство являлось народными учителями в начальных школах, получивших широкое распространение в селениях государственных крестьян (ведомство Министерства государственных имуществ). Духовенство обладало прекрасным гуманистическим образованием. К 60-м годам XIX века многие сельские священнослужители имели педагогический стаж 20-25 лет. Но в этот момент произошел перелом, в значительной степени изменивший состав и, на мой взгляд, качество образованного класса. 50-70-е годы XIX столетия стали свидетелями поразительного по своей мощи давления либеральной части государственной власти и дворянства на Церковь. Аналогичное антиклерикальное движение происходило в 50-е годы того же века во Франции. В Германии 70-х годов XIX столетия подобные процессы получили наименование “культуркампф”. В этот период в России Церковь активно выдавливалась из общественной жизни. Полагаю, что мне удалось проследить это на примере сельской начальной школы. В 1867 году школы всех ведомств перешли в подчинение земств, а земства

²⁹⁴ игум. Виталий (Уткин). Как Церковь создавала систему народного образования в России; Как Церковь в XIX столетии создавала массовую народную школу, а либералы эту школу уничтожали; Еще раз о борьбе Церкви и либералов за народную школу в XIX столетии. <http://inokv.livejournal.com/124140.html>

отказались их финансировать. На мой взгляд, и я нашел тому множество подтверждений, главная причина была одна – “убрать попов из школы”. Вместо духовенства стали <...> срочно создавать земские педагогические учебные заведения, получившие название учительских семинарий. В них набирали полуграмотных крестьянских мальчишек, пичкали их три года радикальными идеями и выпускали во вновь создаваемые земские школы. И это были уже совершенно другие по своему духовному состоянию и личностным качествам учителя, нежели священнослужители. В печати велась просто травля учителей-священников и просто церковно-ориентированных педагогов».²⁹⁵

Несомненно, антиклерикализм – альфа и омега этих реформ, их основное содержание и цель, или самый их дух. Шла борьба за основополагающие гносеологические и аксиологические принципы, формирующие мировоззрение человека и, следовательно, содержание всей его жизни. При этом необходимо существенное уточнение: речь идет не вообще о христианской «ориентированности» одних деятелей культуры, так или вовлеченных в просветительский процесс (их «верности традициям» и «духовной чуткости», «нравственном посыле» или «потенциале», лояльности к «сакральному»), и «беспочвенности» других, как часто это пытаются представить культурология, и на поводу у ней порой идет богословие. Все это слишком общие и потому абстрактные понятия, не позволяющие увидеть реальных причин происходящего и истинной диспозиции сил. Отрицанию подвергается именно учение Церкви, то есть конкретные догматы и конкретные учителя Церкви. Поэтому параллельно ведется большая работа над альтернативными (то есть либеральными же, «научно-критическими», «мифологическими» и проч.) толкованиями Евангелия, поиском и представлением публике новых «учителей человечества» и новых фундаментальных истин, инновационных онтологических аксиом и парадигм. Поэтому, как показывает история, формальная «христианская ориентированность» отнюдь не исключает антицерковной ориентированности, по сути.

В этом плане ошибочным представляется противопоставление позиции консервативного крыла отечественной интеллигенции (славянофильства и почвенничества, в частности), противопоставление их собственно либералам, или «западникам».

295 игум. Виталий (Уткин) об «интеллигентных» цитатах и информационной войне. <http://www.pravmir.ru/igumen-vitalij-utkin-ob-intelligentnyx-citatax-i-informacionnoj-vojne/>

«На рубеже 50-60-х годов XIX столетия в периодической печати развернулась напряженная дискуссия, посвященная судьбам народной школы и месту в ней православного духовенства. Консервативная православная публицистика выступила против абсолютизации вошедших к тому времени в широкое употребление расплывчатых понятий “цивилизации”, “прогресса”, “гуманизма”, “общечеловеческих ценностей”. Этими понятиями стала обозначаться ориентация общества только на внешние материальные блага и удобства».²⁹⁶ Однако «консервативная публицистика», по преимуществу, противопоставляла расплывчатым понятиям либерализма свои не менее расплывчатые понятия, заимствованные из западного же христианизированного идеализма и не имеющие никакого отношения к учению Церкви, кроме спекулятивного. «В православной печати подчеркивалось, что общество утрачивает ориентиры бесконечного умственного и духовного совершенствования, предлагаемые христианством, постепенно переходя, тем самым, на языческие позиции».²⁹⁷ Однако «ориентиры бесконечного умственного и духовного совершенствования» – это позиции того же либерального «язычества», только в его сублимированной (идеалистической, или квазирелигиозной) форме. Поэтому, по сути своей, консерваторам были свойственны те же (пусть и менее выраженные) «критические толкования» Евангельской вести, что и либералам, тот же мировоззренческий синкретизм, та же релятивизация догматики и колебание авторитета священства, с одновременным расшатыванием трона и давлением на основные монархические институты (образовательно-педагогические – в том числе) со стороны радикального крыла демократии. «”Нигилисты, – писал И.С.Аксаков, – это антипод чиновников, противоречие, чиновничеством же вызванное к жизни: другой жизненной формы нигилизм у нас не имеет...”»²⁹⁸ Но парадокс заключался в том, что само славянофильство с его внутренним романтическим трансцендентализмом в значительной мере и было «другой формой нигилизма». Так, апология христианской нравственности (Христа как «идеала человечества») у Достоевского практически никогда не сочетается с отстаиванием реальных интересов и позиций Церкви и духовенства. Поэтому и в богословские категории здесь неизменно вкладывается свой («почвеннический») смысл, весьма отличный от

296 игум. Виталий (Уткин). Как Церковь в XIX столетии создавала массовую народную школу, а либералы эту школу уничтожали. Цит. изд.

297 Там же.

298 Там же.

церковного. Такой неутешительный вывод приходится сделать, исходя из вышеуказанного критерия, то есть реального отношения предлагаемой реформы просвещения к церковному вероучению (догматике), который, как это ни удивительно, принципиально не отличается у народников и западников всех мастей. Имеет место лишь различная степень этой оппозиции и «давления», культурной революционности в отношении Церкви, в диапазоне от открытого нигилизма до самонадеянной реформации (где еще вопрос, что хуже). Если какая-то часть интеллигенции действительно лояльна Церкви, то почему она сама все-таки не в Церкви, но там же (сугубо «в миру»), где и все прочие части этой социальной «прослойки»?

В этой связи и хотелось бы сделать одно необходимое исследовательское дополнение к актуальным работам игумена Виталия (Уткина). «Чтобы разобраться в этом» [в причинах антиклерикализма даже, казалось бы, верующей интеллигенции], «я попытался дифференцировать части образованного класса, отличающиеся разной ментальностью. Так появилось мое предложение разделить понятия “интеллектуалы” и “интеллигенты”. К первым я отнес тех, кто в своей жизни придерживался принципа служения, так или иначе оставался верным традиции. Ко вторым я предложил отнести тот психологический тип, основные черты которого так ярко описали авторы сборника “Вехи”. <...> нельзя применить свои наблюдения относительно кардинальной социальной и ментальной смены, произошедшей в 60-70-е годы XIX века в среде учителей начальной сельской школы на весь образованный класс в целом. Как быть со служащими, адвокатами, людьми творческих профессий, создателями великой русской литературы? <...> Не интеллигент – Достоевский <...> Это интеллектуалы, профессионалы...»²⁹⁹ «Правота Аксакова и многих других славянофильских писателей и публицистов выявила в момент острого столкновения между Церковью, государственной властью, представляющей, в первую очередь, дворянские интересы и народившимся новым слоем полуобразованной интеллигенции – “просвещенного общества”».³⁰⁰ Конечно, в эпоху тотального безбожия никакой степенью лояльности к Церкви со стороны светской культуры разбрасываться не приходится, и ради пресловутой «икономии» на многое можно

299 игум. Виталий (Уткин) об «интеллигентных» цитатах и информационной войне. Цит. изд.

300 игум. Виталий (Уткин). Как Церковь в XIX столетии создавала массовую народную школу, а либералы эту школу уничтожали. Цит. изд.

закрыть глаза. И тем не менее, как показывает анализ почвеннической доктрины вообще и, конкретно, позиции Достоевского по рассматриваемому вопросу реформы начальной школы, для принципиального противопоставления этой позиции либерализму не находится серьезного основания.³⁰¹ И сейчас мы в этом убедимся, то есть в том, что, по крайней мере, в вопросе реформирования народного образования почвенничество не менее «беспочвенно», чем западничество, что это те же (как сам иг. Виталий определяет, только уже в преломлении этой темы в нынешних реалиях) «активисты», которые «стоя, казалось бы, на ультрафундаменталистских позициях, в действительности оказываются либералами. И смыкаются с другим крайним лагерем – действительными либералами, считающими, что Церковь должна строиться исключительно снизу и быть некоей совокупностью свободных общин <...> И те, и другие объединены в своих нападках на священноначалие».³⁰² Оба этих стабильных признака «высокого» либерализма мы и наблюдаем в позиции Достоевского: демократические (раскольническо-протестантские) принципы, перенесенные в церковные вопросы, вообще и «нападки» на духовенство, в частности.

* * *

«Воскресные школы возникли в 1859 г. в Киеве по инициативе профессора П. В. Павлова и Н. И. Пирогова и затем стали быстро распространяться по всей России. Обучались в них главным образом солдаты и рабочие, обучали безвозмездно студенты, офицеры, чиновники, писатели. 1860 год был самым горячим временем в жизни воскресных школ в Петербурге, возникавших одна за другой в разных частях города: к 1 января 1861 г. было открыто до двадцати

301 Ср.: «А.И. Кошелев считал, что главным отличием его друзей-славянофилов от западников было отношение к религии. <...> На протяжении решающих для России 40 лет московский дом А.И. Кошелева был, фактически, центром общественной жизни. Здесь, в дискуссиях и общении, формировалось “общественное мнение”. А.И. Кошелев и его единомышленники оказали очень большое влияние на сам ход “освободительных” реформ. Кошелев был активнейшим сторонником развития сети народных школ, но со светскими учителями. <...> деятельность духовенства в его школах была успешна. Но сам А.И. Кошелев яростно отстаивал принцип “светскости” педагогов. <...> Поражает, что вся эта очень резкая антицерковная позиция православного общественного деятеля никак не аргументирована. Она носит совершенно очевидный партийный отпечаток» (игум. Виталий (Уткин). Еще раз о борьбе Церкви и либералов за народную школу в XIX столетии).

302 игум. Виталий (Уткин) об «интеллигентных» цитатах и информационной войне. Цит. изд.

школ. Основными принципами воскресных школ были “бесплатное обучение, бесплатность преподавательского труда, одинаковые права всех учащихся”. Решительным сторонником воскресных школ был “Светоч”. “Время” полностью унаследовало от него эту традицию и давало обширную доброжелательную информацию об этом культурном движении большого масштаба, продемонстрировавшего в равной степени энтузиазм интеллигенции и тягу народа к просвещению. Но у воскресных школ были и серьезные, облеченные властью противники. Уже 30 декабря 1860 г. министр народного просвещения (по указанию шефа жандармов) подписал циркуляр, вводивший строгое наблюдение за деятельностью воскресных школ, студенческая история и петербургские пожары подготовили почву для распоряжения Александра II о закрытии воскресных школ (июнь 1862); они были разрешены снова в 1864 г., но поставлены под строгий контроль духовенства и полиции».³⁰³

С этим-то «строгим контролем духовенства и полиции» как излишней «опекой» Церкви и государства по мере сил и боролся журнал братьев Достоевских, занимая свою «почвенническую» нишу среди множества либерально-демократических течений различных оттенков, объединенных общим идеалом «безвозмездного обучения»... Вопрос «назревших» преобразований системы образования занимает значительное место в публикациях «Времени», охватывая весь его спектр: от университетов до составления хрестоматий для народного чтения. Но в любом случае, что законно бунтующее (против «диктатуры» устаревших программ обучения) студенчество, что простой «народ с любовью оценит в образованном сословии своих» [истинных] «учителей и воспитателей, признает нас за настоящих друзей своих, оценит в нас не наемников, а пастырей и будет уважать нас». ³⁰⁴ Одновременно, пастырь-демократ, конечно, и сам готов подучиться у своих учеников тому «светлому и доброму», что у него есть (то есть учиться Христианству не у духовенства, но у «простого народа»³⁰⁵ и у студентов, соответственно, – «чистоте сердца» и «исканиям», «духовной жажде»). Декларированная особенность почвенничества

303 Туниманов В. А. Примечания / Д., XVIII, 268.

304 Ряд статей о русской литературе. Введение. §5 / Д., XVIII, 67.

305 Ср.: «...учитель мужика "в деле веры его" – это сама почва, это вся земля русская <...> верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнью» (Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4, I / Д., XXV, 168).

заключалась в том, что оно, оставаясь интеллигенцией высшего ранга, умом и совестью нации, «поняло народное начало и прониклось им»,³⁰⁶ и на этом основании выступало буферной зоной его грядущего воссоединения с «оторвавшимся» от него «цивилизованным обществом», то есть законченными либералами, нигилистически и революционно настроенной люмпен-интеллигенцией. Отсюда и, как минимум, неизбежные компромиссы с последними, неопределенность намерений и двусмысленность формулировок. Отсюда же и «умеренное» фрондерство этого периода Достоевского,вшедшее подтверждение в закрытии обоих органов почвенничества («Времени» и «Эпохи») монаршею волей, не оценившей благородства просветительских инициатив этих мнимых консерваторов. Поэтому мы не будем останавливаться на этом периоде, а сразу обратимся к следующему, обычно характеризуемому как истинное (после демагогической евлогии «народного начала») сближение Достоевского с Церковью, и посмотрим, насколько изменилась его концепция удовлетворения «народной тяги к просвещению».

* * *

Публицистические статьи Достоевского в «Гражданине» (или спустя десятилетие) продолжают двусмысленную «миротворческую» стратегию почвенничества. Так, в статье «Наши монастыри (журнал “Беседа” 1872 г.)»³⁰⁷ Достоевский делает разбор очередной антиклерикальной публикации того периода, напрямую касающейся и темы просвещения. «Статья уже вызвала кое-какие ответы “обиженных”» [на то, «что каждый монах “обходится государству” в 1155 рублей средним числом»]. «Мы не обиженные и хотим заметить другое» [заявить свою особую позицию]. «Мы сами питаем омерзение к монаху-плотоугоднику <...> жестокосердому и, если верно одно недавнее известие, убивающему жестокими побоями десятилетнего мальчика за шалость в школе...» [Однако] «в этой группировке фактов всегда заключается только половина правды» [клеветническая манипуляция фактами, как у Герцена в «Колоколе», которая «хуже лжи», все-таки изрядную долю правды содержит, оттого и входит составляющей в синтетическую истину почвенника, в созидаемый им общинный «мир】. Поэтому «при всем том» [злоупотреблении на местах] «мы никогда не согласимся с выражением автора, что содержание монаха “обходится государству” в такую-то сумму.

306 Ряд статей о русской литературе. Введение. §4 / Д., XVIII, 66.

307 Гражданин. 1873, №4 / Д., XXI, 137-139.

Монах “обходится” не государству в такую-то сумму, а народу» [как педагоги-духовники – земству]. «...желательно, чтобы святые отцы <...> продолжали бы, и получая богатства, жить в прежней нищете и воздержности, приличной монаху <...> благодетельствовать всему округу <...> учить детей, делиться с неимущими <...> быть, одним словом», [такими же] «премудрыми и чистыми сердцем, посредниками между подающими лепты от горячего сердца своего и нуждающимися, обремененными» [как иные независимые от Церкви бескорыстные просветители и служители народу и истине]. «Юстиция, народное образование (о которых автор сетует, что они обходятся государству в такую же сумму, как и монахи), конечно, важные вещи; но и умиление сердечное, религиозное чувство тоже очень важны, если еще сохраняются в обществе, и наверно стоят и юстиции и народного образования. Горе обществу, не имеющему религиозного умиления. Нашим рационалистам, разумеется, жаль, что это умиление тратится, по-видимому, так нерационально. Лучше бы народ прямо давал на школы и на богоадельни, без посредников, не так ли? Лучше бы продать это благовонное миро и раздать бедным, не так ли? – вспомните эту евангелическую историю».

Итак, фарисейская ложь «высокого либерализма» почвенником обличена. Но что же вместо нее? – Вместо нее отнюдь не апология «отцов-монахов», как можно было бы подумать, но скрытая евлогия самого почвенничества как истинного толкования «евангельских историй», ношения и проповедования «умиления сердечного» и «религиозного чувства», как примирения всех противоречий (христианства и либерализма, в частности) на почве своего субстанциального «чувства». «Единственным средством достижения национального единства могла быть только Церковь. И не только в силу своей природы, как единого Тела Христова, но и потому, что духовенство было единственной группой людей, получивших всестороннее образование и наиболее близких простому народу».³⁰⁸ И в том-то и дело, что почвенничество, как и либерализм, конкурировало с духовенством в качестве этого «единственного средства единства и всестороннего образованной группы людей», по-своему толкую и либеральные, и церковные категории (сублимируя, или идеализируя, первые и редуцируя, или обмирщая, вторые). Поэтому и антицерковные инициативы земских либералов в области реформы образования «с необходимыми

308 игум. Виталий (Уткин). Как Церковь в XIX столетии создавала массовую народную школу, а либералы эту школу уничтожали.

поправками» поддерживались почвенничеством, исповедовавшим ту же самую «земляную» способность человеческой природы (а значит, и человеческого общества) к самоорганизации, саморегенерации жизненных сил,³⁰⁹ не просто к эволюции, но к качественным скачкам «прогресса».³¹⁰

Это хорошо видно на примере другой, смежной с народно-образовательной, проблемой всенародного пьянства, параллельно рассматриваемой Достоевским (такое резкое понижение темы – с «развития Мирового Духа» до хронического алкоголизма этого же самого «развивателя» и хранителя «первоначал» – не должно смущать, потому что это неотъемлемое «диалектическое» свойство фарса этого просветительского титанизма). «Что, если б, с *своей стороны, поддержали их [общества трезвости]* и все наши передовые умы, наши литераторы, наши социалисты, наше духовенство... <...> но мне – представьте себе – мне воображается, что даже самый беднейший какой-нибудь школьный учитель и тот бы ужасно много мог сделать и единственно одной лишь *своей инициативой*, захоти только сделать!»³¹¹

309 Ср.: «Юрий Федорович Самарин писал в 1856 году, что образованность не должна противопоставляться традиционным русским началам. Корень слова “образование”, по его мнению, указывает на свободное, изнутри совершающееся “развитие того, что уже заключено в предмете, что составляет его сущность и собственною своею производительною силою стремится к обнаружению себя во внешних формах, к воплощению себя в образе”. «Государственное воспитание, считал он [И.С. Аксаков], производит всегда людей механически обученных, с знанием бесплодным и всегда недостаточным. В этом знании нет внутреннего самороста, живой органической силы» (там же). Это, разумеется, типичные трансцендентализм и гегельянство, идеологически и терминологически, не имеющие никакого отношения к «традиционным русским началам», если под ними подразумевать Православие.

310 Ср.: «В этом плане рассматривается личность учителя в октябрьских статьях [“Гражданина”], в которых развиваются мысли о “мертвой” и “живой” школе, о “даре” и “призвании” наставника народной школы (см., например: Гр, 1873, 15 октября, № 42, стр. 1121; 22 октября, № 43, стр. 1148). Освещение этой проблемы “Гражданином” в 1873 г. во многом объективно совпадало с интерпретацией ее “Отечественными записками”; о необходимости педагогического “дара” и “таланта” неоднократно писали Н. Демерт, Д. Панглос и др.» (Галаган Г.Я. Примечания / Д.,XXI,440). Такая постановка вопроса предполагает, как минимум, сомнение в «даре» и «таланте» прежних школьных учителей, то есть духовенства.

311 Мечты и грэзы / Гражданин. 1873, №21 / Д.,XXI, 95.

В приведенной цитате содержится самая настоящая иерархия интеллигентности («наших передовых умов»), причем именно в таком порядке, по степени убывания «ума», или его основного качества («передовитости»): сначала, разумеется, представители цеха, к которому принадлежит сам почвенник, «литераторы»; затем, что весьма характерно, «социалисты» (которые тоже литераторы-просветители, по совместительству, только скромнее одаренные и потому маргинального направления), как представители той же культурной прослойки «мыслящей субстанции» и того направления в ней, к которой почвенник принадлежал в прошлом, словом, та среда, из которой он вышел;³¹² и лишь затем – духовенство, но отнюдь не как носители сугубой благодати священства, разумеется (потому что иначе они были бы первыми в этом табеле о рангах «эмансаций» Мирового Ума и Света Истины), но лишь как представители того же народа. Единственный критерий этой градации – это степень «оторванности от народа», который априори и в любом случае «спасет себя сам». Соответственно, духовенство в отдельных ипостасях это высшее «богочеловеческое» качество «спасения себя» еще не утратило окончательно, потому и располагается на почетном третьем месте в этом гностическо-пелагианском рейтинге тружеников ума и воли. Ниже их, то есть «дальше от народа», только либералы-западники, эти уже действительно «оторвались». Но главное именно в том, что Достоевский как гуманист-фундаменталист по-прежнему против всякой «опеки» над «народом». Поэтому народным «учителем» может быть только представитель самого народа, вышедший с низов, от самой «почвы» взятый, то есть какой-нибудь разночинец, интеллигент-дворянин, максимум, во втором поколении (хотя, буквально, через несколько лет, в «Подростке», Достоевского, быстро разочаровавшегося в «простых сельских учителях», увлечет уже иная вариация «спасения народом самого себя», где авангардом будет уже, наоборот, столбовое дворянство, переносчики «высших мыслей», «чести и долга», проповедники «благообразия», то есть когда уже аристократ будет высшим проявлением божественных акциденций народности, благо что в родословной самого почвенника с этим то же все в порядке).³¹³

Иными словами, народ и интеллигенция у Достоевского попеременно меняются местами, уступая пальму первенства в

312 Ср.: «...я тоже стоял на эшафоте, приговоренный к смертной казни, и уверяю вас, что стоял в компании людей образованных. Почти вся эта компания кончила курс в самых высших учебных заведениях» (Одна из современных фальшней / Гражданин. 1873, №50 / Д.,XXI,129).

просвещении друг друга (или то и дело роняют себя с высот «общечеловеческого идеала»), но духовенство всегда остается сразу после них.³¹⁴ Церковь – это форма «опеки» над народом, и благодать Божия (благодать священства, в частности) – тоже. Это внешние поручи, оскорбительные для титана, для былинного богатыря, пусть и калеки на данный момент. Эта неприемлемость «опеки» в любой ее форме и демонстрирует со всею наглядностью ту же либеральную, деистическую идеологию почвенничества, непризнание «царственным священством» никого, кроме самого себя (где и «русский народ», и «русское дворянство» – это лишь сублимация этого самоосвящения). Поэтому «*как бы ни падал Влас, он встанет всенародно. Консервативно*» [то есть религиозно, истинно христиански], «*без опеки. <...> опекой можно только разумно содействовать*» [прямо как Божией благодать у Пелагия]. «*Но спасет себя сам народ. <...> О, отцы, стадо (горький упрек)*» [то есть упрек «стада» – «отцам»] «— были и толстопузые. Есть и смиренные. <...> Тем не менее спасение в народе» [потому что в нем больше «смиренных», чем среди «отцов», потому что добродетель «в народе», «в почве», в самой светоносной природе человека, которую надо лишь очистить от вторичных наслоений пагубной «среды»]. «*Моя идея, что отныне не с интеллигенцией общества*» [спасение начнется, тем более – не со священства], «*а с крестьян, – сверху всё кончится нулем, даже*

313 Ср.: «Комментируемая статья [“Мечты и грэзы”] является свидетельством определенных сдвигов в системе “почвенничества” Достоевского: если в 1860-е годы единственный источник обновления русской общественной жизни писатель видел в народе, то в начале 1870-х годов, в условиях краха старых устоев, в период “всеобщего разложения” (в том числе и в народе) он был вынужден признать роль интеллигенции» (Галаган Г. Я. Примечания / Д.,XXI,437). «...*русский тип дворянства никогда не походил на европейский. Наше дворянство и теперь, потеряв права, могло бы оставаться высшим сословием, в виде хранителя чести, света, науки и высшей идеи и, что главное, не замыкаясь уже в отдельную касту, что было бы смертью идеи. Напротив, ворота в сословие отворены у нас уже слишком издавна; теперь же пришло время их отворить окончательно. Пусть всякий подвиг чести, науки и доблести даст у нас право всякому примкнуть к верхнему разряду людей. Таким образом, сословие само собою обращается лишь в собрание лучших людей, в смысле буквальном и истинном, а не в прежнем смысле привилегированной касты. В этом новом или, лучше, обновленном виде могло бы удержаться сословие*» (Подросток. Ч.2, гл.2, II / Д.,XIII,178).

314 Ср.: ««Признак: тогда усаживается что-нибудь твердо, когда твердо стоит земледелие. <...> Тогда являются и лучшие люди. Откуда являются? Дворянство ли, семинаристы ли, или сами собой из землетрясения выскочат» (Записная тетрадь 1875-1876гг. / Д.,XXIV,156). То есть от землетрясения все-таки вероятнее, чем от семинаристов.

и при миллиарде. Стало быть, снизу...»³¹⁵ Однако слишком донизу опуститься – значит, себя, литератора-дворянина, патентованного пророка, уронить... Значит, опять надо как-то сбалансировать, более взвешенно подойти, и интеллигенции, западным формам просвещения, отдать должное, потому что сам ими, в основном, вскормлен... Поэтому «моя мысль – напомню ее – в том, что даже самый мелкий сельский школьный учитель мог бы взять на себя весь почин, всю инициативу освобождения народа от варварской страсти к пьянству, если б только того захотел...»³¹⁶

С просвещением – тот же принцип: даже самый маленький человек (особенно – русского рода-племени, потому что к нему принадлежит сам миссионер-просветитель) мог бы взять на себя весь равноапостольный почин освобождения народа от власти тьмы, «если б только того захотел», – и тем самым подвинул человечество к «царству небесному» и «бессмертию» на земле гораздо эффективнее учителей («интеллигенции») от Церкви. В этом основном гуманистическом догмате почвенничества Достоевский до конца останется верен общим неогностическим принципам европейского трансцендентализма и романтизма как всего лишь правого крыла либерализма.³¹⁷

* * *

«...без сомнения, преподавание закона Божия в школах <...> не может быть поручено никому другому, кроме священника. Но почему бы не могли даже школьные учителя рассказывать простые рассказы из священной истории? Бессспорно, из великого множества народных учителей могут встретиться действительно дурные люди; но ведь если он захочет учить мальчика атеизму, то может сделать это и не уча священной истории, а просто рассказывая лишь об утке и “чем она покрыта”. С другой стороны, что слышно о духовенстве нашем? <...> сообщали в последнее время, с особенною ревностью, почти

315 Черновые наброски к «Власу» и «Смятенному виду» / Д.,XXI,298.

316 Мечты и грэзы / Д.,XXI, 96.

317 Ср.: «Пусть будет открыт университет, растворяющий двери для всех, без всяких форм, и учащаяся юность покажет и, главное, сознает сама, что ей надо: мы верим – основание подобного университета будет своего рода *tabula rasa*, на которой крупными буквами напишется всё лучшее и благородное русской национальности» (Барсов Н. Третье замечание о наших университетах. СПб. Вед. 1861, 4 ноября, № 245 / Д.,XIX, 344).

все наши газеты? Публиковались пренеприятные факты о том, что находились законоучители, которые, целыми десятками и сплошь, бросали школы и не хотели в них учить без прибавки жалованья. Бессспорно — “трудящийся достоин платы”, но этот вечный ной о прибавке жалованья режет, наконец, ухо и мучает сердце. Газеты наши берут сторону ноющих, да и я конечно тоже; но как-то всё мечтается притом о тех древних подвижниках и проповедниках Евангелия, которые ходили наги и босы, претерпевали побои и страдания и проповедовали Христа без прибавки жалованья. О, я не идеалист, я слишком понимаю, что ныне времена наступили не те; но не отрадно ли было бы услыхать, что духовным просветителям нашим прибавилось хоть капельку доброго духу еще и до прибавки жалованья? Повторяю, пусть не обижаются; все отлично знают, что, в среде нашего священства, не иссякает дух и есть горячие деятели. И я заранее уверен, что такой именно и будет <...> но всего бы лучше, если б им — просто рассказывали священные истории, без особой казенной морали и тем ограничили бы пока законоучение. Ряд чистых, святых, прекрасных картин сильно подействовал бы на их жаждущие прекрасных впечатлений души...»³¹⁸

Если смотреть поверхностно (не зная «внутренней кухни» почвеннической идеологии), то вроде как действительно фронды меньше стало. Но даже при таком взгляде никак нельзя сказать, что совсем не осталось ее следа. Трудно признать здесь голос верного сына Церкви. Все-таки отчетливо слышится, за всеми оговорками, это характерное предубеждение светского человека в отношении духовного лица, это заведомое осуждение интеллигентом «попа» как ханжи и превознесение себя как подлинного богоносца, представителя «верхнего разряда людей».³¹⁹ А если знать истинные

318 Дневник писателя. 1876, январь, гл.2, III / Д.,XXII,23-24.

319 Ср.: «И вот здесь мы сталкиваемся с поразительным обстоятельством. Главные противники Церкви в вопросе выбора путей модернизации народного образования были православными христианами не только по факту своего крещения. Они пытались активно быть ими и в жизни. Однако их вера никак не мешала делать им антицерковное дело. Например, Александр Васильевич Головнин [новый министр народного просвещения] вовсе не был атеистом. <...> И при этом А.В.Головнин, несмотря на всю предшествующую историю развития русской начальной школы, твердо считал, что православное духовенство не способно быть наставником народа, предпринимал шаги к его устраниению от преподавания обычных дисциплин» (игум. Виталий (Уткин). Еще раз о борьбе Церкви и либералов за народную школу в XIX столетии. Цит. изд.). При этом имеет место буквальное совпадение позиции Достоевского и Головнина по вопросу «удельного веса» духовенства в школе: «...А.В.Головнин,

причины этой резкой нехватки жалования преподавателей-клириков, о которых Достоевский умалчивает, то почти та же лукавая (герценского типа) интерпретация получается.³²⁰ То есть, людей сначала выжили путем откровенной травли (помимо лишения финансирования), а потом еще и обвинили том, что они, корыстные, сами ушли, бросив поприще. Дескать, есть, бесспорно, и «горячие деятели», «лучшие люди», но, опять же, не больше, в процентном отношении, чем в интеллигенции и народе. А «по совести разобраться», то и гораздо меньше, поэтому и обновление общества и самой Церкви снизу пойдет, вернее – в самом обществе «не иссякнет дух» царственного священства, и сам народ (общество и государство) станет церковью как единым «высшим сословием» (вроде «среднего класса» только «в овечьей одежде»), полностью ее, Церковь, собою заменит, как семинарии – гимназиями. Поэтому, можно не сомневаться, что и «простые священные истории» новые учителя в собственном видении излагали (бы), то есть во все том же диапазоне от либералистического гностицизма (*«...Христа настоящего, всепрощающего и вселюбящего (его понял народ, <...>) одним словом, обоготворение любви, кротости и смирения, служения всем, как слуга, и веру, что из этого-то добровольного состояния слуги и выйдет свобода, равенство и братство для*

как политик, руководствовался либеральной парадигмой. Он считал необходимым сосредоточить все школы под управлением Министерства народного просвещения, создать новый слой светских учителей, оставив за духовенством только функции преподавания Закона Божия» (игум. Виталий (Уткин). Как Церковь в XIX столетии создавала массовую народную школу, а либералы эту школу уничтожали. Цит. изд.).

320 Напомним еще раз: «в 1867 году школы всех ведомств перешли в подчинение земств, а земства отказались их финансировать. На мой взгляд, и я нашел тому множество подтверждений, главная причина была одна – “убрать попов из школы”» (игум. Виталий (Уткин) об «интеллигентных» цитатах и информационной войне. Цит. изд.). «Священно- и церковнослужители за свой труд в казенных школах получали фиксированное содержание. Эта материальная поддержка была чрезвычайно важной для сельского духовенства, зачастую находившегося на грани бедности» (игум. Виталий (Уткин). Как Церковь в XIX столетии создавала массовую народную школу, а либералы эту школу уничтожали. Цит. изд.). «Школы, устроенные духовенством помещались в домах членов причта, церковных сторожках и других неприспособленных для занятий местах. Школы в селениях временно-обязанных крестьян оставались бесплатными и содержались клириками на свой счет. Священники, дьяконы и причетники сами учили всем предметам, но снабжать учащихся книгами и канцелярскими принадлежностями они чаще всего не могли» (игум. Виталий (Уткин). Еще раз о борьбе Церкви и либералов за народную школу в XIX столетии. Цит. изд.).

всех»,³²¹ где «ненастоящий Христос» это как раз Христос Церкви, догматический, не «всепрощающий» и не «обоготворенный», но имеющий вскоре прийти судить Предвечный Бог) до романтического протестантизма и пелагианства («Народ развертен, но у него религия, там идеалы и начертание. Не зная догматов, он знает (в большинстве) святых своих жития (я не розню от народа 12 миллионов раскольников)»³²² как таких же «беспоповцев», как и сам почвенник в душе).

Упомянутая выше гностическая «иерархия интеллигентности» (или просвещенности) выражается иначе в следующей дневниковой записи этого периода: «NB: Семинарии надо поскорее возвысить до гимназий, то есть, так сказать, обратить в гимназии, уже и потому, что тем уничтожится рассадник нигилистины (см. “Внутр<енное> обозрение” Елисеева, “От<ечественные> зап<иски>”, декабрь). Смешные проекты Елисеева для возрождения духовенства (два попа: требник и учитель)».³²³ Повышенного градуса неприязнь Достоевского к семинариям³²⁴ мотивируется у него той же идеей, на которой зиждутся все его антикатолические этюды (самый известный – легенда о Великом Инквизиторе). Логика здесь такая: католичество пало в искушении

321 Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,192.

322 Там же / Д.,XXIV,191.

323 Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV,81. «Первая половина “Внутреннего обозрения” Г.З. Елисеева в “Отечественных записках” (1875, № 12) была посвящена вопросу о причинах ухода семинаристов из семинарий в университеты и лицеи. Одной из причин Г.З. Елисеев считал “невозможность совместить свои идеалы со званием священника”. В статье предлагались следующие реформы: “1) Уничтожить те безразличные для существа духовного звания различия, которые теперь многих отклоняют от него. 2) Выдвинуть на первый план просветительскую деятельность духовенства и этим поднять его значение в обществе. 3) Для этого поставить приготовление к духовному званию или, что то же, духовную школу совсем на другие основания”. Как “единственное средство возвысить духовенство”, Елисеев предлагал “ввести в нем разделение труда, предназначив одну часть духовенства для исправления треб, другую – исключительно для просветительской деятельности”» (Рак В.Д. Примечания / Д.,XXIV, 414).

324 Ср. только в той же записной тетради: «Семинарист всегда в гурте. Это существо [скотина, лицо] стадное»; «левиты, семинаристы, это – это нужник общества»; «семинарская редакция: что за вседовольство, что за всеблаженство»; «прозаичность духовенства»; «семинаристы, как status in statu, – вне народа»; «но может ли семинарист быть демократом, даже если б захотел того?» (Д.,XXIV,67;69;71;80;88). Тогда как последний «сельский учитель» из интеллигенции, как мы помним, стоит ему «только захочеть» и бросить пить, может тут же начать спасать мир.

«земным царством» и сделалось антихристианством, отчего и явилось прямой причиной атеизма в Европе. Так вот, эта же самая антиклерикальная схема переносится теперь на православные семинарии как на «рассадники нигилиятины» и на православных клириков, в массе своей (кроме «русского народного» старца-пелагианца Зосимы и гностического «архиерея» Тихона) павших в искушении «хлебами».³²⁵ Поэтому и спасение («возрождение») что Западной, что Восточной Церкви – в «самом русском народе» (читай: в почвенничестве). При этом основной источник информации о нравственном падении «попов» и их семинаристского отродья, разумеется, «желтые», как теперь сказали бы, либеральные издания (других к тому времени уже почти и не было).³²⁶ Поэтому и все иные (кроме почвеннического) проекты «возрождения духовенства» заведомо «смешны».

То же самое в «Дневнике» следующего года: «Столь крутой перелом жизни, как реформа 19-го февраля, как все потом реформы, а главное, грамотность (хотя бы даже самое малое соприкосновение с нею), всё это, бесспорно, родит и родило уже вопросы, потом, пожалуй, сформирует их, объединит, даст им устойчивость и – в самом деле, кто ответит на эти вопросы? Ну кто всего ближе стоит к народу? Духовенство? Но духовенство наше не отвечает на вопросы народа давно уже. Кроме иных, еще горящих огнем ревности о Христе священников, часто незаметных, никому не известных, именно потому что ничего не ищут для себя, а живут лишь для паствы, – кроме этих и, увы, весьма, кажется, немногих, остальные, если уж очень потребуются от них ответы, – ответят на вопросы, пожалуй, еще доносом на них. Другие до того отдаляют от себя паству несоразмерными ни с чем поборами, что к ним не придет никто

325 Ср.: «Семинарист, сын попа, составляющего *status in statu*, а теперь уж и отщепенца от общества, а казалось бы, надо напротив. Он [поп] обирает народ, платьем различается от других сословий, а проповедью давно уже не сообщается с ними. Сын его, семинарист (светский), от попа оторвался, а к другим сословиям не пристал, несмотря на все желание. Он образован, но в своем университете (в Духовной академии). По образованию проеден самолюбием и естественною ненавистью к другим сословиям...» (Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,241).

326 Ср.: «Москов~~ские~~ ведомости», № 119, мая 13. В той же статье о чехах свидетельство о том, что наше духовенство и не почесалось обратить чехов, желавших присоединиться к нашей церкви [семинаризм]» (там же / Д.,XXIV,212). А окажись в тех краях «простейший» почвенник – обратил бы (в свой гностицизм) даже и не желавших, «если б только захотел».

*спрашивать».*³²⁷ То есть вся надежда, конечно же, на самих себя, на народ, особенно – на «лучших (высших) людей» в нем.³²⁸

О том же и почвенническая «эклезиология» Достоевского говорит: «Вся глубокая ошибка их [наших интеллигентных людей] в том, что они не признают в русском народе церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, по колику земля может вместить ее».³²⁹ А между тем это не что иное, как отрицание истинности и полноты качеств исторической Церкви (кафоличности, в частности). И парадокс заключался в том, что «интеллигентные люди» были в этом вопросе как раз солидарны с почвенником, именно в самом народе (или в «мировой культуре», или в раскольничестве, или в студенчестве, словом, в «жаждущей прекрасных впечатлений душе» человеческой) видя альтернативу Церкви (священству, в частности) как источнику просвещения, пусть и каждый по-своему это трактуя. Лучшее тому подтверждение

327 Дневник писателя. 1877, июль-август, гл.1, I / Д.,XXV,174. Что же касается «поборов», то вот, например, случай: «На основе указа 12 июня 1844 года, позволяющего отпускать дворовых на волю без земли, [славянофил] А.И.Кошелев по добровольной сделке отпустил до 200 своих дворовых, определив выкуп по ценам продажи людей или по стоимости рекрутской квитанции. Мальчик 15 лет мог откупиться за 150 рублей серебром, мужчины от 20 до 30 лет – за 300 рублей серебром. Если дворовый был обучен ремеслу, то выкуп повышался до 420 рублей серебром. При этом он яростно обличал других помещиков, “которые еще торгуют людьми”. В 1835 году к Кошелеву перешел от прежнего владельца винокуренный завод в плачевном состоянии. Кошелев приводит его в порядок и за 10 лет (1838 – 1848 годах) нажил на винных откупах целое состояние. Только за один 1838 год он получил колоссальный по тем временам доход - 100 тысяч рублей серебром. Казалось бы, зачем при таких деньгах либеральствующему христианину еще и требовать выкуп за освобождение православных христиан от “крепостной неволи”? Однако требовал» (игум. Виталий (Уткин). Еще раз о борьбе Церкви и либералов за народную школу в XIX столетии. Цит. изд.).

328 Ср.: «Стыдно, что Богословие как наука так далеко отстала <...> Когда предстоит средство выдвинуть ее из темноты, этому делу способствовать обязан всякий, кто может. Поэтому я постарался... <...> надобно спешить, не то отцы напутают. Макарий <...> восхитительно глуп <...> жалкая дребедень...» (Хомяков А.С. – Попову А.Н. 22.10.1848 / Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М.,1990. Т.8. С.189).

329 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д.,XXVII,18-19.

– знаменитый триумф, «всечеловеческая хиротония», устроенная Достоевскому либералами на открытии памятника Пушкину.³³⁰

Наконец, самые последние дневниковые записи писателя содержат все ту же иерархическую оппозицию духовной семинарии и светской гимназии, тот же футуристический проект «развития» церковно-приходских школ – в земские и так далее «до Нового Иерусалима, разумеется», как Раскольников говорил. *«Народные школы. Два разряда народных школ, в одних только читать, кое-как писать (выучатся, будут писаря, очень немногие забудут) и три молитвы, а потом, другой разряд школ, для крестьян же, повыше, 2-го разряда пока очень мало, но был бы первый разряд, и вот уже вы породили силу. Кто грамотен – тот уже двинулся»* [по пути прогресса]. *«И увидите, как через несколько лет у нас уже сами собой явятся уже школы для крестьян повыше, потребность вырастет, охота родится и школы сами произойдут».*³³¹

* * *

В заключение приведем для сравнения высказывания Константина Леонтьева и прот. Георгия Флоровского обо всем этом, чутко уловивших самую суть дела.

«...просвещение духовенства <...> было главною заботою»; «я готов верить, что проживи Достоевский еще два-три года, он еще гораздо ближе, чем в “Карамазовых”, подошел бы к Церкви и даже к монашеству, которое он <...> очень мало знал и больше все хотел учить монахов, чем сам учиться у них».³³²

«В социальной философии славянофилов Церковь замещена “общиной...” Вся религиозная активность вмещается в пределы “общины...” Государство и Земля, – не стоит ли в этой основной и конститутивной антитезе славянофильской социальной философии “Земля” вместо Церкви?!.. И не вбирается ли в это новое противопоставление “правительства и земства” все обычное

330 Ср.: «Теперь славянофилы и западники могли бы примириться: и те и другие ждут всего лишь от одного народа...» (Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV,88).

331 Записная тетрадь 1880-1881 гг. / Д.,XXVII,45.

332 Леонтьев К. О всемирной любви / Леонтьев К. Записки отшельника. М., «Аст», 2004. С.234.

содержание проблемы об отношениях Государства и Церкви?..»³³³ И здесь-то, или в самой своей сущности, романтическое славянофильство ничем не отличается от либерального западничества: «И ему [позднему Чаадаеву] кажется, что в истории Царствия Божия уже начинается новая фаза. “Христианство политическое” должно уступить место христианству “чисто духовному”. Начинается эпоха социального христианства... <...> Еще позже в том же смысле отзовется Герцен».³³⁴

О степени поражения светской религиозной мысли XIX века общим духом антиклерикального просветительского утопизма также можно судить по следующему свидетельству: «И с этим Александровским духом связано и то, что в религиозно-социальной утопии Гоголя государство ведь заслоняет Церковь и творческая инициатива предоставляется мирянам, в порядке их “службы”, а не иерархии и не духовенству. <...> Этот утопический образ теократического царя повторяется с очень сходными чертами у Ал. Иванова (начиная уже с 1826-го года)... Еще любопытнее позднейшее отражение того же идеала у Влад. Соловьева в его рассуждениях о теократических обязательствах русского царя: прощать и целить любовью... Здесь есть некий единый поток мысли и настроений, и его истоки можно проследить как раз до времен Священного Союза... Гоголь говорит о великих религиозно-исторических преимуществах Восточной Церкви <...> Это — Церковь будущего <...> И, однако, это историческое призвание нашей Церкви Гоголь определяет снова с государственной точки зрения. <...> И как характерны наставления Гоголя “губернаторам” и “русскому помещику” взять на себя руководство священниками. “Объявляйте им почаше те страшные истины, от которых поневоле содрогнется их душа...” “Бери с собою священника повсюду, где ни бываешь на работах, чтобы сначала он был при тебе в качестве помощника... Возьми Златоуста и читай его вместе с твоим священником, и притом с карандашом в руках...” Все это снова вполне в духе “сугубого министерства”...»³³⁵

И еще раз о прямой связи образовательной и церковной реформ того времени. «Вопрос о церковных преобразованиях в “эпоху великих реформ” был поставлен одним из первых. Положительные

333 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Ч.2, гл. VI, 4. Цит. по изд.: Paris, «YMKA-PRESS», 1983. С.16

334 Там же. С.14.

335 Там же; гл.VI, 6. Цит. изд. С.29-30.

программы очень расходились и не были ясными. Но существовавшего порядка никто уже не защищал и не оправдывал. И в требовании коренных изменений сходились люди очень разных настроений и направлений, — достаточно сопоставить имена А. Н. Муравьева, М. П. Погодина и М. Н. Каткова... Общим было сознание "ложи церковной" и требование свободы и гласности... Очень резко высказывался на эту тему Катков в докладной записке, поданной министру народного просвещения в 1858-м году (напечатана она была только много позже). "Нельзя без грусти видеть; как в русской мысли постепенно усиливается равнодушие к интересам религии. Это следствие тех преград, которыми хотят насильственно отделять высшие интересы от живой мысли и живого слова образованного русского общества... Где возможно повторять только казенные и стереотипные фразы» [догматы и каноны, в частности], «там теряется доверие к религиозному чувству, там всякий поневоле совестится выражать его, и русский писатель никогда не посмеет говорить публике тоном такого религиозного убеждения, каким могут говорить писатели других стран... Эта насильственная недоступность, в которую поставлены у нас все интересы религии и Церкви, есть главная причина того бесплодия, которым поражена русская мысль и все наше образование...» Такой суровый отзыв были тогда готовы повторить очень многие, — славянофилы прежде других». ³³⁶

336 Там же; гл. VII, 1. Цит. изд. С. 84.

РУССКІЙ ВѢСТИНИКЪ

ИЗДАВАЕМЫЙ М. КАТКОВЫМЪ.

ТОМЪ ШЕСТЬДЕСЯТЬ ПЕРВЫЙ.

1866

ЯНВАРЬ.

СОДЕРЖАНИЕ:

- I. ВАРШАВСКОЕ ГЕРЦОГСТВО. Га. I—II. **И. А. Но-
вона.**
- II. СТИХОТВОРЕНIE. **А. А. Фета.**
- III. ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНІЕ. Романъ. Часть пер-
вая. **Ф. М. Достоевскаго.**
- IV. КАКЪ Я ЗНАЛЪ М. Л. МАГНИЦКАГО. **И. И. За-
жечинова.**
- V. СОВРЕМЕННЫЯ ДВИЖЕНИЯ ВЪ РАСКОЛЪ. **И. И.
Субботина.**
- VI. ИЗЪ ЗАПИСОКЪ СЕРГІЯ НИКОЛАЕВИЧА ГЛИН-
КИ. (Отъ 1775 до 1800 годовъ.)
- VII. ОЧЕРКИ НИЖЕГОРОДСКОЙ ЯРМАРКИ. **В. И. Без-
образова.**
- VIII. ОДИНЪ ИЗЪ ПИТОМЦЕВЪ СПЕРАНСКАГО. **С.
К. Смирнова.**
- IX. АРМАДЕЛЬ. Романъ Вцльки Коллана. Книга четвертая.
Га. XI—XIII. Переводъ съ англійскаго.
- X. ДѢТСТВО И ЮНОСТЬ АЛЕКСАНДРА I. **М. И. Бог-
дановича.**
- XI. ЗАПИСКА ПОЦЦО-ДИ-БОРГО О ПОЛЬСКОМЪ ВО-
ПРОСЪ. **В.**
- XII. БИБЛIOГРАФИЧЕСКИЯ ЗАМѢТКИ. (*Историческіе
очеркі средневѣковой драмы. Начальный периодъ. Из-
даваніе Петра Полеваго, писанное для получения сте-
пени доктора русской словесности. С.-Петербургъ 1865.*)
Н. С. Тихонранова.
- XIII КОРРЕСПОНДЕНЦІИ И ЗАМѢТКИ. — Издъ Парижа,
1-го февраля. **Алека.**

Толкование искушений Христа

В наследии Достоевского имеет место оригинальное толкование искушений дьяволом Христа в пустыне (Мф 4:1-11; Лк 4:1-13). В последний период своего творчества писатель постоянно обращается к этой теме. При всех противоречиях религиозно-философской мысли писателя, она все-таки представляет собой определенную систему, поддающуюся как историко-философской, так и богословской классификации. Ранее были рассмотрены пелагианские тенденции «нравственно-монической» сoteriology этой системы. Теперь, на примере особенности толкования Христовых искушений у Достоевского, можно проследить достаточно отчетливо выраженный гностический характер его христологии.

* * *

У святых учителей Церкви в экзегезе искушений Христа можно выделить два положения.

Первое и самое существенное, имеющее догматическое значение, – это непосредственно касающаяся «домостроения спасения» функция преодоления этих искушений Христом как «новым Адамом», локальная победа Божества в Богочеловеке над властью греха над человеческим естеством с «присвоением заслуг» последнему. «...через преступление [Адама] вошел в естество человеческое грех, а через грех – страстность по рождению... посредством них [страстей] действовала всякая лукавая сила, по страстности естества побуждая волю через естественные страсти [обратиться] к тлению неестественных страстей. Стало быть, Единородный Сын Божий и Слово, став по человеколюбию [Своему] совершенным Человеком, чтобы избавить естество человеческое от этой лукавой безысходности, воспринял безгрешность по происхождению от первого устроения Адама и имел ее без нетления; а от рождения, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность, без греха. А поскольку лукавые силы оказывали, по причине греха, на страстность Адамову [различные] воздействия, невидимо сокрытые в принудительном законе естества, то они, разумеется, созерцая по причине плоти в Спасителе Боге естественную страстность Адама и полагая, будто и Господь, как простой человек, с принудительной необходимостью навлек на Себя закон естества, а не движется самоопределением

воли, напали на Него, надеясь убедить и внедрить в Его воображение посредством страстей естественных страсти неестественные, а тем самым сделать что-либо угодное им. Он же при первом испытании [путем] искушений наслаждениями, позволив им поиграть своим кознями, совлек их с Себя и изверг из естества, [Сам] оставшись недоступным и недосягаемым для них, конечно, нам, а не Себе, приписывая победу и преподнося, как Благий, все достигнутое Им тем, ради кого Он стал Человеком. Ибо Сам Он, будучи Богом, Владыкой и свободным по естеству от всякой страсти, не нуждался в искущении, но [допустил] его для того, чтобы, приманив [к Себе] нашими искушениями лукавую силу, поразить ее [одним] соприкосновением [с Собою], умерщвляя ту, которая рассчитывала погубить Его, как в начале [погубила] Адама. Так совлек Он с Себя при первом искущении напавшие [на Него] начала и власти, далеко прогнав их от естества [человеческого], исцелив страсть [его] в отношении к наслаждению и изгладив в Себе рукописание (Кол 2:14) Адамово, [состоящее] в добровольном согласии на страсти наслаждения; в силу этого рукописания человек, имея волю, склонную к наслаждению, даже молча возвещал делами лукавую деспотию над собой, из страха смерти не освобождая себя от ига наслаждения. Итак, Господь, подвергнувшись первому искущению наслаждениями, истощил лукавые силы, начала и власти... Стало быть, Господь совлек с Себя начала и власти при первом испытании искушениями в пустыне, исцелив страсть всего естества в отношении к наслаждению».³³⁷ «Итак, Христос все воспринял, чтобы все освятить. Он подвергся искущению и победил, чтобы нам приготовить победу и дать природе силу побеждать противника, дабы естество, некогда побежденное, победило победившего некогда посредством тех нападений, посредством коих само было побеждено. Лукавый приразился ко Христу совне, и не через помыслы, как и к Адаму, ибо и к тому он приразился не через помыслы, но через змия. Господь же отразил приражение и рассеял, как дым, чтобы страсти, приразившиеся к Нему и побежденные, сделались и для нас легко одолимыми, чтобы (таким образом) новый Адам исцелил ветхого».³³⁸ Противопоставление искушения «совне» искушениям «через помыслы» показывает принципиальную разницу искушений

337 преп. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос XXI / Творения преподобного Максима Исповедника. Изд. «Мартис», 1994. Кн.2. С.72.

338 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн.3, гл. XX (64). Цит. по изд.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. Изд. «Индрик», 2002.

Богочеловека, как и Адам до грехопадения, свободного от греха, и человеческих искушений в падшем состоянии, когда борьба с грехом происходит уже в самом человеке.

Второй момент, непосредственно из первого вытекающий, это то, что в ортодоксальной «схоластике» называлось «нравственным приложением догмата», то есть духовно-практический вывод для повседневного исповедования веры. «Тот, Кого трепещет всякая тварь небесных, земных и преисподних, содержимых под властью диавола, Тот, Кто дал нам власть попирать диавола, Тот благоволил сорок дней и сорок ночей продолжать пост, а потом быть искушенным от диавола. Имел ли нужду в посте Бессстрастный? Упокоению всех труждающихся должно ли было утруждаться? Для чего жаждал многообильный Источник, претворивший воду в вино, источающий реки живых вод из чрева верующих в Него? Конечно, Он хочет нам показать этим пример и образец жития, чтобы, упражняясь в том же, избавились мы от злоказненности диавола и достигли вечного Царства Христова». ³³⁹ «Ибо Сам Бог будет для них вождем и защитником и пойдет впереди для отыскания им места успокоения. Потому-то Христос первый, ради нас и за нас, противопоставил Себя древле побеждавшему сатане, прошедши пост и искушение в пустыне, дабы мы имели покой, видя сатану побежденным, падшим и поверженным под ноги наши». ³⁴⁰ «Итак, природа человека, променявшая (на удовольствие) благодать Божию и обнаженная уже от первоначальных благ, изгнана из рая сладости, тотчас же превратилась в безобразную и потом оказалась подпадшую разрушению. <...> недостаток даров Божиих есть не что иное, как потеря всякого добра. И человеческая природа весьма легко подпала бы увлечению ко всему нелепому, если бы не удерживала ее в добродетели благодать Спасающего, обогащая ее вышними, от нее происходящими благами». ³⁴¹

* * *

В экзегезе Достоевского этого евангельского эпизода нужно отметить, прежде всего, ее полную независимость от церковной.

339 преп. Ефрем Сирин. На слова, сказанные Господом: В мире скорбни будете (Ин. 16:33), и о том, что человеку должно быть совершенным. Цит. по изд.: Святой преподобный Ефрем Сирин. Творения. Барнаул, «Издательство прп. Максима Исповедника», 2005.

340 свт. Кирилл Александрийский. О поклонении и служении в Духе и истине. Кн.5. Цит. по изд.: Святитель Кирилл Александрийский. Сочинения. М., «Издательство МФТИ», 2000.

341 Там же; кн.1.

частности, характерно отсутствие ортодоксального сопоставления с первородным грехом прародителя, не устоявшего в аналогичном искушении «хлебами» (что можно рассматривать и как очередное проявление пелагианства, но отрицание первородного греха свойственно и всему спектру гностицизма, причем в еще более искажающей догмат форме).³⁴² Архетипичность ситуации (искушение «всечеловека» демоном) переносится из прошлого рода человеческого в его настоящее и будущее, где «нравственное приложение» оказывается или равнозначным подвигу Богочеловека или даже более значимым. Как «образованный грек не мог понять, почему мелким незначительным эпизодам библейской истории придавалось религиозное значение»,³⁴³ так и образованный русский мог понять только «нравственное», но не догматическое значение этих эпизодов. Одним словом, отсутствует принципиальное различие между искущением Богочеловека и человека вообще (следовательно, нет различия и искушений извне и изнутри, по причине гностического имманентизма, свойственного религиозной философии эпохи романтизма вообще). Отсюда эсхатологизм (религиозность) переживания лишь настоящего и ближайшего для экзегета будущего, где решается самый насущный для его онтологии вопрос завершения развития цивилизации, в которой, как в человеческой природе, борются два начала: «божественное», или «братьское» («христианство»), и животное, в свою очередь представленное двумя модусами: «хищное», или эгоистическое (либерализм), и стадное как псевдо- или полубратское (социализм).

«Философский идеализм, выразившийся в осознании несоответствия действительности искомому идеалу <...> не исцелил, а напротив, углубил в нем мучительное состояние нравственного раздвоения и разлада. Отсюда зарождается то пессимистическое настроение, которое в скором времени находит себе выражение в манихействе <...> Обращаясь от мрачной глубины субъективного

342 Ср.: «Манихейское понятие греха отличается от христианского. Прежде всего, здесь, как и у гностиков, нет понятия первородного греха: вкушение первыми людьми плода древа познания оценивается как благо. Греховность не есть изначально присущее [падшей] душе качество. Греховные помыслы внушаются злым началом, которое противоборствует в человеческой душе с Разумом света и порой побеждает» (Смагина Е.Б. Манихейство (по ранним источникам). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2011. С.336. Далее: Смагина).

343 прот. Иоанн Мейendorf. Введение в святоотеческое богословие. Ч.2, гл.1 / Протопресвитер Иоанн Мейendorf. Введение в святоотеческое богословие. Киев, «Храм преподобного Агапита Печерского», 2002. Изд. 4-е. С. 135.

сознания к созерцанию объективной вселенной, он <...> переносит в объективный космос свои внутренние противоречия. Внутренняя борьба, которую он находит в самом себе, гипостазируется для него как борьба двух объективных мировых начал, как противоположность двух враждующих субстанций, доброй и злой. Вглядываясь внимательно в манихейство, мы убедимся, что эта религиозно-философская система, в особенности в западной ее форме, <...> есть не что иное, как своеобразный пессимизм того времени. Это прежде всего, по словам проф. Гарнака, “последовательный, резкий дуализм в форме фантастического умозрения о природе”. Весь мир, по учению манихеев, есть результат случайного соединения доброго и злого начал, света и мрака, которые понимаются материалистически, как две вещественные субстанции, как физический свет и мрак, ворвавшись в царство света, князь мрака, сатана, пленил часть световой субстанции. Возникновение всего существующего: неба с его светилами, земли и всего живущего на ней обусловлено этим пленинием частиц доброй световой субстанции, которые стремятся освободиться от оков злого начала, сатаны, их пленившего, и воссоединиться с царством света, от которого они были насильственно отторгнуты. В этом освобождении заключается конечная цель творческого процесса, конечная цель развития мироздания. <...> Этическое настроение, соответствующее дуалистическому характеру системы, есть пессимизм, — последовательный, которое кладет раздвоение, непримирую и вечную вражду в основу всего существующего. Мир, как двойственное порождение добра и зла, есть нечто противоречивое, ложное, подлежащее упразднению. Практическая задача человека в мироздании сводится к разрушению этого ненормального соединения посредством аскетического подвига. В человеке борьба мировых начал достигает крайнего своего напряжения, — он есть двойственное существо <...> в нем, следовательно, оба враждующих элемента достигают высшего своего земного средоточия. Отдаваясь плотским страстям, эгоистическому самоутверждению, человек поддерживает плениние световых частиц; путем питания и естественного размножения он служит целям злого начала, приковывая добро к царству мрака новыми узами и передавая ненормальное соединение из поколения в поколение. Напротив, путем аскетического самоумерщвления и самоотрицания, постом и воздержанием он может и должен содействовать высвобождению пленивших частиц света. Но эту высшую свою практическую задачу человек может совершить лишь поскольку он просветлен познанием. Задача познания, гноиса, состоит в том, чтобы уяснить человечеству

коренную ненормальность существующего, основное противоречие вселенной, и тем самым подготовить акт самоотрицания, самоуничтожения мироздания посредством аскетического подвига человека».³⁴⁴

Преимуществом этого определения является то, что в нем раскрыта психологическая мотивировка манихейства как проекции в онтологию личной духовной раздвоенности («рассечения» естества грехом, по выражению свт. Василия Великого). Поэтому к условному «манихейству» как системному дуализму и христианизированному синкретизму гностического типа можно прийти не обязательно через зороастризм, как сам Манес (Мани), но и через другие языческие космо- и теогонические диалектические доктрины (например, через платонизм и стоицизм, как оригенизм,³⁴⁵ или через романтизм и шеллингианство, как славянофильство и почвенничество,³⁴⁶ или через спинозизм, как гегельянство и либерализм).³⁴⁷ Этим объясняется то, каким образом отличительные признаки «классического» манихейства

344 Трубецкой Е.Н. Мироизерцания блаженного Августина. Ч.1, гл.III. В кн.: Блаженный Августин. Об истинной религии. Теологический трактат. Mn., «Харвест». 1999.

345 Ср.: «Чем отличается от манихея он [Ориген, изложивший учение Платона], который говорит, что души человеческие в наказание за грехи посланы в тела, что будто бы они были прежде умами и святыми силами, потом получили насыщение богоизерцанием и обратились к худому и потому охладели в любви к Богу, а отсюда названы душами, т.е. холодными, и в наказание облечены в тела? И этого одного было достаточно для совершенного его осуждения, потому что это – языческое нечестие» (Слово благочестивейшего императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений" /Деяния V Вселенского собора. Цит. по изд.: Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1913). «Это учение (воплощение как результат грехопадения) послужило основанием для обвинения Оригена в манихействе. Кроме того, Ориген учил, что Адам до грехопадения был невещественным духом, а после грехопадения облекся телом, что также напоминало монизм платоников, переходящий в гностический дуализм» (архим. Рафаил (Карелин). Оригенизм и либерализм в Церкви. <http://www.pravoslavie.ru/smi/60499.htm>).

346 Ср.: «В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же – вся сила света. В нем – глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра. Воля человека есть скрытый в вечном стремлении зародыш Бога...» (Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею вопросах / Шеллинг Ф.В.И. Соч. в 2-х томах. М.: «Мысль», 1989. Т.2. С.112).

оказывается вдруг свойственными мировоззрению Достоевского. Ими в значительной степени и обусловлено его толкование Христовых искушений.

На другой источник системного гностицизма у Достоевского косвенно указывает следующее обстоятельство. Впервые круг вопросов, в котором у Достоевского находятся искушения Христа дьяволом, очерчивается в известном монологе Мышкина о «католичестве как нехристианской вере». Здесь же герой, выражая одну из самых сокровенных формул Достоевского («*кто почвы под собой не имеет, тот и Бога не имеет*»),³⁴⁸ оговаривается: «*Это не мое выражение. Это выражение одного купца из старообрядцев, с которым я встретился, когда ездил*». Если здесь еще можно подставить под сомнение тождество воззрений автора и его героя, то уже несомненным фактом является влияние другого старовера на Достоевского, а именно, богослова-самоучки К.Е. Голубова, учение которого легло в основу всей богословской составляющей «Бесов».³⁴⁹ Теперь сопоставим это со свидетельством другого исследователя о наличии прямых манихейских корней уже старообрядчества: «*От манихеев-богомилов произросли тайные секты хлыстов-скопцов и псковские “стригольники”, первое упоминание о которых в 1376 г. можно считать началом “раскола стригольников”* [митр. Макарий (Булгаков), История Русской Церкви, кн. III], или, если учитывать его природу, раскола

347 Ср.: «Даже дуализм манихейства – такая, казалось бы, зороастрийская черта – есть, возможно, не что иное, как разработка и переосмысление некоторых христианских (или даже более ранних гетеродоксальных иудейских) воззрений, отчасти под влиянием греческой философии. Сам по себе дуализм – категория достаточно общая и абстрактная, он вполне может быть не плодом каких-то внешних влияний, а результатом самостоятельного развития того или иного учения» (Смагина. С.131-132).

348 Достоевский Ф. Идиот. Ч.4, гл. VII / Д.,VIII, 452.

349 «Во второй половине февраля 1870 г. писатель приходит к решению ввести в роман „истинно русского“ героя, человека „почвы“, которого можно было бы противопоставить космополитам-западникам, „чистым“ и „нечистым“, т. е. нигилистам. Реальным прототипом такого героя становится крестьянин-старообрядец Константин Ефимович Голубов. О нем Достоевский писал А.Н. Майкову еще в декабре 1868 г.: „*А знаете ли, кто новые русские люди? Вот тот мужик, бывший раскольник <...>, о котором напечатана статья с выписками в июньском номере «Русского вестника». Это не тип грядущего русского человека, но, уж конечно, один из грядущих русских людей*“ <...> Голубов даже фигурирует в черновых записях к „Бесам“ как самостоятельный персонаж – тот „новый человек“, религиозно-нравственные идеи которого оказывают большое влияние на Шатова и Князя» (Буданова Н.Ф. Комментарии / Д.,XII, 178-179).

манихейского. После казни основных зачинщиков, как это обычно бывает, сектанты ушли в подполье и распространились в пределах Пскова и Новгорода. <...> Все это продолжало существовать и в XVII в., а после “старообрядческого” раскола, основную массу которого составили богомилы-беспоповцы, *тайные манихеи-язычники и хлысты*, все компоненты этой “народной религии” сохранялись в общинах староверов и через них передавались последующим “волнам” сектаторов и раскольников».³⁵⁰ Сам факт такого повышенного интереса Достоевского к «народной религии», его общая для романтиков падкость до всякого апокрифического мистицизма как альтернативного «христианства», конечно, не является случайной. Такие сближения, как правило, говорят об изначальной духовной близости, детерминированности («вдохновленности») общим источником из мира духов.³⁵¹

Теперь, чтобы во всем этом убедиться, рассмотрим толкования Христовых искушений у Достоевского в отдельности и по порядку.

* * *

Первые упоминания «об искушениях Христа диалом в пустыне (рассуждения)» мы встречаем в подготовительных материалах к «Идиоту».³⁵² И хотя в окончательном тексте романа нет непосредственно этих «рассуждений», однако весь тот комплекс понятий и алгоритм идей, в котором у Достоевского неизменно будет находиться толкование Христовых искушений (а именно: «католицизм» как «антихристианство», революционный «атеизм», «социализм», «русский Христос (русский Бог)», «обновление человечества»), здесь уже присутствует («*О революции. О искушении Христа диаволом*»).³⁵³

Первое, на что тут следует обратить внимание, это контекст ренановской «Жизни Иисуса» (одного из носящих эпидемический

350 Михайлова Н.М. Розыск о расколах. Ч.П. Гл.5-8,10. <http://www.domarchive.ru/category/books/raskol>.

351 Ср.: «...учитель мужика "в деле веры его" – это сама почва, это вся земля русская <...> верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнью» (Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4, I / Д. XXV, 168). «Неужели земля одушевлена? и правы суемудрые Манихеи, которые и в землю влагают душу?» (свт. Василий Великий. Беседы на шестоднев. Беседа 8-я. Цит. по изд.: свт. Василий Великий. Творения в 2 т. М., «Сибирская благозвонница», 2008).

352 Идиот. Подготовительные материалы / Д., IX, 167.

353 Там же; с.184.

характер для своего времени «критических» переложений Евангелия, морально-метафизических вытяжек из него как адаптаций для либерального сознания), в котором находится толкование Достоевским евангельского события. «*В Швейцарии – мы часто Евангелие читали, и я после книги Ренана спросил доктора про крест... <...> Рассказ о базельском Holbein Христе... <...> Об искушении Христа диаволом*».³⁵⁴ Эта «швейцарская» христология, несомненно, становится одним из существенных экзегетических камертонов для Достоевского (вместо святоотеческой), задавая неогностический вектор его мысли.

Мышкин, как известно, в подготовительных материалах обозначается несколько раз как «Князь Христос».³⁵⁵ Христос же у Достоевского, как и у Ренана, это «идеал человека вековечный».³⁵⁶ Поэтому и Мышкин в окончательном тексте романа, перестав обозначаться «Христом», остается Человеком с большой буквы («*Прощай, князь, в первый раз человека видела!*» «*Другому не сказал бы – засмеется или плюнет; но вы, князь, вы рассудите по-человечески*». «*Стойте так, я буду смотреть. Я с Человеком прощусь*»).³⁵⁷ Последним таким истинным Человеком, который «носит в себе сердцевину целого» (то есть Христа как плененную телом частицу световой субстанции, «*а остальные люди его эпохи – все каким-нибудь напльвным ветром, на время почему-то от него оторвались*»),³⁵⁸ среди героев Достоевского будет Алеша Карамазов.

Таким образом, этот вопрос имеет самое непосредственное отношение к богословию, к антропологии и христологии, в частности, и, конкретно, к таким их понятиям, как «единство человеческой природы», «ветхая природа», «воспринятая Богом Словом человеческая природа», «исцеленная Христом природа» и способ ее восприятия христианами от Христа как «нового Адама». Об этом говорит и сам «Князь-Христос» Достоевского. «[— Согласен, но всё это <...> принадлежит богословию...] — О нет, о нет! Не одному богословию, уверяю вас, что нет! Это гораздо ближе касается нас, чем вы думаете. В этом-то вся и

354 Там же; с.183-184.

355 Там же; с. 246, 249, 253.

356 Достоевский Ф. – Майкову А.Н. 16(28).08. 1867 / Д., XXVIII(2), 210.

357 Идиот. Ч.1, гл. XVI; ч.2, гл. XI; ч.3, гл.VII / Д.,VIII, 148, 259, 348.

358 Братья Карамазовы. От автора / Д.,XIV, 5.

ошибка наша, что мы не можем еще видеть, что это дело не исключительно одно только богословское!»³⁵⁹

Гностическое мироощущение сказывается здесь же в следующем рассуждении: «*Природа мерещится при взгляде на эту картину [на картине этой изображен Христос, только что снятый со креста] в виде какого-то огромного, неумолимого и немого зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, хоть и странно, — в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бесмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо — такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа! Картиною этою как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бесмысленно-вечной силе, которой всё подчинено, и передается вам невольно».*³⁶⁰

Что же касается непосредственно исследуемого вопроса, то вот его основные тезисы как составляющие того стабильного, повторяем, контекста, в котором мотив искушений у Достоевского находится. «...католичество *вера нехристианская [противоположная, антихристова]*», потому что «*променяло все за земную власть*», пало на «*третье искушение диавола*». Поэтому из этой ложной веры «*вышел атеизм*» как «*порождение их лжи и бессилия духовного*». «...у нас не веруют еще только сословия исключительные, а в Европе, уже страшные массы самого народа» (однако потому, что субстанция света никогда полностью не погашается субстанцией тьмы), «*в тамошней [антихристовой] церкви*» (тем более — в народе) «*тоже есть представители, достойные всякого уважения и добродетельные...*» Наконец, «*и социализм — порождение католичество и католической сущности! Он тоже, как и брат его атеизм, вышел из отчаяния, в противоположность католичеству в смысле нравственном*», «*чтобы заменить собой потерянную нравственную власть религии, чтоб утолить жажду духовную возжаждавшего человечества и спасти его не Христом, а тоже насилием!*»³⁶¹ Если католичество есть антихристианство, то его «противоположность в нравственном смысле» будет опять христианством «в нравственном

359 Идиот. Ч.4, гл.VII / Д.,VIII, 451.

360 Там же; ч.3, гл.VI / Д.,VIII, 339.

361 Там же; ч.4, гл. VII / Д.,VIII, 450-451.

смысле», а именно, социал-христианством, пусть и с издержками «насилия», но все же несомненным шагом вперед «в нравственном смысле», и значительным, в сравнении с католичеством. Тем не менее (очередным антитезисом) и социализму «нужен отпор»; «надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили» (не искушившись ни на что диаволово); «нашу русскую цивилизацию им неся, мы должны теперь стать пред ними». Опять же, и русские, и западные ренегаты пали лишь по недоразумению и временно: «*Не из одного ведь тщеславия, не всё ведь от одних скверных тщеславных чувств происходят русские атеисты и русские иезуиты, а и из боли духовной, из жажды духовной*» (голода в пустыне жизни), «*из тоски по высшему делу, по крепкому берегу, по родине, в которую веровать перестали, потому что никогда ее и не знали!*» (а стоит только узнать этот «высший» гнонис – сразу все поклонятся ему как своей первой природе). «*Атеистом же так легко сделаться русскому человеку, легче чем всем остальным во всем мире! И наши не просто становятся атеистами, а непременно уверуют в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. Такова наша жажда!*»³⁶² Поэтому в конце истории неизбежно воссияет всему миру «русский Свет», вырвавшись из пленившей его темной материи, «*это сокровище, скрытое от него в земле*» (в самом человеческом естестве). «...в будущем обновление всего человечества и воскресение его одною только русскою мыслью, русским Богом и Христом».³⁶³

* * *

Подготовительные материалы к «Бесам» продолжают раскрывать нам внутреннюю механику богословия Достоевского. Сразу обращает на себя внимание та же, мягко говоря, неортодоксальная христология: «*Вы [нигилисты] отрицатели Бога и Христа... <...> Вы судите Христа и смеетесь над Богом.*»³⁶⁴ Христос и Бог здесь, как минимум, не совсем одно и то же. «*Христос есть отражение Бога на земле*»,³⁶⁵ а не Его полнота. Подтверждается это следующим рассуждением. «*Устранныя Христа, вы устраняете непостижимый идеал красоты и добра из человечества. На место*

362 Там же; с.451-452.

363 Там же; с.453.

364 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,112.

365 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,173-174.

его что вы предлагаете равносильного?»³⁶⁶ Такая постановка вопроса является не столько апологией Христа как недосыгаемого (божественного по природе) совершенства, сколько допущением возможности «предложить равносильное [Христу]» со стороны «искателей Бога» (в данном случае – нигилистов-атеистов, ибо они, по Достоевскому, тоже из числа «искателей», «духовно-жаждущих»).³⁶⁷ То же самое «апологически» преподнесенное маловерие (или иноверие) мы помним еще по раннему «символу веры» Достоевского («если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа...»).³⁶⁸ Таковы законы неизбывной противоречивости всякого онтологического дуализма, его внутреннего декадентского самоотрицания. Поэтому и сам Достоевский одновременно с апологией Христа, только и занимается тем, что пытается «предложить равносильное Христу» в образах Мышкина, Алеши Карамазова и других предтеч Идеала Человека.

Отсюда принципиальный вопрос этой романтической эстетизации Христианства (равно как и либеральной его морализации): если «идеальность красоты» Христа – это красота не «натурь Бога»,³⁶⁹ но «до того высокое представление человека, что его понять нельзя без благоговения и нельзя не верить, что это идеал человечества вековечный»,³⁷⁰ то это означает, что эта красота («натурь Бога») внутреннее присуща человеческой природе (как «эмансация» или «частица»), и ей, действительно, можно предложить альтернативу, по крайней мере, попытаться повторить своими силами.³⁷¹ Это значит, что позиция романтика Достоевского (условно шеллингианство) с ортодоксально-богословской точки

366 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 112.

367 Ср.: «...все те умы, которые по вековечным законам природы обречены на вечное мировое беспокойство, наискание новых формул идеала <...> бросились ко всем униженным и обойденным <...> Они провозгласили <...> необходимость <...> всеединения людей на основаниях всеобщего уже равенства <...> не останавливаясь ни перед чем» (Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл. 3, III / Д., XXV, 152-153).

368 Достоевский Ф. – Фонвизиной Н. Д. Конец января – 20-е числа февраля 1854 / Д., XXVIII(1), 176.

369 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д., XX, 173-174.

370 Достоевский Ф. – Майкову А.Н. 16(28).08. 1867 / Д., XXVIII(2), 210.

371 Ср.: «В нем [Христе] сосредоточилось все, что есть прекрасного и возвышенного в нашей природе» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. Гл. XXVIII / Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., «Изд.-во политической литературы», 1991. С. 282).

зрения принципиально не отличается от позиции либерала Т.Н. Грановского (прототипа Верховенского-старшего; условно гегельянства): «*Не понимаю, почему меня все здесь выставляют безбожником? <...> я в Бога верую <...> как в существо, себя лишь во мне сознающее. <...> Что же касается до христианства, то, при всем моем искреннем к нему уважении, я — не христианин. Я скорее древний язычник, как великий Гете или как древний грек. И одно уже то, что христианство не поняло женщину, — что так великолепно развила Жорж Занд в одном из своих гениальных романов...*»³⁷² И сам Достоевский точно того же «древнеязыческого» мнения не только о Занд, Гете и греках, но и о Христианстве, о Боге и Его отношении к человеку: «*Человек по великому результату науки идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению и их познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе...*» (то есть в человеке, потому что) «*Христос вошел во все человечество*» (как целое – в частное), «*и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной натуры, то есть в Христа*».³⁷³

«[Надо] быть новыми людьми, начать переработку самих себя» (то есть «переработку себя» в «Я Христа», по «образу и подобию» Его победы над искушениями). «*Я не гений, но я однако же*» (вроде Христос в пустыне) «*выдумал новую вещь, которую никто, кроме меня на Руси не выдумал: самоисправление*» (опять можно толковать и как пелагианство, и как гностицизм). «...если б все вознеслись» (как Христос) «*до высот самообладания <...> не было бы <...> голодных...*» «...Бог и царство небесное внутри нас, в самообладании...» (надо только, наконец, взять себя в руки, как Христос, и дать «богу и царству небесному» в себе выйти наружу, «*воплотиться*» в идеальном общежитии). Надо думать, только цензурные соображения не позволили Достоевскому оставить в числе массовки романа православного «*попика*», который, как и

372 Бесы. Ч.1, гл.1, IX / Д.,Х,33.

373 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,ХХ,174. Ср.: «...Мани утверждает, что всякая душа и всякое движущееся животное носит в себе часть от сущности благого Отца. Итак, когда Луна, передает груз душ, который несет, эонам Отца, они пребывают в Столпе света, который называется Муж (человек) совершенный. А этот Муж – столп света, ибо наполнен очищаемыми душами. Он и есть то, благодаря чему души спасаются» (Acta Archelai. VIII (XXVI) / Смагина. С.410).

папа Римский, «защищает Бога, а потом сознается, что не верует», потому что на беду свою «оторвался от народа»; тогда как «быть с своим народом – значит веровать, что через этот именно народ и спасется все человечество, и окончательная идея будет внесена в мир, и царство небесное в нем».³⁷⁴ Возможность «преображения в Я Христа» естественным образом делает народ как совокупность таких «преображеных» человеческих Я «спасителем человечества».

При этом, как и положено в абсурде диалектики, путь к воцарению этого всечеловеческого братства лежит через армагеддон неминуемой «будущей войны из-за двух религий» (то есть из-за «русского народного» и западного «социализмов») между «Россией и Европой», где для всех станет очевидным, кому по праву мир спасать: «Дух войны и необходимость ее выйдут из-за веры как из-за новой идеи», словом, все из того гностического «духа жизни (души живой)». Наконец, вновь появляется «римская блудница (ибо принял тамошний Христос земное царство, отвергнутое в пустыне)...» Но «русский Христос» (Бог, без остатка «воплотившийся» в русском народе) снова «сразится с антихристом, т.е. с духом Запада, который воплотится на Западе», и от этого случится «полное нравственное обновление».³⁷⁵

В окончательном тексте романа Достоевский вкладывает этот набор основных своих богословских тезисов в уста Ставрогина, которые пересказывает его «дальше пошедший» апостол Шатов (потому что Ставрогин – это как бы не состоявший «Князь-Христос», как, впрочем, и Мышкин – тот тоже не до конца «сердцевину» человеческой природы сумел реализовать, слабоумием кончил, не сдюжив космических перегрузок превращения в «натуру Бога»). «Атеист не может быть русским, атеист тотчас же перестает быть русским»; «больше» того: «не православный не может быть русским». «Но вы еще дальше шли: вы веровали, что римский католицизм уже не есть христианство; вы утверждали, что Рим

374 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 132. Ср.: «Общим и главным для всех беспоповцев (а позднее и для большинства беглопоповцев) “догматом” является учение капитонов об антихристе, будто бы воцарившемся в Церкви, и о царе, “рожке антихристове”, захватившем Царство. Мнения расходятся по вопросу о моменте его воцарения (до или после патриарха Никона), о его природе (чувственный он или духовный) и о точной дате конца света. О дуалистических, манихейских, корнях этого учения мы уже достаточно много говорили в 1-й и 2-й частях» (Михайлова Н.М. Розыск о расколах. Ч. III. Гл. 17-5. Цит. изд.).

375 Бесы. Подготовительные материалы/ Д., XI, 117, 122, 131, 132, 146, 167-168.

*проводил Христа, поддавшегося на третье дьяволово искушение, и что, возвестив всему свету, что Христос без царства земного на земле устоять не может, католичество тем самым провозгласило антихриста и тем погубило весь западный мир. Вы именно указывали, что если мучается Франция, то единственно по вине католичества, ибо отвергла смрадного бога римского, а нового не сыскала».*³⁷⁶

Как мы видим, вопрос, как всегда, находится в контексте славянофильской (в почвенническом изводе) доктрины («— Я полагаю, что это славянофильская мысль. — Нет; нынешние славянофилы от нее откажутся», иначе почвеннику не с чем будет «дальше пойти» как со своим «открытием» и «пророчеством»). Откровенно языческий культ земли («почвы»), вынесенный в само название доктрины Достоевского, пожалуй, ее самая ярко выраженная «манихейская» черта. «Даже ходить по земле, согласно манихейскому учению грешно, так как человек при этом попирает Душу живую. <...> Это название [душа живая] всех живых тварей, которых при сотворении мира производит земля и вода (Быт 1:20-24)». ³⁷⁷ Абсурдность этого учения заключается в том, что, с одной стороны, будучи проявлением отрицательного (демонизированного, материального, «великогрешного») начала, с другой стороны, «сама земля русская» оказывается «вдруг» источником «русского Христа», «русского бога», русского народа как «тела божия».

Оппозиции русского и европейца, православного и католика, христианина и атеиста, Христа и антихриста, определяются отношением к «дьяволу искущению», «поддаться» которому — и значит перейти из первой категории во вторую, превратиться в полную противоположность; а не поддаться — значит... совершив обратную метаморфозу. Сам факт перерождения, качественного преображения, оставляет возможность и переворота вспять: если христианство (как западное, так и «высшее» его состояние, «русский Христос», в отдельных «великих» ипостасях) может становиться «антихристианством», «смрадным богом» «западного мира», то что же мешает и этому «антихристу» со временем в «русского Христа» съеволюционировать? «Социализм по существу своему уже должен быть атеизмом, ибо именно провозгласил, с самой первой строки, что он установление атеистическое и намерен устроиться на началах науки и разума исключительно.

376 Бесы. Ч.2, гл.VII / Д.,Х,197.

377 Смагина. С.340.

Разум и наука в жизни народов всегда, теперь и с начала веков, исполняли лишь должностность второстепенную и служебную; так и будут исполнять до конца веков. Народы слагаются и движутся силой иною, повелевающею и господствующею, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Эта сила есть сила неутолимого желания дойти до конца» (то есть до Идеала) «и в то же время конец отрицающая. Это есть сила беспрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Дух жизни, как говорит Писание, “реки воды живой”, иссякновением которых так угрожает Апокалипсис. Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляют они же. “Исканье Бога” – как называю я всего проще. Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишьисканье Бога, Бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. <...> У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро. Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы и тогда самое различие между злом и добром начинает стираться и исчезать. Никогда разум не в силах был определить зло и добро <...> напротив, всегда позорно и жалко смешивал; <...> В особенности этим отличалась полунаука, самый страшный бич человечества <...> это деспот <...> пред которым всё преклонилось с любовью и с суеверием, до сих пор немыслимым, пред которым трепещет даже сама наука и постыдно потакает ему».³⁷⁸

«Деспот полунауки» (социализма и материализма), пред которым «преклонились» как перед «дьявольским искущением» народы Запада, и «исканье Бога» как противоположное начало («сила»), пред которым преклоняется и верит как в истинного Бога передовой народ Востока, выходят из одного источника – сменяющих друг друга на авансцене истории народов как «родов» одного вида («природы»). Народы движутся «Духом жизни, или Богом», который есть «сила неутолимого желания дойти до конца и в то же время конец отрицающая», то есть отрицающая... саму себя. Поэтому «Дух жизни» – это и «все те умы, которые по вековечным законам природы обречены на вечное мировое беспокойство, наисканье новых формул идеала»,³⁷⁹ и Христос как однажды уже обретенный на путях этого же «вечного мирового беспокойства»

378 Бесы. Ч.2, гл.1, VII / Д.,Х, 199.

379 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.3,III / Д.,XXV, 152.

Идеал Человечества Вековечный. Если «цель всего движения народного» «искание своего бога», а «когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда самое различие между злом и добром начинает стираться и исчезать», то это означает, что грядущая экспансия «русского Бога» (понятия о добре и зле) в западный мир, это и есть «стирание различия между добром и злом», «позорно и жалко смешивать добро и зло», будучи «не в силах определить и отделить» их друг от друга собственным «полунаучным разумом». Поэтому и покоривший всех себе «деспот» (дьявол, антихрист, действующий в человеке через это начало) «исполняет» свою «должность», которая хотя и поносится как «второстепенная и служебная», но в конечном счете именно в результате всех этих «исканий» и борений не иссякает «дух жизни», «реки воды живой». Закравшееся, было, сомнение (*«вы Бога низводите до простого атрибута народности»*) разрешается теми же «жалкими» средствами тотального религиозного релятивизма: *«— Низвожу Бога до атрибута народности? — вскричал Шатов. — Напротив, народ возношу до Бога. Да и было ли когда-нибудь иначе? Народ — это тело божие. Всякий народ»* (то есть именно этнос, а не церковный народ, как зачастую «православно» домысливают за Достоевского) *«до тех только пор и народ [тело божие], пока имеет своего бога особого <...> Если великий народ не верует, что в нем одна истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. Истинный великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ [тело божие]...»*³⁸⁰ Фактическое неверие в догматы Православной Церкви под покровом всей этой горделивой неоязыческой натурфилософии и либерально-метафизической историософии («полунауки», полуихристианства) тут же рефлектируется Достоевским (*«— Я... я буду веровать в Бога»*). Как есть «великие» индивиды (вроде гностических «пневматиков» и манихейских «избранныков», этого авангарда на поприще аскетического «очищения сердца», освобождения заключенного в теле «атома бога»),³⁸¹ так есть и «великий народ», наиболее других преуспевающий в этом же теогоническом процессе. А это, в свою очередь, и означает «все равно что веру нехристианскую», «искаженного Христа

380 Бесы. Ч.2, гл.1, VII / Д.,Х, 199.

проповедовать», «даже и не веру, а решительно продолжение Западной Римской империи»³⁸² (то есть язычества, в данном случае – гностицизма Нового времени, социал-христианства, причем того же, французского, типа, как романтического плода от того же «католического» древа).

Все эти потомки ветхого Адама («новые люди» Достоевского) «нравственно прилагаются» пример Христова подвига – и хотя не становятся еще «полностью превращенными в Христа» (как Франциск Ассизский в его католическом житии), но, по замыслу автора, показывают путь, по которому «должно и может» (раз смогла одна человеческая Личность, носитель той же самой природы) идти само ветхое человечество, дремлющей в нем хтонической силой «субстанциального» волюнтаризма.³⁸³ «...народ русский в огромном большинстве своем – православен и живет идеей православия в полноте, хотя и не разумеет эту идею ответчиво и научно. В сущности в народе нашем кроме этой “идеи” и нет никакой, и всё из нее одной и исходит, по крайней мере, народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим. Он именно хочет...»³⁸⁴ А если хочет, то, значит, и может, будучи полноправным носителем Души живой, или «богоносцем».³⁸⁵ «...знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ-“богоносец”, грядущий обновить и спасти

381 Ср.: «У избранныков есть главная космологическая функция – очищение Души живой, т.е. частиц светлого начала, содержащихся в материальном мире» (Смагина. С.76)

382 Идиот. Ч.4, гл.VII / Д.,VIII, 450.

383 Ср.: «Поэтому поставим личность Иисуса на высшую точку человеческого величия. Не дадим преувеличенному недоверию к легенде, которая постоянно вводит нас в мир сверхъестественного, поселить в нас заблуждение. Жизнь Франциска Ассизского тоже вся соткана из чудес. Сомневался ли кто-либо на этом основании в существовании и роли Франциска Ассизского?» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. Гл. XXVIII. Цит. изд. С. 278).

384 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д.,XXVII, 18.

385 Ср. в ставрогинской «исповеди»: «Заношу это именно, чтобы доказать, до какой степени я мог властвовать над моими воспоминаниями <...> вся масса послушно исчезала, каждый раз как только я того хотел» (Бесы. Гл. «У Тихона» / Д.,XI, 21). Или: «...мы будем добрые и славные люди. А теперь я уже силы свои знаю...» «Нет народа, нет нации в Европе, которые бы не смогли спасти себя собственными силами; даже в самый разгар революции, сейчас же...» (Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI, 99, 111).

мир именем нового бога и кому единому даны ключи жизни и нового слова...»³⁸⁶

* * *

Принадлежность всех этих измышлений «насчет огромного значения нового фазиса православия»³⁸⁷ (а именно, неопелагианства и неогностицизма) мировоззрению самого автора (а не намеренное их сочинение им для своих героев-изверов) подтверждает уже публицистическая разработка Достоевским в «Дневнике» этих же самых идей.

«...римское католичество <...> не задумавшись, продало Христа за земное владение. Провозгласив как догмат, “что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы”, оно тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третью дьяволово искушение, на царства земные <...> мне возражали, что вера и образ Христов и поныне продолжают еще жить в сердцах множества католиков во всей прежней истине и во всей чистоте. Это несомненно так, но главный источник замутился и отравлен безвозвратно. К тому же Рим слишком еще недавно провозгласил свое согласие на третью дьяволово искушение в виде твердого догмата, а потому всех прямых последствий этого огромного решения нам еще заметить нельзя было. <...> это Рим Юлиана Отступника, но не побежденного, а как бы победившего Христа в новой и последней битве. Таким образом продажа истинного Христа за царства земные совершилась. <...> Потеряв союзников царей, католичество несомненно бросится к демосу. <...> католичество бросится в демократию, в народ и оставит царей земных за то, что те сами его оставили. <...> всё подкопано и начинено порохом и ждет только первой искры <...> А нам то что, к нам же ведь и застучится Европа <...> И она потребует нашей помощи как бы по праву...»³⁸⁸ Потому что «храним Христа», не поддавшись на искушения, как «прочие человечесы», сознаем себя «первым» в мире народом, патентованым «тело божьим», и готовы его практически даром экспорттировать (разве что за самую умеренную плату признания этого нашего над всеми духовного первородства и нравственного превосходства).

386 Бесы. Ч.2, гл.1, VII / Д.,Х,196.

387 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI, 146.

388 Дневник писателя. 1876, март, гл.1, V / Д.,XXII, 88-91.

Второе обращение к теме евангельских искушений имеет поводом самоубийство Н. Писаревой. «*До странности занимают ее денежные распоряжения той крошечной суммой, которая после нее осталась <...> Эта важность, приданная деньгам, есть, может быть, последний отзыв главного предрассудка всей жизни “о камнях, обращенных в хлебы”.* Одним словом, проглядывает руководящее убеждение всей жизни, <...> ужасно характерный и законченный катехизис тех убеждений, которым они предаются в жизни с такою верою (и несмотря на то так скоро все наскучивают и своей верою и жизнью), которыми они заменяют всё, живую жизнь, связь с землей, веру в правду; всё, всё. Она устала, очевидно, от скуки жить и утратив всякую веру в правду, утратив всякую веру в какой-нибудь долг; одним словом, полная потеря высшего идеала существования».³⁸⁹ Иными словами, трагедия Писаревой – это иллюстрация постулата «атеист тотчас же перестает быть русским» и вообще «перестает быть», «вымирает» так же, как и народ, потерявший «своего бога». Суицидом кончает и «новый человек» «безмерной высоты»³⁹⁰ Ставрогин, и вообще в мире Достоевского настоящая эпидемия самоубийств. «*Да правда ли, что русская земля перестает на себе держать русских людей? Отчего же жизнь рядом, тут же, бьет таким горячим ключом?*»³⁹¹ Гностическое самоотрицание (взаимное вычитание, или обессмысливание противоположностей) тут сказывается в том, что духовное «преступление» самоубийства, в конечном счете, отрицается (оправдывается пагубной «средой» или даже романтизируется) здесь не меньше, чем в опровергаемом «катехизисе убеждений», «заменяющих живую жизнь».³⁹² Поэтому и в этой «вере в правду и какой-нибудь долг» «проглядывает» тот же самый «руководящий предрассудок», род «социализма», идеализированная мистификация «человека-бога».

389 Дневник писателя. 1876, май, гл.2, II / Д.,XXIII, 25.

390 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI, 136.

391 Дневник писателя. 1876, май, гл.2, II / Д.,XXIII, 26.

392 «Человек в высших экземплярах своих и в высших проявлениях своих ничего не делает просто: он и застреливается не просто, а религиозно» (Подросток. Подготовительные материалы / Д.,XVI, 6). Ср.: «...эпидемией массовых самосожжений были охвачены как раз беспоповцы, порождения капитоновщины. <...> требование самоистребления плоти стоит в прямой связи с отрицанием брака и чадородия, и все вместе составляет непременный набор самых опасных сект дуалистов-манихеев» (Михайлова Н.М. Розыск о расколах. Ч.III. Гл.17-12. Цит. изд.).

* * *

Письмо к Алексееву еще нагляднее атрибутирует как воззрение самого Достоевского романтические толкования искушений Христа его художественными персонажами, потому что содержит ответ на прямо поставленный вопрос: «что Вы хотите сказать <...> упоминая <...> слова из Евангелия о камнях, обращенных в хлебы. Это было предложено диаволом Христу, когда он его искушал...»³⁹³ На что Достоевский отвечал столь же прямо: «*В искушении диавола явились три колоссальные мировые идеи, и вот прошло 18 веков, а труднее, то есть мудренее, этих идей нет и их всё еще не могут решить*» (то есть Христово «решение вопроса» универсально и актуально лишь по характеру, но не по действию и объему; богословски это принципиально). «“Камни и хлебы” значит *теперешний социальный вопрос, среда. Это не пророчество, это всегда было. <...> Вот 1-я идея, которую задал злой дух Христу. Согласитесь, что с ней трудно справиться. Нынешний социализм в Европе, да и у нас, везде устраивает Христа и хлопочет прежде всего о хлебе, призывает науку и утверждает, что причиною всех бедствий человеческих одно — нищета, борьба за существование, “среда заела”*». На это Христос отвечал: “Не одним хлебом бывает жив человек”, — то есть сказал аксиому и о духовном происхождении человека. Дьяволова идея могла подходить только к человеку-скоту, Христос же знал, что хлебом одним не оживишь человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в себе и в слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты. Тогда как дай им хлеба, и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу. Но если дать и Красоту и Хлеб вместе? Тогда будет отнят у человека труд, личность, самопожертвование своим добром ради ближнего — одним словом, отнята вся жизнь, идеал жизни. И потому лучше возвестить один свет духовный. Доказательство же, что дело в этом коротеньком отрывке из Евангелия шло именно об этой идее, а не о том только, что Христос был голоден и дьявол посоветовал ему взять камень и приказать ему стать хлебом, — доказательство именно то, что Христос ответил разоблачением тайны природы: “Не одним хлебом (то есть как животные) жив человек”. Если б дело шло только об одном утолении голода Христу, то к чему было бы

393 Алексеев В.А. –Достоевскому Ф.М. 3.06.1876 / Д.,XXIX(2), 249.

заводить речь о духовной природе человека вообще? И некстати, да и без дьяволова совета он мог и прежде достать хлеба, если бы захотел. Кстати: вспомните о нынешних теориях Дарвина и других о происхождении человека от обезьяны. Не вдаваясь ни в какие теории, Христос прямо объявляет о том, что в человеке кроме мира животного есть и духовный. Ну и что же — пусть откуда угодно произошел человек (в Библии вовсе не объяснено, как Бог лепил его из глины, взял от земли), но зато Бог вдунул в него дыхание жизни (но скверно, что грехами человек может обратиться опять в скота)».³⁹⁴

Между тем, Христос, решающий «социальный вопрос» (потому что «это всегда было»), — это и есть «продажа истинного Христа за царства земные», пусть и выражается он не в «хлебах», но в нравственном «идеале красоты». Ложность этого противопоставления в том, что в основе антитезиса («идеала красоты») лежит, по сути, тот же гностический «Иисус» просвещенного либерализма, то же самое полуязыческое представление о Мессии, тот же «Рим» Ренана «Отступника», лишь в иной форме, а именно, в форме типичной для романтизма нравственной эстетизации Христа.³⁹⁵ Поэтому и в синтезе Достоевского получается «русский социализм» (очередная «языческая фантазия» царства земного) вместо Царствия Небесного.³⁹⁶ Диспут Христа с диаволом идет лишь о том, что дать

394 Достоевский Ф. – Алексееву В.А. 7.06.1876 / Д.,XXIX(2), 84-85.

395 Ср.: «Посему, в этом отношении чудные сии люди [ариане] приложились уже к манихеям...» (свт. Афанасий Александрийский. К епископам Египта и Сирии: окружное послание против ариан. §16. Цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Изд. «Свято-Троицкая лавра», 1903. Изд. 2-е). «И.Гершкевич исследует фракийский манихейский фрагмент и приводит к выводу, что в иранском манихейском понятии красота и Душа живая тождественны. Это вполне возможно: красота объектов материального мира связана с содержанием в них светлого элемента. Вряд ли справедливо утверждать, что манихейская Душа живая — аллегория Иисуса [Гарднер]» (Смагина. С.341 / Gerschevitch I. Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism. – Acta Antiqua. T.28, fasc. 1-4. Budapest, 1980, p.281-288 / Gardner J. The Manichaean Account of Jesus and Passion of the Living Soul.—Mansel> p.71-86). Арианское учение о Сыне Божием как промежуточном звене между Богом и человеком вполне вписывается в общегностическую систему с ее «эонами» и «эмманациями».

396 Ср.: «... идиллическая и кроткая натура Иисуса брала в нем верх. Великий общественный [нравственный] переворот, где положения будут переставлены, где все официальное в мире будет принижено, вот его грэза...» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. Гл. VII. Цит. изд. С.125-128). Ср.: «Проклят гнев их, ибо жесток. — Без братьев не будет братства. — Мечта Христова вернее»

сначала: Хлеб или Идеал Красоты в качестве «бесовской прелести». В дискриминации «хлебов» в толковании Достоевского, путем изуверского доведения до крайности, искажения смысла христианской аскезы, также усматривается параллель с гностическим отрицанием материи (впрочем, в любой момент могущей обернуться противоположной крайностью – самым плотоядным материализмом, как «богатством» у Достоевского). «Мир духовный» (частица сверхъестественного) обитает здесь именно внутри «мира животного» (противоестественного, греховного), а не исцеленного Христом человеческого как такового (естественного, или церковного). То есть, Адам у Достоевского, как и у Ренана, был создан все-таки «скотом», «обезьяной»; и именно в эту «обезьяну» Бог (как сатана в манихействе) «вдунул» «духовную природу», «идеал красоты».³⁹⁷ В этом и заключается единственное «разоблачение тайны природы», а именно, природы гностицизма.³⁹⁸ «Идея» человека-бога «вселяется» в «человека-скота». В историософии почвенничества это выражается в форме филогенетической теогонии (опять же, общей для европейского идеализма того времени).³⁹⁹ «Так и избранники [в одной из этических глав “Кефалай”]: они боги и представлены в подобии богов; божественность насаждена в них, снизошла к ним с высоты и вселилась в них»,⁴⁰⁰ и в скором времени «воссияет всему миру».⁴⁰¹

Что же касается непосредственно толкования евангельского события, то такая степень искажения смысла, конечно же, не обходится без прямого искажения текста. В частности, чтобы выйти на свой «социальный вопрос», экзегету приходится «камень и хлеб» у св. ап. Луки («...напоследок взялкал. И сказал Ему диавол: <...>

(Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д., XV, 250).

397 Ср.: «Эту великую личность <...> позволительно назвать божественной – не в том смысле, что Иисус принял в себя божественное или был с ним тождествен, а потому, что благодаря ему род человеческий сделал великий шаг к божественному. Человечество, взятое в своей совокупности, представляет собрание существ низких, эгоистичных, превосходящих животное лишь в том, что его эгоизм более обдуман. Однако среди однообразной посредственности поднимаются к небу столпы и свидетельствуют о своем благородном назначении. Иисус – самая высокая из колонн, указывающих человеку, откуда он происходит и куда должен стремиться» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. Гл. XXVIII. Цит. изд. С.282).

398 Ср.: «Как определяете вы грех, согласно с злочестивейшим Манихеем утверждая, что грех естествен? Таким мудрованием обвиняете Зиждителя естества. Когда Бог созидал вначале Адама, ужели врожденным соделал ему грех?» (свт. Афанасий Александрийский. Против Аполлинария. Кн.1, §14,15. Цит. изд.).

вели этому камню сделаться хлебом» (Лк 4:2-3)) предпочесть «камням и хлебам» у св. ап. Матфея (4:3), а также полностью опустить «второе искушение», произвольно объединив первое и третье. Чтобы под видом «нового фазиса православия» насадить свою гуманистическую религию с ее основным догматом самоспасения,⁴⁰² идеалист вынужден «слово Божие», которым «будет жить человек» (Лк 4:4), превратить в ренановский «идеал красоты». Конечно, «всякое слово Божие» прекрасно; но не всякий «идеал красоты» есть слово Божие; причем, по Достоевскому же, по которому существуют «два образчика красоты»,⁴⁰³ и оба равно дороги сердцу человеческому, так что окончательно выбрать нет никакой возможности, несмотря на все заявленные мировые рекорды «самообладания» и «самообработки», так что приходится «синтезировать».⁴⁰⁴ Поэтому и о Шатове (этом «новом человеке», функционально заменившем Голубова, «переходном» звене эволюционной цепи от «обезьян» шигалевщины к «русскому Христу») сказано: «беспокойный, продукт книги <...> много

399 Ср.: «...не весь человек [умирает, но] как физически рождающий сына передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет часть свою людям (NB: Пожелание вечной памяти на панихидах замечательно), то есть входит частью своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. Мы наглядно видим, что память великих развивателей человека, живет между людьми (равно как и злодеев развитие), и даже для человека величайшее счастье походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей. Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал» (Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.ХХ, 174). Ср.: «...по мысли Манеса, души, происшедши от столпа света, суть одно тело и, отрешаясь от тел, снова образуются одним существом в один столп по баснословию вымысла их» (свт. Епифаний Кипрский. Слово якорное. §48. Цит. по изд.: Творения святого Епифания Кипрского. М., 1885. Ч.6).

400 KephalaiaI, 219.34 – 220.3 / Смагина. С.202.

401 Братья Карамазовы. Ч.2, кн.6, гл.III, е / Д.,XIV,287.

402 Ср.: «...великий грешник после ряда прогрессивных падений вдруг становится духом, волей, светом и сознанием на высочайшую из высот <...> просто вдруг. Все дело в том, что все начала нравственного переворота лежали в его характере, который и подался злу не наивно, а со злой думы...» (Подросток. Подготовительные материалы / Д.,XVI, 7-8).

403 Идиот. Подготовительные материалы/ Д.,IX,222.

404 «Красота – это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределенная <...> иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским» (Братья Карамазовы. Ч. 1, кн.3, гл. III / Д.,XIV, 100).

красоты».⁴⁰⁵ То есть красоты гностически смешанной, двусмысленной, христианской снаружи и «содомской» внутри. Ренановское толкование красоты Христа как идеального человека – это и есть если не Содом, то Вавилон антропотеизма, сублимированное идолопоклонство, разлившее свой яд духовного титанизма в сознании Достоевского. «Для того чтобы не быть привязанным ни к одной из форм, вызывающих обожание людей, нет надобности отказываться от того, что в них есть доброго и прекрасного. Никакое переходящее явление не исчерпывает божества; Бог открывался людям до Иисуса, будет открываться им и после него. Проявления Бога, скрытого на дне человеческого сознания, все одного и того же порядка, хотя они бывают существенно различны между собой, и при этом носят тем более божественный характер, чем более они велики и неожиданны. Поэтому Иисус не может принадлежать исключительно тем, кто называет себя его учениками» [то есть Церкви]. «Он составляет гордость всякого, кто носит в своей груди сердце человеческое. Слава его заключается не в том, что он выходит за пределы всякой истории; истинное поклонение ему заключается в признании, что вся история без него непостижима».⁴⁰⁶

Евангельский Христос отвечал на искушения дьявола конкретным словом Божием (Втор 8:3; 6:13; 6:12), потому что именно конкретную заповедь Божию о плодах с конкретного дерева нарушил Адам. Это и означает, что в толковании Достоевского, как в «беспоповских» толках и у антиклерикалов либерализма, отрицанию подвергается именно церковный авторитет Священного Предания как правильного толкования Священного Писания. Иначе говоря, экзегет сам не выдерживает этого «искушения» (хотя, конечно, ничего иного от потомка «ветхого Адама», предоставленного самому себе, своему падшему уму, ожидать невозможно). Если «натуры» человека и Бога поставлены в один ряд, то, само собой, и «книги» Божии и человеческие (свои, в том числе) – тоже, как первоисточники «идеала красоты». Это, собственно говоря, и есть первичная мотивировка столь вольных обращений с Евангелием. «Что мечтаниями искушает диавол человека, это видно из искушения диаволом Богочеловека: диавол показал Господу все земные царства и славу их “в часе временнее”, то есть в мечтании. Ум наш имеет способность мышления и способность воображения; посредством первой он усваивает понятия о предметах, посредством второй усваивает себе образы

405 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 99.

406 Ренан Э. Жизнь Иисуса. Предисловие к тринадцатому изданию. Цит. изд.

предметов. Диавол, основываясь на первой способности, старается сообщить нам греховные помыслы, а основываясь на второй способности, старается запечатлеть соблазнительными изображениями. "...душа наша [говорит св. Исаий] увеселяется мечтательными прилогами диавола, — прельщаемая, прилепляется ко злу, как бы к добру, и перемешивает (соединяет) свои помыслы с мечтанием бесовского прилога". Мечтание бесовское действует на душу очень вредно, возбуждая в ней особенное сочувствие к греху». ⁴⁰⁷ Сочувствие социализму (социал-христианству Ж. Занд) и квазирелигиозному либерализму (Ренану) у Достоевского – это как раз формы таких прельщений и происходящих от них собственных «синтезов», сублимированных «мечтаний».⁴⁰⁸

* * *

Первая глава январского номера «Дневника» за 1877 год самим своим названием («Три идеи») отсылает к архетипическим искушениям почвеннического Всечеловека. Здесь выстраивается оппозиция насильтственного объединения западного мира во всех его формах (Древнего Рима, католицизма, протестантской общине, буржуазной республики, социализма) и «свободного» объединения по-русски, методом «наступающей славянской идеи». Первое – это результат падения западного христианства в «третьем искушении»; а второе, соответственно, противоядие от него. На деле же, не только «материал» единения как творческого оформления остается тот же самый (падшая человеческая природа с ее внутренним раздором греховых страстей), но и «методология» – ввиду исконной обусловленности нарождающейся «светом с Востока» спасительной

⁴⁰⁷ свт. Игнатий Брянчанинов. Слово о чувственном и о духовном видении духов. Гл.2 / Добротолюбие. Ч. 2. гл. 43 / Полн. собр. творений святителя Игнтия Брянчанинова. «Паломникъ», 2006. Т.3. С.58-59.

⁴⁰⁸ В относящемся к тому же времени другом письме содержится разъяснение уже касательно оценки Достоевского случая Писаревой как симптоматичного для эпохи падения в «первом искушении». Для нас же здесь симптоматично определение Достоевского «духовной жизни» как желания «участовать в деле человеческом, готовность на подвиги и великодушие» (Достоевский Ф. – Потоцкому П.П. (10.06.76) / Д.,XXIX (2), 86), что лишний раз демонстрирует близость экзегезы Достоевского гностическому переосмыслинию Христианства не только либерализмом (Ренаном) и романтизмом (Занд), но и самым настоящим оккультизмом. Ср.: «Красота жизни заключается в космическом единении, и основание жизни зиждется на утверждении подвига. Самоотверженность подвига приобщает дух к самым высоким проявлениям бытия. Полную жизнь может дух выявить, неся на пути к Беспределности чащу самопожертвования» (Рерих Е. Агни-йога. Беспределность. Ч.1. §5.117. Цит. по изд.: Рига, «Угунс», 1994).

«третьей мировой идеи» теми же самыми западными «мировыми идеями». Особенно явным это самоотрицание оказывается как раз в контексте «трех искушений Христа», потому что если они «выражали <...> в трех только фразах человеческих всю будущую историю мира и человечества»,⁴⁰⁹ а «третья мировая идея» («русский Христос») призвана эту «историю мира» завершать, вбирая в себя предыдущий опыт человечества, то получается, что она («третья [русская] идея») если не прямо выходит из той же «главы дьявола», что и первые две, то, по крайней мере, не без его деятельного участия рождается на свет.

И при другом раскладе этой гностической «триады» Достоевского на выходе получается антиномия, а именно: если «первая идея» (тезис) – католицизм – есть антихристианство (диавол), а «вторая» (антитезис) – протестантизм – есть протест против этого ради того же «обновления человечества» и «возрождения мира», то формою этого же протестантизма (религиозного реформаторства, либерального «христианства») является и «третья (славянская) идея» (отсюда и тот же антикатолический как протестантско-раскольнический ее заряд).

«Мысль о том, что огромнейшая идея мира, идея, вышедшая из главы диавола» (то есть все из того же «начала разума» человеческого) *«во время искушения Христова в пустыне»* (то есть «из главы» одного гностического человекобога, «раздвоенного» в самом себе на «Христа» и антихриста),⁴¹⁰ *«идея, живущая в мире уже органически тысячу лет, — эта идея так-таки возьмет и умрет в одну минуту — эта мысль принималась за несомненную. Ошибка, конечно, тут заключалась в религиозном значении этой идеи, в том, что два значения были перемешаны вместе...»*⁴¹¹ Здесь мы имеем дело с умеренной формой идеализации зла, еще одним общим местом романтизма с его внутренним гностицизмом. Искушение диавола – это уже не злая воля, осознанное богоchorческое, религиозно-нигилистическое произволение, но всего лишь «ошибка» ума, заблуждение, свойственное человеку.⁴¹²

409 Братья Карамазовы. Ч.2, к.5, гл.V / Д.,XIV, 230.

410 Ср.: «Идея Иисуса была гораздо глубже; то была самая революционная идея, какая когда-либо зарождалась в человеческом мозгу; <...> она была способна возродить человечество» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. Гл. VII. Цит. изд.).

411 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.3,III / Д.,XXV, 158.

412 Ср.: «Антихристы ошибаются, опровергая христианство...» (Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX, 173). «Бросились на социализм и жаждущие жизни духовной, и голодные...» (Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,

Поэтому и отношение к нынешним носителям этой «идеи» как не устоявшим в искушении ею, французским «республиканцам», столь благодушное: *«Предводители их отличались сдержанностью и необычным еще у них благоразумием. В сущности, однако, всё это люди отвлеченные и идеалисты»*. Падшие в республиканство французские католики – это то же, что и «оторвавшиеся от почвы» представители русского «верхнего слоя», то есть крипто- илиprotoхристиане, носители той божественной искры в «чистом сердце», из которой возгорится всечеловеческое пламя духовно-нравственного подвижничества; те, от кого стоит ждать решающего импульса к перерождению человека в эфирного небожителя. Разница лишь в том, что первые *«это либеральные, седые, но молодящиеся старички»*, которые *«остановились на идеях первой французской революции, то есть на торжестве третьего сословия, и в полном смысле слова суть воплощение буржуазии»*. Вторые же – на пути развития этих же самых идей *«еще дальше шли»* и *«веровали, что римский католицизм уже не есть христианство»*, *«утверждали, что Рим провозгласил Христа, поддавшегося на третью дьяволово искушение, и что, возвестив всему свету, что Христос без царства земного на земле устоять не может, католичество тем самым провозгласило антихриста и тем погубило весь западный мир. Вы именно указывали, что если мучается Франция, то единственно по вине католичества, ибо отвергла смрадного бога римского, а нового не сыскала»*⁴¹³.

Вернее – сыскала, но ложного («смрадного») бога социал-утопизма, в котором последовательно разочаровалось «новое поколение» русских фурьеистов и социал-христиан. А следующее поколение пойдет еще дальше (*«далше подобного удивительного подвига, который вы замыслили, идти покаяние не может, если только... это действительно было покаяние и действительно христианская мысль»*),⁴¹⁴ и перерастет в буржуазную республику, и скотский рай фурьеизма, еще больше жертвуя собой ради «идеала красоты». *«...социализм обезличивает национальное начало и подъедает национальность в самом корне»*, тогда как «национальное» – это «тело божие». Поэтому окончательный «синтез» Достоевского – это именно «русский социализм», синкретическое единство взаимно «поедающих»

145). «Повторяю опять: все споры и разъединения наши произошли лишь от ошибок и отклонений ума, а не сердца» (Дневник писателя. 1877, январь, гл.1, I / Д.,XXV,5), потому что в «сердце» (душе) – неугасимая «эмансация Света».

413 Бесы. Ч.2, гл.VII / Д.,Х, 197.

414 Бесы. Гл. «У Тихона» / Д.,XI, 24.

противоположностей. «Вся глубокая ошибка их в том, что они не признают в русском народе церкви» («тела божия», вскормленного теми же превращенными в идеалы «камнями»). «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, по колику земля может вместить ее».⁴¹⁵ Единственное отличие этого «великого, всеобщего, всенародного, всебратского [всечеловеческого] единения во имя Христово» от протестантской (или раскольнической) общины, от буржуазного «муравейника», от фурьеистской утопии и пророчествуемой Достоевским «уни» католицизма и социализма, лишь то, что все эти так и не переваренные «каменные хлебá» «вышли из главы» самого Федора Михайловича. Принцип же и ингредиенты «единения» те же самые: псевдохристианские, религиозно-вольнодумные, синкретические.⁴¹⁶

* * *

В «Подростке» место Ставрогина занимает Версилов, «великий (лучший, новый) человек», носитель «тайны», «великих идей», которыми воспламеняет новейшего (еще немного улучшенного) человека Подростка, как до этого Ставрогин – Шатова. «Великие идеи» все те же: «благообразие» («идеал красоты») и «бессмертие», то есть божественные свойства, присущие человеку по природе (ввиду «духовного происхождения»), и лишь нуждающиеся в раскрытии, в реализации «во плоти» (а ля Иисус Христос). Схема достижения этой великой цели та же: эволюционно-историческая, не исключающая, впрочем, и революционных скачков, форсированных прыжков («вдруг») через несколько «ступеней» (из скота-буржуза – в божественный Идеал).

415 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д., XXVII, 19.

416 Ср.: «Нация – это душа, духовный принцип. Две вещи, являющиеся в сущности одною, составляют эту душу, этот духовный принцип. Одна – в прошлом, другая – в будущем. Одна – это общее обладание богатым наследием воспоминаний, другая – общее соглашение, желание жить вместе, продолжать сообща пользоваться доставшимся неразделенным наследством. Человек не появляется сразу. Нация, как и индивидуумы, это результат продолжительных усилий, жертв и самоотречения. <...> Мы изгнали из политики метафизические и теологические абстракции. Что же остается после этого? Остается человек, его желания, его потребности» (Ренан Э. Что такое нация? / Ренан Э. Собр. соч. в 12-ти томах. Т.6. Киев, 1902. С.100-101).

«...обратить камни в хлебы — вот великая мысль.— Самая великая? Нет, взаимно, вы указали целый путь; скажите же: самая великая?— Очень великая, друг мой, очень великая, но не самая; великая, но второстепенная, а только в данный момент великая: наестся человек и не вспомнит; напротив, тотчас скажет: “Ну вот я наелся, а теперь что делать?” Вопрос остается вековечно открытым». ⁴¹⁷

Тут же Достоевским рефлектирует и источник у себя этих «великих идей» (то есть Ренана и иже), в очередной раз пытаясь обрести независимость от него, как-то качественно трансформировать, конечно же, осознаваемые заимствования. «— Вы раз говорили про “женевские идеи”; я не понял, что такое “женевские идеи”? — Женевские идеи — это добродетель без Христа, мой друг, *теперешние идеи или, лучше сказать, идея всей теперешней цивилизации*. Но если даже «вышедшая из главы диавола» социалистическая идея «превращения камней в хлеба» является по-своему «великой», то либерально-идеалистическая «идея добродетели (человеколюбия) без Христа»⁴¹⁸ — тем более, по крайней мере, для своего «момента». Это и означает, что далеко от «женевского» антропотеизма уйти не получается, потому что там тоже теогонию «мирового духа» (гностической «живой души») исповедуют. Либерализму Ренана противопоставляется романтизм, условно, Гюго и Занд; а буржуазному индивидуализму вообще — «русский социализм»... Но что такое романтизм, если не правое крыло либерализма как левого крыла одного и того же титанического Икара как Сверхчеловека Нового времени? И что такое социализм — как не «общинная» форма демократии, противоположная крайность в становлении одного и того же «западного мира», по Достоевскому же? Поэтому «все наши русские разъединения и обособления, с самого их начала, основались на одних лишь недоумениях<...> и в них нет ничего существенного». ⁴¹⁹

Так, например, в письме к Н.П. Петерсону (24.03. 1878) Достоевский противопоставляет Ренану уже философию Н.Федорова, то есть одному неогностику — другого. И так всегда: если не Фурье, то Ламенне; если не Голубов, то Федоров; если не манихейство (вечная борьба добра и зла), то уже своего рода оригенизм (всеобщее «преображение» как восстановление первоначального «единства»); что угодно, только не Православие как таковое, только не

417 Подросток. Ч.2, гл.1, IV / Д.,XIII,173.

418 Подросток. Подготовительные материалы / Д.,XVI, 35. Тут же — «о трех диаволовых искушениях».

«официальная» («все равно что нехристианская») вера Церкви. Слепая человеческая мысль бьется в сетях «миродержца», одну иллюзию освобождения сменяя другой, в полной уверенности, что сама способна спасти не то что себя, но и весь мир, потому что «*богатырство выше всякого счастья, и одна уж способность к нему составляет счастье*».⁴²⁰ А это и есть «добродетель без Христа», «благообразие» без благодати Божией и даже само «христианство» без Христа-Бога. Отсюда, как составляющая «богатырства» этого Человека Всемогущего, и его «игра с дьяволом» (то есть как Христос в пустыне): «*Теперь я только играю с дьяволом, но не возьмет он меня*».⁴²¹

Окончательный гностический «синтез» всех этих «великих идей» первого и второго сорта звучит из уст очередного «человека почвы» и проповедника «самообладания» Макара Долгорукого: «*Деньги*» (как и «хлеба») «хоть не бог, а всё же полбога — великое искушение; а тут и женский пол, а тут и самомнение и зависть. Вот дело-то великое и забудут, а займутся маленьким. То ли в пустыне? В пустыне человек укрепляет себя даже на всякий подвиг. Друг! Да и что в мире? — воскликнул он с чрезмерным

419 Дневник писателя. 1876, декабрь, гл.2, IV / Д.,XXIV, 65. Ср.: «У историка» [либерального «критика»-толкователя Евангелия] «одна лишь забота: соблюсти истину и художественность (эти оба требования неразделимы, ибо искусство» [искусство романтизма, в частности] «есть хранитель неисповедимых законов истины). Единственный же интерес [ортодоксального] теолога — его догмат. Ограничивайте значение этого догмата, сколько хотите, все же для художника» [романтика] «и критика» [либерала] «брюмя его невыносимо. Ортодоксального теолога можно сравнить с птицей в клетке; для него невозможна никакая свобода движений. Либеральный же теолог» [протестант как предтеча либерала и романтика] «это птица, которая лишилась нескольких перьев в крыльях. Вы предполагаете, что она свободна, и это верно до тех пор, пока ей не понадобится совершить полет» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. Предисловие к тринадцатому изданию. Цит. изд.). На истинный же «полет», как вы понимаете, способен только Икар гностического либерализма как «вольное чадо воздушных пространств» (там же). Самое замечательное в этом «откровении истины» от «иного высшего сердцем и умом человека», что в «ортодоксальной теологии» (православии) «вольные чада воздушных пространств» — это как раз и есть «духи злобы поднебесной». Но что еще более символично во всей этой истории, так это смерть самого исторического Манихея (Мани, Манеса), согласно жизнеописаниям, разбившегося в результате падения с крыши, то есть в буквальном смысле павшего Икаром на «втором искушении».

420 Подросток. Ч.2, гл.1, IV / Д.,XIII,174.

421 Подросток. Подготовительные материалы / Д.,XVI,40.

чеством. — Не одна ли токмо мечта? Возьми песочку да посей на камушке; когда жelt песочек у тебя на камушке том взойдет, тогда и мечта твоя в мире сбудется, — вот как у нас говорится. То ли у Христа: „Поди и раздай твое богатство и стань всем слуга“. И станешь богат паче прежнего в бесчислено раз; ибо не пищею только, не платьями ценноыми, не гордостью и не завистью счастлив будешь, а умножившися бесчислено любовью. Уж не малое богатство, не сто тысяч, не миллион, а целый мир приобретешь!“⁴²² (то есть этот же самый «мир сей» и приобретешь в совокупности его страстей: и хлеба, и идеалы, и волю к власти, с процентами).

Запланированная в подготовительных материалах публичная лекция Версилова «о трех дьяволовых искушениях» («объяснение ЕГО: искушение Христово сорок дней в пустыне», «отдельная глава») с тем же противопоставлением «женевским идеям», «Прудону» («свобода Христова и [свобода] в коммунизме, равенство Христово и [равенство] 93 года»),⁴²³ реализуется уже в следующем романе, в знаменитой легенде о Великом инквизиторе.

* * *

Уже на первых страницах черновых набросков к будущему роману мы встречаем отрывок, заключающий в себе привычный набор идей. «Высшая красота не снаружи, а внутри (см. Гете, вторая часть “Фауста”)» (вместо либерала Ренана теперь романтик Гете, лишний раз подтверждая, что это одна и та же антропотеическая нравственная эстетика, или все тот же гностический догмат безгрешности души как начала света). «Идиот» (тип Князя-Христа, который здесь представляет Алексей, сама революционно-демоническая фамилия которого, производная от Каракозова, в сочетании с амплуа Идеального Человека и дают гностического христа-антихриста, двух в одном), «идиот разъясняет детям о положении человечества в 10-м веке <...> разъясняет дьявола (Иов, Пролог); разъясняет искушение в пустыне; разъясняет о грядущем социализма; новые люди... <...> отрицательное <...> положительное <...> христиане».⁴²⁴ Словом, Идиот не покладая рук толкует слово Божие на правах Высшего Человека, пророка Синтеза жизни. В окончательном тексте романа значительная часть

422 Подросток. Ч.3, гл.3, II / Д.,XIII, 311.

423 Подросток. Подготовительные материалы / Д.,XVI, 35, 38, 103, 104, 157, 185, 346.

424 Братья Карамазовы. Черновые наброски / Д.,XV,202.

этой экзегезы, как всегда, будет передана условно «отрицательному» типу – Ивану, который (как Ставрогин и Версилов до этого, как Мефистофель у масона Гете и как демон в романтизме вообще) тоже является полноправным рупором истины в этом диалектическом мире. По этой же причине искушения Богочеловека и искушения Иова (и вообще всякого Великого Человека) – это практически равнозначные для «развития человечества» борения, по крайней мере, сопоставимые. Поэтому и сами искушения Иова в окончательном тексте толкуются старцем Зосимой в манихейском ключе – как борьба (за Иова) Бога и дьявола как другого олимпийского бога, подходящего Ему по силам противника: «*И восходит к Богу диавол вместе с сынами Божиими*», и «*похвалился Бог диаволу, <...> указав на великого святого раба Своего*», «*усмехнулся диавол на слова Божии*», «*предал Бога своего праведника*», «*и поразил диавол <...> все вдруг, как Божиим громом*». ⁴²⁵

Неудивительно, что в легенде о Великом инквизиторе, этом плоде многолетних размышлений Достоевского об искушениях Христа, нашедших, наконец, художественную форму, их высказывает уже не столько Иван, сколько сам Великий инквизитор, кардинал-иезуит, то есть антихрист своего времени (по Достоевскому). Романтическая апология евангельского дьявола в легенде («*бесподобный по силе и глубине*», «*могучий и умный дух*»), по авторскому замыслу, выражает исторический переход на его (дьявола) сторону католицизма и вообще западно-христианской переродившейся цивилизации. Однако двусмысленность здесь заключается, с одной стороны, в том, что, по крайней мере, часть этих комплиментов западному (негативному) этапу развития «человеческой природы» постоянно высказывает и сам Достоевский, а тому же дьяволу – его идеальный герой (Зосима); а с другой – в том, что в меньшей степени эти же понятия звучат у него в адрес и православного клира. ⁴²⁶ Поэтому и эпитеты мировому злу используются те же, которыми определяется и «идеал красоты»: «*великий*», «*вечеречный*», «*абсолютный*», «*совокупляющий в одно целое...*» ⁴²⁷

Прямые параллели «поэмы» Ивана с мотивами произведений западных авторов (Кабе, Вольтер, Гюго, Шиллер, Гете, Штраус)

425 Братья Карамазовы. Ч.2, кн.6, гл. I, б / Д., XIV, 264.

426 Ср.: «...но где же наши священники? Брюхо, пища...» (Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д., XIV, 99). То есть если не на «царство земное», то «на хлеба» Христа променяли, на первом же искушении дьявола пали.

427 Братья Карамазовы. Ч.2, кн.5, гл. V / Д., XIV, 230.

отмечались многими исследователями.⁴²⁸ Мы же еще раз отметим общий антиклерикальный дух «великодушных» либеральных отступников католицизма, протестантов, масонов, романтиков, левогегельянцев, с одной стороны, и русских гностиков-«беспоповцев» (людей «почвы») и почвенников – с другой. В появлении Христа в средневековой Европе у Достоевского нет ничего сверхъестественного точно так же, как не было его и в Самом евангельском Христе у Ренана и Штрауса, потому что всякий «добродетельный» человек есть актуализация божественного «Я Христа» в человеческой личности. Соответственно, в антиподе Идеала Человека демонизирована всякая верховная власть (государственная или церковная). В то время как сатана и грех романтизируются, историческое Христианство (Церковь) и его имперские институты (монархия) демонизируются. Если народ – это «тело божие», а власть враждебна народу (с точки зрения революционной идеологии либерализма), то враг бога (народа) – это, получается, и есть абсолютное зло (антихрист). Поэтому и «самый теперешний социализм французский, — по-видимому, горячий и роковой протест против идеи католической всех измученных и задушенных ею людей и наций»,⁴²⁹ то есть следующая после протестантизма законная борьба с воплощением зла, а значит – проявление противоположного начала, то есть «истинного христианства», высшей «человечности», лишь заблуждающееся в формах, в частности, в «гражданском строе».

Относительность добродетели и греха, неопределенность Христова и антихристова, размытость границ всех категорий в равной мере свойственны воззрениям Ивана и «испытуемого» им Алексея. Растекаясь своей гностической мыслью по «древу познания добра и зла», автор наделяет этим релятивизмом и своего «страдающего» («по-своему любящего человечество») инквизитора-иезуита, и свое толкование благой вести Христа. Отсюда и единомыслие, которое носитель этой религиозной софистики Иван находит у «старцев» Достоевского (так же как Ставрогин – у Тихона и Версилов – у Макара), не только в отрицательной (критической в отношении католицизма), но и в положительной части своей программы по мироустройству, творческом поиске «нового фазиса православия». «...не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже

428 См.: Д., XV, 463-465.

429 Дневник писателя. 1877, январь, гл.1, I / Д., XXV, 7.

противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет».⁴³⁰ Но от перемены мест слагаемых сумма не меняется, потому что превращение «государства в церковь» – это все то же «алхимическое» превращения человека-скота в Бога только уже в филогенетическом масштабе, все та же языческая теогония, лжехристианский антропотеизм как сугубое «диаволово искушение».

* * *

Подведем итоги. В Священном Предании аскетический подвиг победы над искушениями Христа в пустыне – это явление одного порядка, во-первых, с искушением и грехопадением Адама, то есть общее по характеру и противоположное по результату; а во-вторых – с аналогичными искушениями всех его потомков, где для христиан, благодаря их соединению с Христом по обновленному человеческому естеству, рождением от Него как от «нового Адама» и духовному укреплению Божественной благодатью, подаваемой в Таинствах Церкви, открывается возможность совершать аналогичный подвиг (с тем же механизмом: силою Божией благодати и «присвоением заслуг» человеку). «Сатана, привлекая к самым кратковременным вещам <...> и по своей ненасытности подвергая благородный ум поруганиям и бесчинствам своим, связывает нас услаждением земными предметами. Он дошел некогда до такого безумия, что приступил с искущением к Самому Христу <...> – ...но скажи, прошу тебя, какое может быть подкрепление или помочь потерпевшим? – Эта помощь, почтеннейший, – Бог и его благодать, которая не навсегда попускает изнемогшему уму быть под ногами диавольскими, но защищает и избавляет его, нисколько не могущего помочь себе самому».⁴³¹

В толкование Достоевского определяющим является нецерковное понимание как природы человека, так и природы (природ) Христа, понимание, в свою очередь, принципиально не отличающееся от либерально-просветительского и романтически-метафизического и прямо происходящее от этих двух разновидностей западного гностицизма Нового времени.

430 Братья Карамазовы. Ч.1, кн.2, гл.V / Д., XIV, 62.

431 свт. Кирилл Александрийский. О поклонении и служении в Духе и истине. Кн. 1. Цит. изд.

«Две души», два «идеала красоты», априори существующие в человеке (прежде всего, в «ветхой» природе самого экзегета), сказываются и в Христе, поэтому Он и искушаем, как все. Не божественная и человеческая природа, во всем подобная нашей, кроме греха, «неслияно» соединяются в божественном лице Господа Иисуса Христа, но божественная природа (духовность) является априори присущей человеческой природе наряду с греховностью (телесностью), поэтому обе они в виде «смеси» оказываются свойственными и человеческой личности Христа, в которой только восторжествовало, наконец, божественное начало, одна из двух «душ», «субстанций», или «натур», полностью победила другую.⁴³² Это и есть, прежде всего, проекция неогностической антропологии в христологию. Отсюда и «*синтетическая натура Христа [и Бога]*»⁴³³ у Достоевского: она потому и синтетична, что вбирает в себя «*все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле*»,⁴³⁴ приводит их к «гармонии», каждому уделяет аспект своей благости, некую положительную функцию в общем становлении «души живой». Двойственность и противоречивость здесь – это имманентное свойство бытия (а не следствия первородного греха, тления падшей природы, отлученной от Божественной благодати). Смерть – это необходимое проявление жизни (а не наказание за грех, «проклятие земли»). Человеческая «натаура» – это «анализ», а божественная – «Синтез».⁴³⁵ Но это анализ и синтез одно и того же («духа», «субстанции», «природы», «живой жизни», «бесконечного», «целого вселенной»).⁴³⁶ Поэтому и «*дух святый*» здесь актуален только в человеке и «*есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознавание гармонии, а стало быть неуклонное стремление к ней*».⁴³⁷ То есть, Бог-Дух Святой в почвенничестве – это нечто еще только становящееся, пока

432 Ср.: «Он не был безгрешен, он победил в себе те же самые страсти, с которыми боремся мы, никакой ангел божий не поддерживал его, но лишь собственная совесть, никакой демон не искушал его, кроме того, который живет в сердце каждого» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. Гл. XXVIII. Цит. изд.).

433 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX, 174.

434 Братья Карамазовы. Ч.2, кн.5, гл.V / Д.,XIV, 230.

435 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX, 174. Ср.: «...те [манихеи] <...> слагают басни, примышляя сложного Бога <...> Ибо если имеет слова случайные, то Он, по мнению их, совершенный человек» (свт. Афанасий Александрийский. К епископам Египта и Сирии: окружное послание против ариан. §16. Цит. изд.).

436 Сон смешного человека. Гл.IV / Д.,XXV, 114.

незавершенное, как и «Христос», идеальный Всечеловек будущего. Почему? – Потому, что еще не завершена эволюция человека, не все человечество еще космогонически преобразовано в Идеал Красоты; потому что Человек и Бог – это, в конечном счете (или – «в идеале»), одно и то же.⁴³⁸ Поэтому (и только в этом смысле) «кто почвы под собой не имеет, тот и Бога не имеет». Полный отрыв от церковной традиции при решении сложных богословских вопросов (тем более – опора на слышанное от «купцов старообрядцев» и западных религиозно-эмансипированных «теологов») делает столь грубые искажения доктрины Достоевского неизбежными.

Соответственно, и «диавол» («бесы») здесь – это лишь аллегория отрицательного полюса самой человеческой природы. То есть, это двойственность не столько даже по принципу «служения двум господам» (Мф 6:24), сколько по принципу диалектического «единства противоположностей», которые обе – априори части единого целого (а именно, греха, «мира сего», падшего естества). Поэтому «иной высший даже сердцем человек и с умом высоким начинает» со срамного нарциссизма и им же заканчивает, только возведенным в куб, до степени «идеала красоты». Поэтому именно «злое» (эгоистическое, плотоядно-животное, «хищное») начало в человеке путем исторической эволюции и саморазвития («прогресса») «вдруг» «превращается» (сублимируется) в «христианское», что не имеет никакого отношения к Христианству, кроме демонической насмешки над ним. Как в манихействе, активной является отрицательно заряженная «частица», злое начало. Отсюда главенствующая роль типа Великого Грешника: Раскольникова, Ставрогина, Версилова, Ивана Карамазова, от которых, по Достоевскому, произойдет «спасение» мира, то есть переход цивилизации на следующую (последнюю) ступень филогенетического развития – «русский социализм».⁴³⁹

437 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 154.

438 Ср.: «Дух – это дух силы и свободы, которые человек (по крайней мере европейского типа) уж никогда не оставит, и гармонии, которая относится уже ко всему обществу и устроит общество разумное, на разумных началах» (на что «тетка» Подростка как полночный представитель «почвы», или «тела божия», соответствует). «– Мудро-то ты говоришь, да ничего. И так можно» (Подросток. Подготовительные материалы / Д., XVI, 72).

439 «...я сказал дурно про общество. О шатании. Но ведь в конце я от него же и жду спасения. Это спасение в расширении идеи русской» (Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д., XXIV, 197).

Отсюда же оправдание западного либерализма и социализма как других «предпоследних ступеней до совершеннейшей веры»,⁴⁴⁰ как необходимого «ряда прогрессивных падений», буржуазно-индивидуалистического этапа «развития лица», «высшего экземпляра человека», или нигилистическо-коммунистического этапа развития гражданского строя, когда в зените «великих грехов» все становятся «вдруг» «Христами», благодаря спасительному «расширению» на них действия «русской идеи». С одной стороны, социализм – это искушение общества «хлебами» и падение в этом искушении; с другой – «*страстная вера [сравнивали с христианством]*»⁴⁴¹ и революционный напор воли, который есть сила для дальнейшего поступательного движения истории. Поэтому и «идея», «вышедшая из главы дьявола», хоть и была искушительна, но, будучи выходящей и ныне из голов социалистов (этих «природных» полухристиан), не лишена своего позитивного исторического значения.⁴⁴² Иначе говоря, Христианство и революция здесь – это общественно-исторические проявления доброго и злого начал, внутренне присущих бытию, а значит, и человеческой природе. Все это означает, что христианский социализм (французский социал-утопизм) «петрашевского периода» Достоевского лишь сублимировался в «русский социализм» в последний (славянофильский) период, но остался тем же гностицизмом и теогонией, по существу.

Победа Христа над искушениями – это Его личная победа. Отвергнут богоустановленный (церковный) механизм передачи, «усвоения» обоженного естества нового Адама к его потомкам (христианам). Вместо Таинств и благодати Божией – или априорное «русское народное» обладание, или «великогрешное» усвоение,

440 Бесы. Гл. «У Тихона» / Д., XI, 10.

441 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 145.

442 «Человечество всегда так делало: жаждет великой идеи» (то есть Христа как «идеал», предел нравственного развития человека), «но чуть она зародится» (то есть естественным путем, как «зарождается» органическая жизнь, согласно катехизису «хлебов»), «непременно ее осмеивает, старается представить ниже себя» (тогда как, на самом деле, она ему онтологически вровень). «Только чтоб не думать о великой идее <...> оно непременно выдумывает, и всегда выдумывало» (в частности, в ипостаси диавола в пустыни) идею «второстепенную, для отвода, чтоб только не думать о великой идее» (в нем же, человечестве, эволюционно «зародившейся»). Поэтому и социалистические «телеги, подвозящие хлеб человечеству», несмотря на весь свой демонизм (атеизм, нигилизм), «это – великая идея, но второстепенная, только в данный момент великая» (Бесы. Подготовительные материалы / Д., XVI, 78).

рационалистическое («вселение в душу идеала», новые «убеждения», исповедование «великой идеи») и волюнтаристическое («самообладание», «высшее самоволие»).⁴⁴³ Человек, как Христос, находится в пустыне мира, и один, без помощи Божией, борет в себе змия-искусителя (и, разумеется, проигрывает в этой борьбе: об этом говорят финальный идиотизм Мышкина, самоубийство Ставрогина, неверие Шатова, попытка самоубийства и патологическая раздвоенность Версилова и Ивана Карамазова). Поэтому и до Христа были подобные «развиватели человечества», эманации Целого, эзоны Света, героически боровшиеся в себе с «нижним полюсом» «натуры», хотя, конечно, никто не являл «идеал красоты» в такой полноте и «небесном блеске». Поэтому в одном ряду с этими искушениями находятся и духовно-нравственные борения нынешних (современных Достоевскому) «лучших людей»,⁴⁴⁴ пытающихся осуществить «великий подвиг» по примеру Идеального Человека, Мужа Совершенного, то есть явить добродетели, исходящие от «верхнего полюса» самой человеческой природы, каждым из самого себя черпаемые так же, как и Христом. В частности, «ступенью» к этому идеалу является героический донос на себя (без внутреннего раскаяния) Раскольникова и аналогичная «исповедь» Ставрогина и Версилова. При этом двусмысленность («двойственность») этих пирровых «побед над собой», по мысли Достоевского, иллюстрирует лишь «переходный» характер текущего состояния «цивилизации», еще только стремящейся на следующую «ступень» (глобального торжества Христианства, всечеловеческой «лепоты», квазицеркви новейшего завета). Это «новые люди, выдержавшие искушение и решавшиеся начать новую, обновленную жизнь»,⁴⁴⁵ но так ее и начавшие... Однако гностический (самопризванный) пророк Живой Жизни, окончательно решивший раскрыть все сокровенные тайны Целого Вселенной, от лица бывшего «архиерея» Тихона (этого немого укора архиереям правящим, всему «духовенству, ничего не делающему»⁴⁴⁶ для истинного «нравственного развития» человечества), и это «намерение» вменяет им в «великую мысль», которой «полнее» христианство, дескать, и «не может

443 Ср: «Беззаветно преданный своей идеи, он [Христос] сумел все подчинить ей до такой степени, что вселенная не существовала для него. Этими усилиями героической воли он и завоевал небо» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. Гл. XXVIII. Цит. изд.).

444 Подросток. Ч.2, гл.2, II / Д.,XIII, 178.

445 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI, 98.

446 Подросток. Подготовительные материалы / Д.,XVI, 37.

выразиться» («если и не достигнете примирения с собою и прощения себе, то и тогда Он простит за намерение» простишь себя и искашь «страдания безмерного»⁴⁴⁷ а ля Франциск, то есть искашь искупительных жертв, аналогичной Христовой, потому что в этом спасение: нужно демиургом вытесать из себя, как глыбы греха, Идеал Вековечный).

И вот, как и положено в гностической диалектике, «противоположности сходятся»⁴⁴⁸ – и Князь-Христос с «князем мира сего», Великий Человек с Великим Грешником, Великим инквизитором и самым выдающимся из грешников Диаволом оказываются одним Двуликим Янусом, ипостасью, соединяющей в себе две природы расколотого в себе вселенского Целого. «После монастыря и Тихона Великий Грешник с тем и выходит вновь на свет» (как Христос из пустыни, как Алеша Каракозов из скита), «чтоб быть величайшим из людей. <...> он (и это главное) через Тихона овладел мыслью (убеждением): что, чтобы победить мир» (искушения), «надо победить только себя. Победи себя» (диавола в себе) «и победишь мир. <...> От гордости и от безмерной надменности к людям он становится до всех кроток и милостив – именно потому, что уже безмерно выше всех».⁴⁴⁹ Или – «идеал человечества вековечный».

447 Бесы. Гл. «У Тихона» / Д., XI, 27.

448 Дневник писателя. 1876, июль-август, гл. 4, III / Д., XXIII, 95.

449 Житие великого грешника / Д., XI, 138-139.

ЗАПИСКИ ИЗЪ ПОДПОЛЬЯ.

ПОВѢСТЬ

Ф. И. ДОСТОЕВСКАГО.

НОВОЕ ПРОСМОТРЕННОЕ ИЗДАНІЕ.



Издание и собственность

Ф. СТЕДЛОВСКАГО,

Поставщика Его Императорского Величества.

Большая Морская, д. Лауферта, № 27, въ С. Петербургъ



С. ПЕТЕРБУРГЪ.

1866.

Гностический пророк

Общим местом апологической литературы о Достоевском стал его титул «великого пророка земли русской». «...мы, безумные, смеялись над нашим пророком именно за эти предсказания, хотя и благоговели перед его гениальным умом и талантом. <...> А теперь <...> мы готовы признать эти предсказания за непосредственные откровения Божии»⁴⁵⁰ Настала пора выяснить, насколько это соответствует действительности, благо, что историческая дистанция позволяет сделать это без особого труда.

Основной причиной попадания Ф.М. в предсказатели будущего являются, конечно, его прогнозы относительно исторических перспектив революционного социализма (в «Дневнике писателя» и в романе «Бесы»). Здесь, действительно, писатель многое угадал и весьма достоверно описал. Говорим «угадал», а не «пророчествовал», потому что богословски это принципиально разные вещи. «Пусть они представлят и скажут нам, что произойдёт; пусть возвестят что-либо прежде, нежели оно произошло, и мы вникнем умом своим и узнаем, как оно кончилось, или пусть предвозвестят нам о будущем. Скажите, что произойдет в будущем, и мы будем знать, что вы боги...» (Ис 41:22-23). «И люди, и Ангелы — и те и другие не знают будущего, а одной только Божественной Троице принадлежит знание будущего, и предосмысления будущего. <...> что узнают из вышней премудрости, то они и говорят».⁴⁵¹ Беллетрист как художник слова, особенно такого драматургического склада, как Достоевский, является живописателем человеческих страстей. И, как всякая специализация, этот вид деятельности требует полного в нее погружения. Поэтому беллетрист (как всякий артист) сам живет исключительно страстями, познал их сполна не только в созерцании (или в других), но и в собственном опыте. Изображать «истину страстей» (А.С. Пушкин), то есть достоверно и максимально реалистично показывать аффекты человеческой души — вот

450 митр. Антоний (Храповицкий). Словарь к творениям Достоевского (Не должно отчаиваться) / митр. Антоний (Храповицкий). Сила Православия. М., «Институт русской цивилизации», «Алгоритм», 2012. С. 426.

451 преп. Антоний Великий. Вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония. Вопросы 45-46. Цит. по изд.: Преподобный Антоний Великий. Поучения. М., изд. Сретенского монастыря, 2008.

основная сфера его деятельности. Непреходящая актуальность Достоевского и заключается в архетипическом (мифологическом) изображении им органики страстей. Отсюда типичная ошибка толкования «пророчеств» Достоевского (или любого другого «художника-пророка») как «постскриптума страстей», то есть как сделанных человеком, якобы уже свободным от страстей, очищенным от них, в результате чего приобретается способность смотреть на них со стороны, прозревать их «истину» не как правдоподобие изображения («мимезис», или «подражание», Платона), но «истину страстей» как их онтологическую душепагубность, или попросту греховность. Лучшим доказательством того, что даже те «пророчества» Достоевского, которые исторически, казалось бы, сбылись (касающиеся материалистического социализма, в частности), были осуществлены не в результате действия Святого Духа (как в пророчествах в собственном, или ортодоксальном значении этого термина: «не человек тот, кто изрекает пророчества, но Дух Божий; Он принимает вид и образ в пророках»),⁴⁵² но в результате несовершенного человеческого «мудрования» («разумения» «падшего естества», искаженного греховными страстями ума потомка «ветхого Адама»), являются значительные погрешности и неточности даже этих предсказаний. Кроме того, сам Достоевский не считал эти историософские этюды своими главными пророчествами как духовным завещанием потомкам.

Подлинное эсхатологическое провозвестие Достоевского – это хилиазм. «Там [в Апокалипсисе] именно сказано, что [после] во время⁴⁵³ самых сильных несогласий не Антихрист [придет, но] придет Христос и устроит царство свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскрешении первом, то есть в этом царстве. Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи». То есть, хилиазм (миллениаризм) – вот аутентичное содержание программной Пушкинской речи, или главное пророчество Достоевского, согласно его самосознанию. Поэтому хилиазм так или иначе содержится во всех текстах писателя программного характера, то есть транслирующих самые заветные его идеи как религиозно-философского мыслителя. «...Не верьте Апокалипсису. <...>

452 св. Ириней Лионский. Доказательства апостольской проповеди. §49 / св. Ириней Лионский. Творения. Изд. 2-е. СПб., 1900. С. 594.

453 Дневник писателя. 1880, август, гл.3. Варианты черновых автографов / Д. XXVI, 323.

*Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация — среднее, переходное. Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал [новый Иерусалим, объятия, зеленые ветви] [В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное].*⁴⁵⁴ Речь идет оialectическом цикле развития человеческого рода, согласно почвеннической историософии, вторичной в отношении западной философии истории (гегельянства и шеллингианства, в первую очередь, а также французского утопического социал-христианства). Поэтому этап «цивилизации», несмотря на все свои «издержки роста», является здесь необходимым «антитезисом», «переходным» периодом к «высшему» состоянию грядущего «синтеза». «Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех. Терял поэтому всегда веру и в бога. (Тем кончались всякие цивилизации. В Европе, например, где развитие цивилизации дошло до крайних пределов, то есть до крайних пределов развития лица, — вера в бога в личностях пала.) Это состояние, то есть распадение масс на личности, иначе цивилизация, есть состояние болезненное. <...> Всё же будущее основание и норму социального муравейника социализм полагает в цели — в сытом брюхе, а для этого в беспрекословных муравьиных обязанностях».⁴⁵⁵ Социализм — это одна из последних форм «цивилизации» как необходимого периода исторического развития, а именно, ложный «синтез», или «всеединство», мнимый выход из тупика буржуазного индивидуализма, ложная «патриархальность», или «непосредственность». «...в половине текущего столетия, некоторые из нас удостоились приобщиться к французскому социализму и приняли его, без малейших колебаний, за конечное разрешение всечеловеческого единения, то есть за достижение всей увлекавшей нас доселе мечты нашей. Таким образом, за достижение цели мы приняли то, что составляло верх эгоизма, верх бесчеловечия, верх экономической бесполковщины и безурядицы, верх клеветы на природу человеческую, верх уничтожения всякой свободы людей».⁴⁵⁶ «В социализме — лучиночки, в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли. <...> В чем идеал [Христос]? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне

454 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192-194.

455 Там же; с.192.

456 Дневник писателя. 1877, январь, гл. 2,II / Д.,XXV,21.

сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человека, всё получивший, всё сознавший и всемогущий? Если вы его оставите в раздробленном на личности состоянии, то вы дальше брюха ничего не получите. Социалисты дальше брюха не идут. А наша “Молодая Россия” — только и делает уже несколько лет, что стремится всеми силами своими доказать, что дальше и всего того, что в нем заключается, ничего и нет».⁴⁵⁷ А нужно как раз «пойти дальше» социализма, взяв от него его позитивную составляющую, а именно, колLECTИВИЗМ («жительство массами»), стремление к общественному единству, волю к социальному преобразованию и т.п. диалектические «добродетели». «Вот и в теперешней Франции, уже унылой и раздробленной духовно, есть и теперь еще одна из таких идей, представляющая новый, но, по-нашему, совершенно естественный фазис ее же прежней мировой католической идеи и развитие ее, и чуть не половина французов верит и теперь, что в ней-то и кроется спасение не только их, но и мира, — это именно их французский социализм. Идея эта, то есть ихний социализм, конечно ложная и отчаянная, но не в качестве ее теперь дело, а в том, что она теперь существует, живет живой жизнью и что в исповедующих ее нет сомнения и уныния, как в остальной огромной части Франции».⁴⁵⁸ «Жить живой жизнью» (то есть, сублинированными страстями) — это высшая похвала в романтизме. Поэтому из этой «живой жизни» социализма органически будет сделан следующий шаг, потому что гуманизм во всех его формах (и почвеннический романтизм не исключение) предполагает гностическую веру в «человеческую природу», поступательно эволюционирующую, неизбежно восходящую к «совершенству» и «идеалу», возвращающуюся к утраченному «всеединству», «цельности», «полноте». «Есть нечто гораздо высшее бога-чрева. Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое. Необъяснимое именно. Начни объяснять социалист, — он скажет: это потому, что если представить себе, что всякий отдаст всё, даже себя, даже я свое для всех, то, значит, не будет бедного, а все страшно будут богаты. И соврет социалист грубо, гнусно и пузато. Ибо хотя действительно так, то есть все будут богаты, но на этом социализм и останавливается. <...> А вся-то

457 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,191-193.

458 Дневник писателя. 1877, январь, гл. 2, I / Д.,XXV,18.

штука, вся-то бесконечность христианства над социализмом в том и заключается, что христианин (идеал), всё отдавая, ничего себе сам не требует. Мало того: даже враждебен к идеи о вознаграждении, о гонораре, он понимает ее как бессмыслицу и примет вознаграждение только от любви к дающему или потому только, что чувствует, что после этого еще сильнее будет любить дающего (новый Иерусалим, объятия, зеленые ветви)».⁴⁵⁹ До того эта гуманистическая вера в человека в почвенничестве «неизъяснима», до того эта романтическая историософия иррациональна, что, несмотря на всю критику социализма у Достоевского, каким-то диалектическим вывертом (или по закону «единства противоположностей») «социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного) – что самое высшее распоряжение собой – это пожертвовать даже собой. Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация – среднее, переходное. Христианство – третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал».⁴⁶⁰ «Социалисты – страстная вера. Сравнивали с христианством. Правда, примазалось ужасно много и мошенников. А сколько дураков к ней примазалось, как вышли на улицу. Религия на Западе пала. Тамошний мир мучится недостатком духовной жизни (об религии, необходимости ее. наука не заменит пустоты после веры). Бросились на социализм и жаждущие жизни духовной, и голодные. Общество созидается нравственностью и религию».⁴⁶¹ Эта теургия, воля к «созиданию общества», перевоспитанию человека как преображения самой его природы – это общий знаменатель почвенничества и социализма, маркер нового гностицизма, верный признак принадлежности их к одному революционному проекту модерна. «Социализм – великая идея, – вдруг неожиданно сказал Шатов. – <...> Писарев был человек умный и благородный».⁴⁶² То есть, социализм имеет в себе аспект лжерелигии, и в этом отношении (хоть какой-то, пусть и ложной, религиозности, понимаемой как «страстная вера в

⁴⁵⁹ Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192-193.

⁴⁶⁰ Там же; с.193-194.

⁴⁶¹ Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,115.

⁴⁶² Там же; с.171.

иdeal», «жажды духовной жизни») он лучше буржуазного антирелигиозного либерализма, потому что его как «живую жизнь» можно наполнить «христианским» содержанием (то есть гностическим содержанием самого почвенничества). «Князь выводит ему [Шатову], что христианство (православие) заключает в себе разрешение всех вопросов, нравственных и социальных».⁴⁶³ Того же мнения, напомним (потому что многие постоянно теряют из вида это тождество воззрений автора и его многочисленных резонеров), и сам Достоевский («Есть нечто гораздо высшее бога-чрева <...> хотя действительно [в идеале грядущего христианства] все будут богаты», то есть и душа спасется, и полные закрома).

Таким образом, если в отношении атеистического социализма историософия и роман «Бесы» Достоевского – это блестящая сатира и прогноз на ближайшее будущее («*“Камни и хлебы” значит теперешний социальный вопрос, среда. Это не пророчество, это всегда было*»),⁴⁶⁴ то в отношении исторических судеб Христианства – это почти классический хилиазм. «...никогда еще мир, земной шар, земля – не видали такой громадной идеи, которая идет теперь от нас с Востока на смену европейских масс, чтоб возродить мир. Европа и войдет своим живым ручьем в нашу струю, а мертвою частию своею, обреченою на смерть, послужит нашим этнографическим материалом. Мы несем миру единственно, что мы можем дать, а вместе с тем единственно нужное: православие, правое и славное вечное исповедание Христа и полное обновление нравственное его именем. Мы несем 1-й рай 1000 лет, и от нас выйдут Энох и Илия, чтоб сразиться с антихристом, т.е. с духом Запада, который воплотится на Западе»; «мы, русские, несем миру возобновление их утраченного идеала. Зверь с раненой головой, 1000 лет. Представьте себе, что все Христы; будут ли бедные?» «Если б представить, что все Христы, то мог ли быть пауперизм? <...> Это предсказано в христианстве [Апокалипсис]: именно millenium»; «послушайте, сообразите сами: раненый зверь, третья часть трав погибла, блудница Востока(?), жена чревата – Россия».⁴⁶⁵ «Казарменный» социализм как порождение католического антихристианства с его внешним, « тоталитарным » единством (только уже не вокруг папы, а вокруг «хлебов» и социалистического понтифика), по Достоевскому,

463 Там же; с.180.

464 Достоевский Ф.М. – Любимову В.А. 7.06.1876 / Д.,XXIX(2),84.

465 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,167-168,177,182.

должен был воплотиться на Западе («социализм есть сила грядущая для всей Западной Европы»),⁴⁶⁶ а воплотился «у нас», — такая вот ирония Промысла над самозванным пророком. «... католичество принято тут [во Франции] видимо за общее знамя соединения всего старого порядка вещей, за все девятнадцать веков, — соединения против чего-то нового и грядущего, насущного и рокового, против грозящего вселенной обновления новым порядком вещей, против социального, нравственного и коренного переворота во всей западноевропейской жизни, или, по крайней мере, если и не совершится обновление это, то против страшного потрясения и колоссальной революции, которая несомненно грозит потрясти все царства буржуазии во всем мире, везде, где они организовались и процвели, по шаблону французскому 1789 года, грозит сковырнуть их прочь и стать на их место. <...> и социализм-то самый начнется в ней по католическому шаблону, с католической организацией и закваской, не иначе».⁴⁶⁷ «...она накануне падения, ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без церкви и без Христа (ибо церковь, замутив идеал свой, давно уже и повсеместно перевоплотилась там в государство), с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим всё, всё общее и всё абсолютное, — этот созидавшийся муравейник, говорю я, весь подкопан. Грядет четвертое сословие, стучится и ломится в дверь и, если ему не отворят, сломает дверь. Не хочет оно прежних идеалов, отвергает всякий доселе бывший закон. На компромисс, на уступочки не пойдет, подпорочками не спасете здания. Уступочки только разжигают, а оно хочет всего. Наступит нечто такое, чего никто и не мыслит. Все эти парламентаризмы, все исповедываемые теперь гражданские теории, все накопленные богатства, банки, науки, жиды — всё это рухнет в один миг и бесследно — кроме разве жида, которые и тогда найдутся как поступить, так что им даже в руку будет работа. Все это “близко, при дверях”».⁴⁶⁸ Ничего не скажешь, все сбылось (включая и тут «нашедшихся жида»). Только... в самой России, а не на сгнившем до основания Западе... Но, в конечном итоге, по Достоевскому как гностическому «пророку», все равно неизбежен «всечеловеческий» хэппи-энд, потому что за дело возьмутся отечественные «спасители мира». «Ибо социализм

466 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл. 3, III / Д., XXV, 160.

467 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл. 2, II / Д., XXV, 145.

468 Дневник писателя. 1880, август, гл. 3, III / Д., XXVI, 167-168.

имеет задачей разрешение судеб человечества уже не по Христу, а вне бога и вне Христа, и должен был зародиться в Европе естественно, взамен упавшего христианского в ней начала, по мере извращения и утраты его в самой церкви католической. Утраченный образ Христа сохранился во всем свете чистоты своей в православии. С Востока и пронесется новое слово миру навстречу грядущему социализму, которое, может, вновь спасет европейское человечество».⁴⁶⁹ То есть, «русский социализм» (почвенническое «православие») доделает то, что не сдюжил социализм западный – «прокачает» человеческую природу по «образу Христа».

«...Франция, развившая из идей 89 года свой особенный французский социализм, то есть успокоение и устройство человеческого общества уже без Христа и вне Христа, как хотело да не сумело устроить его во Христе католичество, – эта самая Франция и в революционерах Конвента, и в атеистах своих, и в социалистах своих, и в теперешних коммунарах своих – всё еще в высшей степени есть и продолжает быть нацией католической вполне и всецело, вся зараженная католическим духом и буквой его <...> Самый теперешний социализм французский <...> есть не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение ее, роковое ее последствие, выработавшееся веками. Ибо социализм французский есть ни что иное, как насильтвенное единение человечества – идея, еще от древнего Рима идущая и потом всецело в католичество сохранившаяся. Таким образом идея освобождения духа человеческого от католичество облеклась тут именно в самые тесные формы католические, заимствованные в самом сердце духа его, в букве его, в материализме его, в деспотизме его, в нравственности его. С другой стороны восстает старый протестантизм, протестующий против Рима вот уже девятнадцать веков, против Рима и идеи его, древней языческой и обновленной католической, против мировой его мысли владеть человеком на всей земле, и нравственно и материально, против цивилизации его, – протестующий еще со времен Арминия и Тевтобургских лесов. Это – германец, верящий слепо, что в нем лишь обновление человечества, а не в цивилизации католической».⁴⁷⁰ Но и немецкий протестантизм, как и французский «протестантизм» (социализм), – это ложный выход из

⁴⁶⁹ Дневник писателя. 1877, ноябрь, гл.3, I / Д.,XXVI,85.

⁴⁷⁰ Дневник писателя. 1877, январь, гл. 1, I / Д.,XXV,6-7.

исторического ступора европейского человечества. Подлинный выход – «русский социализм» (протестантизм) Достоевского, или тот гностический хилиазм почвенничества, «то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи».⁴⁷¹ «... на Востоке действительно загорелась и засияла небывалым и неслыханным еще светом третья мировая идея – идея славянская, идея нарождающаяся, — может быть, третья грядущая возможность разрешения судей человеческих и Европы. Всем ясно теперь, что с разрешением Восточного вопроса вдвигается в человечество новый элемент, новая стихия, которая лежала до сих пор пассивно и косно и которая, во всяком случае и наименее говоря, не может не повлиять на мировые судьбы чрезвычайно сильно и решительно. Что это за идея, что несет с собою единение славян? <...> Тут нечто всеобщее и окончательное, и хоть вовсе не решающее все судьбы человеческие, но, без сомнения, несущее с собою начало конца всей прежней истории европейского человечества, — начало разрешения дальнейших судеб его, которые в руках божиих и в которых человек почти ничего угадать не может, хотя и может предчувствовать».⁴⁷² Как бы ортодокальное смирение и трезвость последних строк не должны вводить в заблуждение, потому что они, как всегда, диалектически «уравновешены» в этой страстной историософии гностической идеей принципиально различных «стихий» («идей», «начал», «духов») в едином «человечестве», якобы способных обновлять целое и демиургически двигать весь этот космогонический процесс в божественное завтра.

И наоборот, ошибившись в своих «предчувствиях» с точностью до наоборот с местом, или в политической географии, Достоевский предсказал немало психологических и натуралистических деталей практического осуществления социализма, что само по себе, конечно, неординарно. Например – каннибализм: не только в переносном смысле стихийного социального дарвинизма («борьбы за существование»: сначала с «классовым врагом», затем внутри победившей партии), но и в самом прямом смысле антропофагии как выражения внутреннего расчеловечивания атеизма. «Не имея инстинкта пчелы или муравья, безошибочно и точно созидающих улей и муравейник, люди захотели создать нечто вроде человеческого безошибочного муравейника. Они отвергли происшедшую от бога и откровением возвещенную человеку

471 Дневник писателя. 1880, август, гл.3. Варианты черновых автографов / Д.,XXVI,323.

472 Дневник писателя. 1877, январь, гл. 1, I / Д.,XXV,9.

единственную формулу спасения его: “Возлюби ближнего как самого себя” — и заменили ее практическими выводами вроде: “*Chacun pour soi et Dieu pour tous*” [Каждый за себя, а Бог за всех (франц.)] — или научными аксиомами вроде “борьбы за существование”. Не имея инстинкта животных, по которому те живут и устраивают жизнь свою безошибочно, люди гордо вознадеялись на науку, забыв, что для такого дела, как создать общество, наука еще всё равно что в пеленках. Явились мечтания. Будущая Вавилонская башня стала идеалом и, с другой стороны, страхом всего человечества. Но за мечтателями явились вскоре уже другие учения, простые и понятные всем, вроде: “Ограбить богатых, залить мир кровью, а там как-нибудь само собою всё вновь устроится”. Наконец, пошли дальше и этих учителей, явилось учение анархии, за которого, если б она могла осуществиться, наверно бы начался вновь период антропофагии, и люди принуждены были бы начинать опять всё сначала, как тысячи за десять лет назад. Католичество понимает всё это отлично и сумеет соблазнить предводителей подземной войны. Оно скажет им: “У вас нет центра, порядка в ведении дела, вы раздробленная по всему миру сила, а теперь, с падением Франции, и придавленная. Я буду единением вашим и привлеку к вам и всех тех, кто в меня еще верует”. Так или этак, а соединение произойдет. Католичество умирать не хочет, социальная же революция и новый, социальный период в Европе тоже несомненен: две силы, несомненно, должны согласиться, два течения слиться. Разумеется, католичеству даже выгодна будет резня, кровь, грабеж и хотя бы даже антропофагия».⁴⁷³ – Со все той же поправкой на geopolитическую топографию осуществления этой социалистической антропофагии.

Сюда же, к отчасти сбывающимся предсказаниям Достоевского, можно отнести его ожидание сближения идей социализма и политики Ватикана в плане социальной концепции последнего, то есть принятия на вооружение Римом тех социал-христианских проектов «обновления католичества», которые еще были маргинальными в его время (но, опять же, с поправкою на то, что сами эти социал-христианские учения, Ламенне, в частности, оценивались Достоевским более чем положительно, поскольку они были, по сути, тождественны его собственным идеям «развития православия»).⁴⁷⁴ «Соединение же обоих врагов [Германии: католичества и социализма] произойдет несомненно, только лишь падет политически Франция. Оба врага эти имели с Францией всегда

473 Дневник писателя. 1877, ноябрь, гл.3,III / Д.,XXVI,90.

органическую связь. Католичество, почти до последнего времени, было единящей и существенной идеей ее. Социализм же и зародился в ней. <...> вот что произойдет, по всей вероятности, если падет политически Франция: католичество потеряет свой меч и в первый раз обратится к народу, которого оно презирало столько веков, заискивая у королей и императоров земных. Но теперь оно обратится к народу, ибо некуда идти ему больше, обратится именно к предводителям наиболее подвижного и подымчивого элемента в народе, социалистам. Народу оно скажет, что всё, что проповедуют им социалисты, проповедовал и Христос. Оно исказит и продаст им Христа еще раз, как продавало прежде столько раз за земное владение, отстаивая права инквизиции; мучившей людей за свободу совести во имя любящего Христа, — Христа, дорожащего лишь свободно пришедшем учеником, а не купленным или напуганным. Оно продавало Христа, благословляя иезуитов и одобряя праведность “всякого средства для Христова дела”. Всё Христово же дело оно искони обратило лишь в заботу о земном владении своем и о будущем государственном обладании всем миром. <...> Католичество умирать не хочет, социальная же революция и новый, социальный период в Европе тоже несомненен: две силы, несомненно, должны согласиться, два течения слиться».⁴⁷⁵ Опять же, совпадение исторически далеко не полное («слияние» произошло лишь отчасти и не революционным путем, но путем реформ, и даже не столько с социализмом, сколько с либерализмом). Но сама тенденция угадана верно.

Не подвела проницательность Достоевского и в другом аспекте «восточного вопроса», а именно, в отношении хронической неблагодарности западных славян после всех святых жертв России ради их освобождения и благополучия вообще. «...не будет у России, и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа

474 Ср.: «Ламенне Фелисите-Роберт (1782-1854) – французский мыслитель; будучи учеником Сен-Симона, проделал эволюцию от ортодоксального католицизма, через отрицание светской власти папы к христианскому социализму и к разрыву с католической церковью. Книга Ламенне “Слова верующего” (1834) была известна Достоевскому: экземпляр ее имелся в библиотеке Петрашевского» (Батюто А.И. Примечания / Д.,XX,380). «Нет веры в самом папе. В служителях церкви – разве суеверие. (Попытки обновленного христианства в величайших представителях католицизма, Ламенне, Лакордер)» (Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,189).

475 Там же; с.89-90.

согласится признать их освобожденными! И пусть не возражают мне, не оспаривают, не кричат на меня, что я преувеличиваю и что я ненавистник славян! Я, напротив, очень люблю славян, но я и защищаться не буду, потому что знаю, что всё точно так именно сбудется, как я говорю, и не по низкому, неблагодарному, будто бы, характеру славян, совсем нет, — у них характер в этом смысле как у всех, — а именно потому, что такие вещи на свете иначе и происходить не могут Распространяться не буду, но знаю, что нам отнюдь не надо требовать с славян благодарности, к этому нам надо приготовиться вперед. Начнут же они, по освобождении, свою новую жизнь, повторяю, именно с того, что вытросят себе у Европы, у Англии и Германии, например, ручательство и покровительство их свободе, и хоть в концерте европейских держав будет и Россия, но они именно в защиту от России это и сделают. Начнут они непременно с того, что внутри себя, если не прямо вслух, объявят себе и убедят себя в том, что России они не обязаны ни малейшую благодарностью, напротив, что от властолюбия России они едва спаслись при заключении мира вмешательством европейского концерта, а не вмешайся Европа, так Россия, отняв их у турок, проглотила бы их тотчас же, «имея в виду расширение границ и основание великой Всеславянской империи на порабощении славян жадному, хитрому и варварскому великорусскому племени. <...> Может быть, целое столетие, или еще более, они будут беспрерывно трепетать за свою свободу и бояться властолюбия России; они будут заискивать перед европейскими государствами, будут клеветать на Россию, сплетничать на нее и интриговать против нее. <...> Особено приятно будет для освобожденных славян высказывать и трубить на весь свет, что они племена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия — страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чистой славянской крови, гонитель и ненавистник европейской цивилизации. У них, конечно, явятся, с самого начала, конституционное управление, парламенты, ответственные министры, ораторы, речи. Их будет это чрезвычайно утешать и восхищать. Они будут в упоении, читая о себе в парижских и в лондонских газетах».⁴⁷⁶ Однако и здесь гностический гуманизм Достоевского не может не исказить подлинного христианского реализма исторической картины, потому что и эти «клеветы» и предательства, по Ф.М., будут преходящими явлениями, и рано или поздно «природа» («славянская» и вообще «всечеловеческая») возьмет свое. «Долго, о, долго еще они не в

476 Дневник писателя. 1877, ноябрь, гл.2,III / Д.,XXVI,78-79.

состоянии будут признать бескорыстия России и великого, святого, неслыханного в мире поднятия ею знамени величайшей идеи, из тех идей, которыми жив человек и без которых человечество, если эти идеи перестанут жить в нем, — коченет, калечится и умирает в язвах и в бессилии. <...> России надо серьезно приготовиться к тому, что все эти освобожденные славяне с упоением ринутся в Европу, до потери личности своей заразятся европейскими формами, политическими и социальными, и таким образом должны будут пережить целый и длинный период европеизма прежде, чем постигнуть хоть что-нибудь в своем славянском значении и в своем особом славянском призвании в среде человечества».⁴⁷⁷

Отсюда – основной «парадокс» историософии Достоевского, он же – главное его «пророчество», заключающееся в том, что все эти безобразные противоречия «исторического развития» есть онтологически необходимые этапы становления грядущего «всечеловеческого братства». То есть, все космогонические положения почвеннической диалектики 60-х (ст. «Социализм и христианство») остались в силе у Достоевского в последние годы его творчества. «*Тип этот верный и схвачен безошибочно, тип постоянный и надолго у нас, в нашей Русской земле, поселившийся. Эти русские бездомные скитальцы продолжают и до сих пор свое скитальчество и еще долго, кажется, не исчезнут. И если они <...> ударяются в социализм, которого еще не было при Алеко, ходят с новою верой на другую ниву и работают на ней ревностно, веря, как и Алеко, что достигнут в своем фантастическом делании целей своих и счастья не только для себя самого, но и всемирного. Ибо русскому скитальцу необходимо именно всемирное счаствие чтоб успокоиться: дешевле он не примирится, – конечно, пока дело только в теории. Это всё тот же русский человек, только в разное время явившийся. Человек этот, повторяю, зародился как раз в начале второго столетия после великой петровской реформы, в нашем интеллигентном обществе, оторванном от народа, от народной силы. <...> Много-много что полигеральничают “с оттенком европейского социализма”, но которому придан некоторый благодушный русский характер, – но ведь всё это вопрос только времени. Что в том, что один еще и не начинал беспокоиться, а другой уже успел дойти до запертой двери и об нее крепко стукнулся лбом. Всех в свое время то же самое ожидает, если не выйдут на спасительную дорогу смиренного общения с народом. <...>*

477 Там же.

*Фантастический и нетерпеливый человек жаждет спасения пока лишь преимущественно от явлений внешних; да так и быть должно».*⁴⁷⁸ То есть, и буржуазно-просветительский эгоизм и рационализм, и романтический индивидуализм и темный мистицизм, и протест Реформации, и «муравейник» плотоядного социализма, и малодушие западных славян, и само «антихристианство» папизма – все это законные подходы к будущему «всечеловеческому» раю на земле и простительные заблуждения перед его «всепримиряющей» истиной.

В самом творчестве Пушкина, другого «великого русского пророка» и, более того, как в эмбрионе «Всечеловека», все эти «фазисы развития» были пройдены, а значит, «искуплены», «оправданы» и «освящены». *«Еще и еще раз повторю: эти периоды не имеют таких твердых границ. Некоторые из произведений даже этого третьего периода могли, например, явиться в самом начале поэтической деятельности нашего поэта, ибо Пушкин был всегда цельным, целокупным, так сказать, организмом, носившим в себе все свои зачатки разом, внутри себя, не воспринимая их извне. Внешность только будила в нем то, что было уже заключено во глубине души его. Но организм этот развивался, и периоды этого развития действительно можно обозначить и отметить, в каждом из них, его особый характер и постепенность вырождения одного периода из другого. Таким образом, к третьему периоду можно отнести тот разряд его произведений, в которых преимущественно засияли идеи всемирные, отразились поэтические образы других народов и воплотились их гении. <...>* Читая эти странные стихи, вам как бы слышится дух веков реформации, вам понятен становится этот воинственный огонь начинавшегося протестантизма, понятна становится, наконец, самая история, и не мыслью только, а как будто вы сами там были, прошли мимо вооруженного стана сектантов, пели с ними их гимны, плакали с ними в их мистических восторгах и веровали вместе с ними в то, во что они поверили. Кстати: вот рядом с этим религиозным мистицизмом религиозные же строфы из Корана или *“Подражания Корану”*: разве тут не мусульманин, разве это не самый дух Корана и меч его, простодушная величавость веры и грозная кровавая сила ее? А вот и древний мир, вот *“Египетские ночи”*, вот эти земные боги, севшие над народом своим богами, уже презирающие гений народный и стремления его, уже не верящие в него более, ставшие впрямь уединенными богами и обезумевшие в отъединении своем, в

478 Дневник писателя. 1880, август, гл.2 / Д.,XXVI,137-138.

предсмертной скуче своей и тоске тешащие себя фантастическими зверствами, сладострастием насекомых, сладострастием пауковой самки, съедающей своего самца. Нет, положительно скажу, не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что нигде ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось. Это только у Пушкина, и в этом смысле, повторяю, он явление невиданное и неслыханное, а по-нашему, и пророческое, ибо... ибо тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, выразилась именно народность его поэзии, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески. Ибо что такое сила духа русской народности как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко вселовечности? Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее назначение этой силы. Тут он угадчик, тут он пророк. <...> Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, вселовеком, если хотите. О, всё это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей. <...> И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, вселовечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовию всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»⁴⁷⁹ То есть, утопия «общей гармонии» Достоевского попросту включает в себя (и, тем самым, «диалектически снимает», мифически

479 Там же; с.145-148.

«примирает») все текущие антиутопии реальной мировой истории. Оракулом этой грядущей глобальной утопии нового гностицизма и выступает Достоевский.

*«Вся глубокая ошибка их [либералов] в том, что они не признают в русском народе церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, по колику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждалась еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм! Вот над присутствием в народе русском этой высшей единительно-“церковной” идеи вы и смеетесь, господа европейцы наши».*⁴⁸⁰ Но суть в том, что этот романтический хилиазм есть идея не только и не столько антилиберальная, сколько квазихристианская (отсюда и заявленная оппозиция «притчу» и «зданиям церковным»), поэтому не только либерал Градовский, но и оптинские старцы благодушно посмеялись над ней (параллельно изложенной Достоевским в «Братьях Карамазовых»). «Весьма полезно будет тотчас после уверений Достоевского и Соловьевы, что “небесный Иерусалим” сойдет на землю, прочесть взгляды Еп(ископа) Феофана (“Отступление”). Он говорит — совершенно другое и, разумеется, под этими его рассуждениями подписались бы как покойные Еп(ископы) Алексей и Никанор и т.д., так и все Оптинские и Афонские старцы. — А когда Достоевский напечатал свои надежды на земное торжество Христианства в “Братьях Карамазовых”, то Оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг друга: “Уж не вы ли, От(ец) такой-то, так думаете?”».⁴⁸¹

480 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д., XXVII, 18-19.

481 Леонтьев К.Н – Фуделю И.И. 30.01.1891 / Леонтьев К.Н. Полн. собр. сочинений и писем в 20-и томах. СПб, изд. «Владимир Даль», 2012. Приложение, кн.1. С.288.

Вообще же Священные Писание и Предание весьма строго относятся к подобного рода богословской самодеятельности. «Я не посыпал пророков сих, а они сами побежали; Я не говорил им, а они пророчествовали. <...> Я слышал, что говорят пророки, Моим именем пророчествующие ложь. Они говорят: “мне снилось, мне снилось”. Долго ли это будет в сердце пророков, пророчествующих ложь, пророчествующих обман своего сердца? <...> Пророк, который видел сон, пусть и рассказывает его как сон; а у которого Мое слово, тот пусть говорит слово Мое верно. Что общего у мякины с чистым зерном? говорит Господь <...> Вот, Я — на пророков ложных снов, говорит Господь, которые рассказывают их и вводят народ Мой в заблуждение своими обманами и обольщением, тогда как Я не посыпал их и не повелевал им, и они никакой пользы не приносят народу сему, говорит Господь» (Иер 23:21-32). «Не пустое ли видение видели вы? и не лживое ли предвещание изрекаете, говоря: “Господь сказал”, а Я не говорил? <...> они вводят народ Мой в заблуждение, говоря: “мир”, тогда как нет мира; и когда он строит стену, они обмазывают ее грязью, скажи обмазывающим стену грязью, что она упадет. Пойдет проливной дождь, и вы, каменные градины, падете, и бурный ветер разорвет ее» (Иез 13:7-11).

РУССКИЙ ВѢСТИНИКЪ

ИЗДАВАЕМЫЙ М. КАТКОВЫМЪ.

ТОМЪ СЕМЪДЕСЯТЬ ТРЕТИЙ.

1868

ЯНВАРЬ.

СОДЕРЖАНИЕ:

- I. НѢСКОЛЬКО ЗАМѢЧАНИЙ О ЗАКОНАХЪ ДВИЖЕНИЯ НАРОДОНАСЕЛЕНИЯ ВЪ РОССИИ. В. Я. Буняковского.
- II. РУССКАЯ ПОЛИТИКА НА ВОСТОКЪ ПРЕДЪ КРЫМСКОЮ ВОЙНОЙ. Е. М. Феоктистова.
- III. ИДЮТЪ. Романъ. Часть первая. Ф. М. Достоевского.
- IV. ГОСУДАРСТВО И ПРОВИНЦІЯ. А. Д. Градовского.
- V. ВАКХАНКА И САТИРЪ. Стихотворение. Я. П. Полонского.
- VI. ИСТОРИЯ ЛЕЙТЕНАНТА ЕРГУНОВА. И. С. Тургенева.
- VII. ГЛИНКА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ВЪ ИСТОРИИ МУЗЫКИ. Статья вторая. Г. А. Лароша.
- VIII. РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА. *Война и миръ*. Соч. графа Л. Н. Толстаго. Москва, 1868 г. Томы I, II и III. П. К. Щебальского.
- IX. ЧЕРТЫ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКИ. Алекса.

ВЪ ПРИЛОЖЕНИИ:

- МОЯ НЕВѢСТКА. Романъ. Переводъ съ англійскаго. Окончание первой части.
- ЛУННЫЙ КАМЕНЬ. Романъ. Соch. Вильки Коалаша. Переводъ съ англійскаго. Гл. I—VI.

«Двойственность» Достоевского

«Двойственность» («раздвоение», «амбивалентность», «антиномическая полярность») как одну из самых характерных признаков внутреннего мира героев Достоевского в том или ином аспекте отмечают и его первые исследователи (Д.Мережковский,⁴⁸² Н.Бердяев,⁴⁸³ М.Бахтин⁴⁸⁴) и современные (М.Эпштейн,⁴⁸⁵ В.Микушевич).⁴⁸⁶ Несомненно, черта эта носит автобиографический характер, чему имеются прямые свидетельства со стороны автора: «Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и

482 «...все трагические борющиеся пары самых живых реальных людей, <...> оказываются только двумя половинами какого-то "третьего" расколотого существа — половинами, ищащими одна другую — друг друга преследующими двойниками» (Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С.130).

483 «Достоевский раскрыл полярность русского духа как глубочайшую его особенность. <...> Русский человек более противоречив и антиномичен, чем западный...» (Бердяев Н. Откровение о человеке в творчестве Достоевского / Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства, в 2 тт. М., изд. «Искусство», ИЧП «Лига», 1994. Т.2. С.174.)

484 «...видеть все как сосуществующее», «даже внутренние противоречия и внутренние этапы развития одного человека он драматизирует в пространстве...» (Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 2-е. М., 1963. С. 38, 39).

485 «Итак, полюса в русской культуре не столько раздвигаются, вмешая нейтральное пространство, сколько сопрягаются, создавая немыслимое напряжение. А результат, как известно по Достоевскому, “надрыв” <...> Сами идеалы содома и Мадонны не так противоположны между собой, как им обоим противоположно совмещение этих идеалов. “Тут, – по словам Достоевского, – берега сходятся, тут все противоречия вместе живут». Главное противоречие оказывается не между полюсами как таковыми, а между самой их полярностью <...> и их невероятным совмещением в одном сердце» (М.Эпштейн. Русская культура на распутье / Эпштейн М. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М., «АСТ-пресс», 2013. С.159-222).

486 «В чем главная привлекательная сторона Ставрогина..? – Ставрогин умеет сочетать несочетаемое, он весь – сочетание несочетаемого. Особенно ярко это проявляется в том, как у него сочетаются вера и атеизм» (Микушевич В. «Я сам». Ставрогин и Маяковский // http://tvkultura.ru/video/show/brand_id/62152/episode_id/1665347/video_id/1791097/).

сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных».⁴⁸⁷ «Что Вы пишете о Вашей двойственности? Но это самая обыкновенная черта у людей... не совсем, впрочем, обыкновенных. Черта, свойственная человеческой природе вообще, но далеко-далеко не во всякой природе человеческой встречающаяся в такой силе, как у Вас. Вот и поэтому вы мне родная, потому что это раздвоение в Вас точь-в-точь как и во мне, и всю жизнь во мне было. Это большая мука, но в то же время и большое наслаждение. Это — сильное сознание, потребность самоотчета и присутствие в природе Вашей потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству. Вот что значит эта двойственность. Были бы Вы не столь развиты умом, были бы ограниченнее, то были бы и менее совестливы и не было бы этой двойственности. Напротив, родилось бы великое — великое самомнение. Но все-таки эта двойственность — большая мука. Милая, глубокоуважаемая Катерина Федоровна — верите ли Вы во Христа и в его обеты? Если верите (или хотите верить очень), то предайтесь ему вполне, и муки от этой двойственности сильно смягчаются, и Вы получите исход душевный, а это главное».⁴⁸⁸

Как мы видим, самим Достоевским (а не только представителями русского религиозно-философского декаданса как наследниками его идей) двойственность оценивается положительно: как печать избранничества, признак «сильного сознания», выгодно отличающая носителя данного качества от других. Двойственность рефлексируется и определяется Достоевским, прежде всего, как религиозная оппозиция веры и неверия, «жажды верить» и «доводов противных»: «сомнения» в существовании Бога и необходимости следовать Его «обетам», что «свойственно человеческой природе вообще». При этом сразу следует отметить, что декларируемая вера носит далеко не ортодоксальный характер: речь идет не о догматическом учении Церкви, не о вселенском Символе веры, который исповедуется канонической Православной Церковью, но о «символе веры», рожденном этим же раздвоенным сознанием, когда ему начинает казаться, что «Бог посыпает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я

487 Достоевский Ф. – Фонвизиной Н.Д. Конец января–20-е числа февраля 1854 / Д.,XXVIII(1),176.

488 Достоевский Ф. – Юнге Е.Ф. 11.04.1880 / Д., XXX(1), 149.

сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпа~~ти~~чнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, ж не только нет, но е ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной».⁴⁸⁹ Такая «вера», с точки зрения ортодоксального вероучения, есть продукт тех же двусмысленных «доказов во мне». Поэтому сомнение здесь отнюдь не исчезает («если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа»), но входит как составляющая в сам «символ веры» полагающегося лишь на себя падшего человеческого разумения. Поэтому и предмет веры столь неопределенен у Достоевского, так легко перекидывается с Христа (Бога, «натуры Бога») на человека («всечеловечество», человеческую природу). Одно дело – нет ничего прекраснее Христа, потому что это Сам Бог вочеловечившийся; другое дело, нет ничего прекраснее Христа как «идеала человечества», как «потребности самоотчета и присутствие в [нашей] природе потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству». Но в том-то и двойственность, что это у Достоевского одно и то же: он именно так и понимает Христа и Христианство – как одну лишь «потребность нравственного долга». То есть, так же, как Кант – свою «метафизику нравственности» (когда «воля сама себе закон», а заповеди Божии – это уже «гетерономия», «ненастоящий принцип нравственности», нечто внешнее, «юридическое», «внешний авторитет»), одним словом, по принципам «нравственного монизма» с его сведением Евангелия исключительно к этическому императиву и имманентизму, редукции Бога – к человеческой совести как «практическому разуму». Поэтому оппозиция веры/неверия в Бога трансформируется здесь в другие пары «противоположностей». Потому что это не вера в Бога-Троицу (Бога-Творца, Бога-Судию, Бога-Вседержителя, Милостивого к кающемуся грешнику), но именно вера «в потребность нравственного самоотчета». Всякая оппозиция добра и зла, истины и лжи, бессмертия и самоубийства и т.д. переживается и осмысливается в этой метафизике как первичная онтологическая проблема, то есть квазирелигиозно. «Двоиться человек вечно, конечно, может, но, уж конечно, будет при этом

489 Достоевский Ф. – Фонвизиной Н.Д. Конец января–20-е числа февраля 1854 / Д.,XXVIII(1),176.

страдать».⁴⁹⁰ Но само страдание в религии нравственного монизма – это тоже сакральная категория (Идеальный Человек же пострадал), предполагающая самосовершенствование страдающего. А если учесть, что это «раздвоение» (между верою и неверием, «идеалом Содома» и «идеалом Мадонны») само по себе «большая мука», то и ходить за «идеалом» и высшим «развитием» далеко не нужно (*«это большая мука, но в то же время и большое наслаждение»*): идеальность (божественность) как скрытая потенция находится в самой человеческой природе и требует лишь раскрытия как раз путем мучительного преодоления своей «двойственности», являющейся, тем самым, условием или даже средством достижения «идеала».

Двойственность Ставрогина, его способность «сочетать несочетаемое», проявляется в том, что в романе он одновременно «внушает совершенно противоположные идеи» Шатову и Кирилову: первого он «обращает в пламенное православие» («и именно православию он его учит в его крайних формах: во-первых, <...> что атеист не может быть русским <...> следующий вывод, <...> что неправославный не может быть русским <...> и, наконец, что истинным народом-богоносцем является русский народ»). «Вместе с тем Ставрогин прямо противоположные идеи внушает Кирилову <...> что основа человека, природа человека требует атеизма [хотя и] не переносит атеизма [если Бога нет – меняется вся природа ценностей на земле: если Бога нет, то Я – Бог]».⁴⁹¹ Подтверждают данное описание концепта Ставрогина записи рабочей тетради Достоевского. «Это целый социальный (в моем убеждении), наш тип, русский, человека праздного, не по желанию быть праздным, а потерявшего связи со всем родным и, главное, веру, развратного из тоски – но совестливого и употребляющего страдальческие судорожные усилия, чтобы обновиться и вновь начать верить. Рядом с нигилистами это явление серьезное. Клянусь, что оно существует в действительности» [в лице самого Достоевского, как мы выяснили, иначе нельзя было бы быть столь убежденным]. «Это человек, не верующий вере наших верующих» [официальных «служителей церкви», еще дальше, чем Человек Необыкновенный, «оторвавшихся от народа» и его «истинной веры»] «и требующий веры полной совершенно иначе»⁴⁹² [а именно, как в почвенническом

490 Достоевский Ф. – Поливановой М.А. 16.08.1880 / Д, XXX (1), 210-211.

491 Микушевич В. «Я сам». Ставрогин и Маяковский. Цит. изд.

492 Достоевский Ф. – Любимову Н.А. Конец марта – начало апреля 1872 / Д, XXIX(1), 232.

«символе»]. Главный герой «Бесов», так же как Версилов в «Подростке» и Иван в «Братьях Карамазовых», это тип Человека Необыкновенного, или Раздвоенного, Великого Грешника и проповедника «крайнего православия» одновременно. Однако вопрос заключается в том, какое отношение к православной вере (к Христианству как таковому) имеют перечисленные тезисы вульгарного национал-мессианизма, опровергаемые доводами даже элементарного здравого смысла (куда не глянь в России, кругом атеисты, неправославные и ни разу не «богоносцы»). На чем построена эта религия? С чего автор взял, что все это «именно православие»? Ответ на этот вопрос содержится в том же «символе веры», где одним из фундаментальных «догматов», как мы помним, заявлено то, что составителю этого «символа» Сам Бог «посыпает» эти высшие «истины» («веру полную, «совершенно иную» чем у «верующих» по Катехизису, «схоластически»)... То есть Бог подает ему Откровение как «истинному богоносцу», что типично для романтизма вообще, верящего в Художника и Философа как в инсайдеров «Абсолюта»,⁴⁹³ потому и способных слагать альтернативные «символы веры». *«И не нужно всех, нужно некоторых, чтобы не умерла идея и переродился мир. – Знаете ли вы, как силен “один человек” – Рафаэль, Шекспир, Платон и Колумб или Галилей? Он остается на 1000 лет и перерождает мир – он не умирает».*⁴⁹⁴

«ГЛАВНОЕ: Главная мысль, которою болен Князь и с которой он носится, есть та: У нас православие; наш народ велик и прекрасен потому, что он верует, и потому, что у него есть православие. Мы, русские, сильны и сильнее всех потому, что у нас есть необъятная масса народа, православно верующего. Если же бы пошатнулась в народе вера в православие, то он тотчас же

493 «Бог есть универсум, рассматриваемый со стороны тождества, он есть Все, ибо он есть единственная реальность, и потому, помимо него, ничего нет; универсум же есть бог, взятый со стороны его целокупности. В абсолютной идее, которая есть принцип философии, тождество и целокупность опять-таки совпадают. <...> искусство в деле воспроизведения бесконечного стоит на равной высоте с философией: если последняя воспроизводит абсолютное, данное в первообразе, то искусство – абсолютное, данное в отображении» (Шеллинг Ф. Философия искусства. М., изд. «Мысль», 1966. С.64-67). Ср.: «Человек <....> идет от многоразличия к Синтезу <....> А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе» (Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174).

494 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,168.

бы начал разлагаться, и как уже и начали разлагаться на Западе народы (естественно, у нас же высшее сословие наносно, от них же заимствовано, стало быть, трава в огне и ничего не значит), где вера (католичество, лютеранство, ереси, искашение христианства) утрачена и должна быть утрачена».⁴⁹⁵ И как же эта «масса народа православно верует», по Достоевскому? А вот как: «Мы несем 1-й рай [на] 1000 лет, и от нас выйдут Энох и Илия, что сразиться с антисхристом, т.е. с духом Запада. <...> Россия есть лишь олицетворение души православия».⁴⁹⁶ «[Князь] Мы, русские, несем миру возобновление их утраченного идеала <...> Представьте себе, что все Христы... Провозглашайте Христа в Русской земле и провозглашайте собою. Нужны великие подвиги <...> Нужно быть великим <...> Веруете ли в вечное пребывание Христа в мире».⁴⁹⁷ Даже Пелагий не был столь радикален в своем пелагианстве. А вот гностики (причем самого кондового, сектантского типа, вроде Монтана) – самая близкая аналогия, которая тут напрашивается. «Н3) Князь Шатову говорит об Апокалипсисе, о начертании имени зверя, голова ранена. Вся разница между Князем и Шатовым в убеждениях в том, что Шатов еще только около замка запертой двери ходит, а Князь уже принял все последствия и главною идеей принял православие как главное основание новой цивилизации с востока. Архиерей же добивает Князя обязанностию САМОВОСКРЕСЕНИЯ, самообработания – т.е. необходимостию практического долга православия при таких понятиях, какие-то имеешь о православии. <...> Смысл: Архиерей доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок)».⁴⁹⁸ То есть, «воскресив себя», преодолев раздвоение, можно начинать спасать мир путем делания «всех Христами» (поднимать до своего уровня нравственного развития) и насаждения Царствия Божия на земле.

Этим же «православием» болен и Тихон только в более «тяжелой форме» (искренно во все это гностическое изуверство верует, без «раздвоения» и ухода на попятную), «добивая Князя» «категорическим императивом» «самовоскресения». На «великие подвиги» мессианства (христотождества) Иуда Ставрогин оказывается неспособен, поэтому кончает с собой. Отрицательность

495 Там же; с.178.

496 Там же; с.167-168.

497 Там же; с.177-179.

498 Там же; с.195.

Ставрогина (Версилова, Ивана) – в неготовности дойти до геркулесовых столбов гностического «православия», начать жить по своему (почвенническому) «символу». Параллельно догмы этого мессианизма проповедуются Достоевским в публицистике (*«учитель мужика “в деле веры его” — это сама почва, это вся земля русская, верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнью»*,⁴⁹⁹ *«на Востоке действительно загорелась и засияла небывалым и неслыханным еще светом третья мировая идея — идея славянская, идея нарождающаяся, — может быть, третья грядущая возможность разрешения судеб человеческих и Европы. Всем ясно теперь, что с разрешением Восточного вопроса вдвигается в человечество новый элемент, новая стихия»*⁵⁰⁰), наповал заражая русскую религиозно-философскую мысль ядом этого гностического самосознания: *«Народничество Достоевского — особенное народничество. Это — НАРОДНИЧЕСТВО РЕЛИГИОЗНОЕ. Но и славянофилы исповедовали религиозное народничество. Кошелев говорил, что русский народ хорош только с православием, а без православия — дрянь. Славянофилы верили, что русский народ — самый христианский и единственный христианский народ в мире. Но религиозная вера в русский народ принадлежит уже другой эпохе»*.⁵⁰¹ Религиозная вера в себя (в то, что можешь воскресить себя и других) – это и есть гностицизм, сполна расцветший в «новом религиозном сознании» всем спектром классических ересей и эпидемией самоубийств наиболее «сильных сознаний».

И здесь предложенная параллель Ставрогина/Достоевского (а двойственность героя, как выяснилось, коренится в воззрениях и внутреннем строе самого автора) с Маяковским не только не заканчивается, но получает продолжение (потому что и футуризм, и советский социал-большевизм – это тоже лишь формы неогностического романтизма, дальнейшие исторические превращения и порождения «немецкого классического» антропотеизма XIX в.). *«...ни один атеист, оспоривавший божественное происхождение Христа, не отрицал того, что ОН — идеал человечества»*.⁵⁰² В частности, сам Достоевский, согласно своему «символу», даже в состоянии неверия («доводов противных») не отрицает нравственной идеальности Христа.

499 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4, I / Д., XXV, 28.

500 Дневник писателя. 1877, январь, гл.1, I / Д., XXV, 9.

501 Бердяев Н. А. Мироустроение Достоевского. М., 1985. С. 320.

502 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д., XX, 192.

Поэтому и всякий атеизм в этой диалектической историософии это позитивный момент («переходный этап цивилизации») и залог «дальнейшего развития человечества» (потому что идеал – это то, что детерминирует практическую жизнь: читая Евангелие и пусть не веря в Христа как Бога, люди тем не менее станут стремиться к этому идеалу нравственности, постепенно улучшать свою природу, «самосовершенствоваться»). *«Если веруете, что можете простить сами себе и сего прощения себе в сем мире достигнуть, то вы во всё веруете! – восторженно воскликнул Тихон. – Как же сказали вы, что в Бога не веруете?»*⁵⁰³ «Да для чего вам непременно Бог, ведь вам же говорит совесть страданием вашим. Потом уверуете и в Бога».⁵⁰⁴ Этому же самому, по сути, и Ставрогин (в антифазисе своего раздвоения) учит Кирилова: зачем вам Бог, вы и сам аки Бог с такой-то «силой сознания».

Соответственно, Маяковский сполна и является собой пример такого квазирелигиозного (неогностического) атеизма. *«Я всю свою звонкую силу поэта / Тебе отдаю, атакующий класс...»* Это же самое делал Достоевский как идеолог почвенничества: «всего себя», всю свою «силу сознания» Художника-Пророка отдавал «русскому народу», то есть переносил сакральное отношение с Бога на социум, делал объектом религиозного поклонения и служения человеческую общность: только здесь это делается по этническому принципу, а там по классовому. При этом и то и другое предполагает дальнейший выход на «всечеловечность» («интернационализм» в системе Маяковского), то есть окончательную сакрализацию исторического человечества, ну и, разумеется, Себя-Необыкновенного как предтечу и аватара нарождающегося Богочеловечества (*«Если б люди <...> были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?»*).⁵⁰⁵

* * *

Автобиографичность двойственности Ставрогина находит подтверждение еще и в том, что в скором времени уже сам Достоевский продемонстрирует фирменное ставрогинское «сочетание несочетаемого» (или, что то же самое, карамазовскую «широту»), то есть «непостижимую разуму» одновременную проповедь христианства и идеализацию самоубийства. В частности, оправдание суицида (изыскание высокого нравственного мотива

503 Бесы. Гл. 9. «У Тихона» / Д., XI, 27.

504 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 266.

505 Там же; с. 193.

самоубийства) содержится в поздних повестях Достоевского «Кроткая» и «Сон Смешного Человека», герои которых кончают собою (первая – наяву, второй – во сне), и это ставится им в добродетель (в «кротость» и «развитую» совесть). «Этот образ в руках – странная и неслыханная еще в самоубийстве черта! Это уж какое-то кроткое, смиренное самоубийство. Тут даже, видимо, не было никакого ропота или попрека: просто – стало нельзя жить, “Бог не захотел” и – умерла, помолившись».⁵⁰⁶ «Кроткое» самоубийство Борисовой (прототип Кроткой) противопоставляется «гордому» самоубийству дочери Герцена (как ставрогинского типа) и вменяется ей в праведность на том основании, что эта «душа больше мучилась на земле». Но ведь и Ставрогину «говорила совесть страданием вашим»... То есть разница между ними (этими суицидами и характерами) не принципиальная, но только количественная. «Большое мучение» же, как мы помним, это неотъемлемый атрибут Человека Двойственного. Получается, что суицид в безысходной двусмысленности этого лжеименного мудрования – этой такой же законный исход «великодушия» («финал великой души»),⁵⁰⁷ как и «великий подвиг»: «Вы кончите или преступлением или великим подвигом».⁵⁰⁸ Но в том-то и дело, что сами «великие подвиги» романтизма («спасение мира», нравственное преображение человека) – это форма титанизма, духовное преступление, скрытое богооборчество.

И в этом амбивалентность Достоевского (почвенничества, толстовства, «всеединства» Соловьева и т.п. форм русской мысли эпохи модерна) идеологически тождественна амбивалентности гегельянства или фихтеанства, фурьеизма или сен-симонизма, двойственности романтизма или масонства, которые, борясь с «нашими верующими» (канонической Церковью, «клерикалами», «официальным христианством») тоже все, как один, предлагали свое альтернативное «христианство», своего «Христа», свою гностическую «теологию» и религию. «Для русской культуры характерен некий обманный жест, передергивание, подстановка, когда нечто видимое, выставляя себя напоказ, предполагает нечто противоположное тому, что оно показывает. В самом общем виде такой механизм передергивания можно охарактеризовать как <...> объективная ирония, когда обстоятельства смеются над человеком,

506 Дневник писателя. 1876, октябрь. Гл. 1,III / Д.,XXIII,146.

507 Идиот. Подготовительные материалы / Д.,IX,168.

508 Там же; с.181.

когда все задуманное им обращается против него, выворачиваются наизнанку. Западные категории “иронии” (вроде романтической иронии, когда субъект бесконечно превосходит себя самого) <...> сюда не совсем подходят. <...> Назовем это самое общее свойство русской культуры “вывертом”, когда некое накопленное усилие моментально выворачивается и производит обратный эффект».⁵⁰⁹ Однако и западной культуре эпохи романтизма все перечисленные атрибуты двойственности свойственны не в меньшей степени, чем русской, являющейся лишь подражателем западной в этом отношении. «Когда человек бесконечно превосходит самого себя» – это и есть формула общеевропейского гуманизма, его скрытая неогностическая основа, что не может не оборачиваться на практике различными «вывертами», то есть саморазоблачениями и самоотрицаниями пыжащегося стать «как Бог» «маленького человека». Романтическая категория «демонического», которая используется в данном случае для описания двойственности русской культуры, это лучшее подтверждение тому, каковы истинные корни этого явления. «Демоническое – это вовсе не антирелигиозное, это сверхрелигиозное и квазирелигиозное». ⁵¹⁰ Верно. Но это и есть сущность западного модерна во всех его проявлениях, где «русское» не только принципиально не отличается от немецкого, английского или французского культурного продукта, но исключительно в них и черпает свое вдохновение, всю квазирелигиозную энергию своего «бесконечного превосходства», свой «сверхчеловечности», или «всечеловечности», или «богочеловечности». Или, проще говоря, заимствует у западноевропейского неогностицизма Нового времени все его ереси.

«Демоническое – это то, чего не может постигнуть ни рассудок, ни разум. Моею натурае оно чуждо, но я ему подвластен. – В Наполеоне, – сказал я, – надо думать, было заложено демоническое начало. Несомненно, – подтвердил Гёте, – и в большей мере, чем в ком-либо другом. Покойный великий герцог тоже был демонической натурай, преисполненной жизненных сил и беспокойства настолько, что его собственное государство было ему тесно, но тесным для него было бы и самое обширное. Людей, обладающих такого рода демоническими натурами, греки причисляли к полубогам. – Мне думается, – сказал я, – что и Мефистофель присущи демонические черты. – Нет, – сказал Гёте, – Мефистофель слишком негативен, демоническое же

509 Эпштейн М. Русская культура на распутье. Цит. изд.

510 Там же.

проявляется только в безусловно позитивной деятельной силе».⁵¹¹ «Демоническая натура» Гете, как мы видим, это то же самое, что Необыкновенный Человек Достоевского, состоящий из «соприкосновения противоположностей» («разрушить себя самого во веки веков для одной лишь минуты торжества отрицаньем и гордостью — ничего не мог выдумать русский Мефистофель дерзостнее!»),⁵¹² «черты, далеко не во всякой природе человеческой встречающейся в такой силе», и поэтому «непостижимой для разума» и не вмещающейся в «самое обширное». Механизм этого «выверта» («когда нечто видимое, выставляя себя напоказ, предполагает нечто противоположное тому, что оно показывает») – это сублимация, когда смертный грех (проституцию Мармеладовой, например) выдают за высшую добродетель («...что, пойдете за куском для них хлеба? – Да, пойду, пойду. Уйдите. Тело им отдам»)⁵¹³ или ересь хилиазма – за «истинное христианство», но рано или поздно эта лукавая авантюра терпит крах, обнажая неприглядную изнанку своей «непостижимости». И так же, как концепт Мармеладовой в своей двусмысленности вторичен в отношении Фантины из «Отверженных» В.Гюго, русское почвенничество, в целом, вторично в отношении французского утопического социал-христианства («Нет веры в самом папе. В служителях церкви – разве суеверие. Попытки обновленного христианства в величайших представителях католицизма, Ламенне, Лакордер»)⁵¹⁴ и «немецкой классической» теогонии («... если как-нибудь в состоянии мне переслать не официально, то пришли непременно Гегеля, в особенности Гегелеву “Историю философии”. С этим вся моя будущность соединена!»).⁵¹⁵

Более того, находим мы у Гете и ставрогинскую гремучую смесь «истинного познания» Божественного и апологию самоубийства. «Самоубийца Вертер, кончая с жизнью, в последних строках, им оставленных, жалеет, что не увидит более “прекрасного созвездия Большой Медведицы”, и прощается с ним. О, как сказался в этой черточке только что начинавшийся тогда Гете!

511 Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., «Худож. лит.», 1981. С.412.

512 Дневник писателя. 1873, гл. V / Д.,XXI, 38.

513 Преступление и наказание. Рукописные редакции / Д.,VII,190.

514 Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,189.

515 Достоевский Ф. – Достоевскому М.М. 30 января—22 февраля 1854 / Д.,XVIII,173.

Чем же так дороги были молодому Вертеру эти созвездия? Тем, что он сознавал, каждый раз созерцая их, что он вовсе не атом и не ничто перед ними, что вся эта бездна таинственных чудес Божиих вовсе не выше его мысли, не выше его сознания, не выше идеала красоты, заключенного в душе его, а, стало быть, равна ему и роднит его с бесконечностью бытия.... и что за всё счастье чувствовать эту великую мысль, открывающую ему: кто он? — он обязан лишь своему лицу человеческому. “Великий Дух, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне”. Вот какова должна была быть молитва великого Гете во всю жизнь его».⁵¹⁶ Иными словами, «образ» Богородицы в руках Борисовой (Кроткой), с которым она выбросилась из окна, «помолившись» (потому что «Бог не захотел», чтобы она жила; то есть, воля человеческая = воля Божия), и «лицо человеческое», за который сводящий счеты с жизнью Вертер благодарит «Великого Духа», это один и тот же «образ» (только один явлен в Синтезе, а другой в Анализе; или один — в целостности, а другой — в раздвоении). Отсюда и способность всех «великих грешников» делаться «Христами», и единство «идеала Содома» и «идеала Мадонны». «Страшно много тайн! Слишком много загадок угнетают на земле человека. Разгадывай как знаешь и вылезай сух из воды. Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы».⁵¹⁷

* * *

Таким образом, двойственность Достоевского (являющаяся стабильным признаком общеевропейской романтической идеологии как своего рода неогностицизма)⁵¹⁸ расшифровывается

516 Дневник писателя, 1876, январь. Гл.1, I / Д.,XXII,6.

517 Братья Карамазовы. Ч.1, кн. 3, III / Д.,XIV,100.

518 Ср.: «Поскольку конструирование есть, вообще говоря, снятие противоположностей [состояния раздвоения], а противоположности, которые в отношении искусства возникают в связи с его зависимостью от времени, как само время, должны быть несущественными и чисто формальными, то научное конструирование будет заключаться в выявлении общего единства, из которого они проистекли, и как раз поэтому возвысится над ними до более всеобъемлющей точки зрения» (Шеллинг Ф. Философия искусства. Цит. изд. С.53-54).

как противоречивые проявления одного и того же квазихристианского, богоборческого содержания, или как сублимация того или иного смертного греха. Двойственность религиозного романтизма – это двойственность ереси, которая, с одной стороны, оппозиционна канонической Церкви и Православию, а с другой – предлагает вместо него свое «истинное христианство», или, собственно, ересь. Никакой «противоположности» между прямым богоборчеством (нигилизмом в отношении Бога, Церкви, догмата) и ересью нет, потому что ересь – это тоже форма богоборчества и кощунства, что известно всякому, знакомому со Священным Преданием. И ереси, и мысли о самоубийстве внушают человеку демоны. Двойственность Ставрогина (Версилова, Ивана Карамазова) – это двойственность почвенничества, то есть самоотрицание идеологии Достоевского. Соответственно, неверие и самоубийство Ставрогина – это не противоположность, но неизбежное следствие лжехристианских воззрений писателя, или их итог. «В средство погубления человеческого рода употреблена была падшим ангелом ложь [Быт 3:13]. По этой причине Господь назвал диавола ложью, отцем лжи и человекоубийцею искони [Ин. 8:44]. Понятия о лжи Господь тесно соединил с понятием о человекоубийстве: потому что последнее есть непременное последствие первой».⁵¹⁹ Говорить о противоположности почвеннического мессианизма-хилиазма (созидания земного рая) и суицида Ставрогина столько же оснований, сколько говорить о противоположности иудаистского мессианизма и суицида Иисуса, предавшего Мессию как раз за того, что Его Царство оказалось «не от мира сего» (а так хотелось сесть одесную Царя Иудейского первым вице-премьером или главой Вселенского Центробанка). «Тринадцатый апостол» (первоначальное название поэмы «Облака в штанах») Маяковского – это и есть и Иуда. И сакрализация Иуды – это один из типичных дуалистических мифов гностицизма. В случае Маяковского он выражается в радикальной форме, поскольку «тринадцатым апостолом», разумеется, поэт внутренне переживает самого себя (то есть химерическим апостолом-богоборцем, выступающим против Бога-Отца ради «вынуждаемого Им страдать» Бога-Сына, то есть, опять же, ради собственных чудовищно извращенных представлений о христианстве, собственной концепции «Христа», своего подпольного «символа веры»). Схожее же происхождение имеет и миф Достоевского о «двойственности» «развитой натуры», «высшего (лучшего) человека» (то есть самого романтика), миф,

519 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. О прелести / Полн. собр. твор. святителя Игната Брянчанинова. М., «Паломникъ», 2006. Т.1. С.213.

возникающий исключительно в самосознании этого почвеннического гностицизма, который внутренне переживает свою ересь и духовную «прелесть» как «крайнее (истинное) христианство», потому что почитает себя Человеком Необыкновенным, недалеко стоящим от Христа по «развитости ума», «силе сознания, потребности самоотчета и присутствия в природе потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству». «...в чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и»⁵²⁰ либо покончить с собой, как Ставрогин/Кирилов/Маяковский для утверждения «величия человека», либо (ради утверждения этого же величия) «отдать это всё самовольно для всех» а ля Иисус Христос. «В самом деле: что станет делать лучшего человек, всё получивший, всё сознавший и всемогущий?»⁵²¹ Но в том-то и дело, что в Православии как таковом это одно и то же: второе (как типичная «бесовская прелесть») – это такое же духовное самоубийство, как физический суицид. «Прелесть – это <...> плотское мудрование [Рим 8:6] и лжеименный разум [1Тим 6:20], которыми заражен весь мир, не признающий своей болезни, провозглашающий ее цветущим здравием».⁵²²

Поэтому в системе самого Достоевского атеизм социализма – это историческая фаза становления «развитого православия», «крайнего христианства» (то есть антропотеизма и хилиазма почвенничества), необходимый этап развития «сильного сознания»: «Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. (Цивилизация есть время переходное.) В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс). Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех. Терял поэтому всегда веру и в Бога».⁵²³ То есть, религиозный нигилизм атеизма, по Достоевскому, это онтологически необходимый период духовного развития богочеловечества, законная, оправданная издержка

520 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192.

521 Там же.

522 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. О прелести. Цит. изд. С.212.

523 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192.

теогонического процесса, как всякая «противоположность» в гегельянстве. «Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного) что самое высшее распоряжение собой — это пожертвовать даже собой. <...> Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал...».⁵²⁴

Крайний, суициdalный нигилизм Кирилова/Ставрогина, выраженный в «символе веры» первого («*Кто смеет убить себя тот бог. Теперь всякий может сделать что бога не будет и ничего не будет*»)⁵²⁵ является в романе инволюцией объективно-идеалистического «символа веры» Верховенского-старшего («*я в Бога верую, mais distinguons (фр.: но давайте уточним), я верую как в Существо себя лишь во мне сознающее*»).⁵²⁶ То есть, Кирилов (условно, ницшеанство, нигилистический волюнтаризм) — это одно из прямых следствий фихтеанства и гегельянства. Но в том-то и дело, что и почвенничество (идеология самого Достоевского) — тоже. «*Человек <....> идет от многоразличия к Синтезу <....> А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе. Но если человек [в будущей жизни] не человек — какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях [происхождение Бога] и каждым частным лицом*»;⁵²⁷ «*Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех*».⁵²⁸

Это и означает, что никакой двойственности в развоенности «сильно развитого сознания» нет: просто Достоевский называет «христианством» («идеалом», «Христом», «натурой Бога», «Церковью», «русским православием») то, что не имеет к Православию никакого отношения, а именно, те или иные формы общеромантического неогностицизма (антропотеической теогонии),

524 Там же / Д.,XX,192-194.

525 Бесы. Кн.1, гл. 3, VIII / Д., X, 94.

526 Там же. Кн.1, гл. 1, IX / Д., X, 33.

527 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д., XX, 174.

528 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-65 гг. / Д., XX, 191.

которые для догматического Православия, по сути, то же самое, что и «отрицательная сторона» этой двойственности (богоборчество, ересь, атеизм, духовный нигилизм, а значит, и самоотрицание). «Наши праотцы прельстились, то есть признали истину ложь, и, приняв ложь под лицом истины, повредили себя неисцельно смертоносным грехом, что засвидетельствовала и праматерь наша. Змий прельсти мя, сказала она, и ядох [Быт 3:13]. С того времени естество наше, зараженное ядом зла, стремится произвольно и невольно ко злу, представляющему добро и наслаждение искашенной воле, извращенному разуму, извращенному сердечному чувству. <...> Как среди плача по Богу приходят минуты необыкновенного успокоения совести, в чем заключается утешение плачущих, так и среди ложного наслаждения, доставляемого бесовскою прелестию, приходят минуты, в которые прелесть как бы разоблачается и дает вкусить себя так, как она есть. Эти минуты — ужасны! Горечь их и производимое этою горечью отчаяние — невыносимы. По этому состоянию, в которое приводит прелесть, всего бы легче узнать ее прельщенному и принять меры к исцелению себя. Увы! начало прелести — гордость, и плод ее — преизобильная гордость. Прельщенный, признающий себя сосудом Божественной благодати, презирает спасительные предостережения ближних, как это заметил святой Симеон. Между тем припадки отчаяния становятся сильнее и сильнее: наконец отчаяние обращается в умоисступление и увенчивается самоубийством».⁵²⁹

529 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. О прелести. Цит. изд. С.213-223.

«Всечеловеческое примирение»

Историософию Достоевского венчает учение о грядущем «всечеловеческом» братстве, только преамбулой к которому является апология славянства, евлогия «особости русского народа» и «русской идеи». Еще вернее рассматривать отношение этих положений как классический диалектический цикл развития, где противоположность «русского» и «западного» снимается синтезом «всечеловеческого». Здесь замыкается круг, начатый еще в «петрашевский» период. *«Эти двигатели человечества, к которым предназначалось примкнуть Христу, были тогда всё французы: прежде всех Жорж Занд, теперь совершенно забытый Кабет, Пьер Леру и Прудон <...> Этих четырех <...> всего более уважал тогда Белинский. Фурье уже далеко не так уважался. <...> Был тоже один немец, перед которым тогда он очень склонялся, — Фейербах».*⁵³⁰

Уже в первых программных статьях почвеннического «Времени» мы находим учение о «всечеловечности» сформированным: *«...в русском характере замечается резкое отличие от европейского, резкая особенность, <...> в нем по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность всепримирности, всечеловечности»*.⁵³¹ Параллельно эти же идеи разрабатывали и славянофилы. Так, Н.Я. Данилевский в статье «Отношение народного к общечеловеческому» (1869) проводил столь же надуманную оппозицию «общечеловеческого» и «всечеловеческого» и диалектику «народного» и «всечеловеческого». Объясняется такое совпадение общим для почвенников и славянофилов эпигонством в отношении немецкой философии истории (шеллингианства и гегельянства, прежде всего). *«...общечеловеческого не только нет в действительности, но и желать быть им значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности, одним словом, довольствоваться невозможной неполнотою. Иное дело — всечеловеческое, которое надо отличать от общечеловеческого; оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого, или*

530 Старые люди / Гражданин. 1873. № 1 / Д.,XXI, 11.

531 Ряд статей о русской литературе. Ст. I, 3 / Д.,XVIII, 55.

народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная. Общечеловеческий гений не тот, кто выражает <...> одно общечеловеческое, за исключением всего национально-особенного <...>, а тот, кто, выражая вполне, сверх общечеловеческого, и всю свою национальную особенность, присоединяет к этому еще некоторые черты или стороны, свойственные другим национальностям, почему и им делается в некоторой степени близок и понятен, хотя и никогда в такой же степени, как своему народу. <...> богато одаренных мыслителей правильнее было бы называть не общечеловеческими, а всечеловеческими гениями, хотя, собственно говоря, был только один Всечеловек – и Тот был Бог».⁵³²

Неизбывные внутренние противоречия – отличительная черта лжеучений. В зиянии этой безысходной двусмысленности выражается их онтологическое самоотрицание.⁵³³ Поэтому ошибочным будет рассматривать какой-либо из антитезисов почвеннического синтеза (славянство, в частности) за позитив, а другой (западную цивилизацию) за негатив. Закон «единства и борьбы противоположностей» предполагает внутреннюю близость представленных сил, или начал, происходящих друг от друга и черпающих в своем «другом» собственную идентичность.⁵³⁴ Отсюда мнимость самой их оппозиции (почему они так легко и примиряются в итоге), где концепт Русского, заявленный в качестве

532 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Гл.VI / Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., «Институт Русской цивилизации», 2008. С.149-150.

533 Ср.: «разногласят между собою в учении и предании, и почитаемые за новейших между ними стараются каждый день измыслить что-нибудь новое и произнесть такое, о чем никогда никто не помышлял»; «отчуждившись от истины, они [лжеименные гностики] естественно увлекаются всяkim заблуждением, волнуемые им, по временам думая различно об одних и тех же предметах и никогда не имея твердого знания, желая быть более софистами слов, чем учениками истины. Ибо они не основаны на одном камне, но на песке, содержащем в себе множество камней» (свщм. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XXI,5; кн.3, гл. XXIV,2. Цит. изд. С.84, 313).

534 Ср.: «Обе эти борющиеся силы, представляемые одновременно в единстве и в борьбе, ведут к идее организующего начала, формирующего мир в систему. Быть может, его имели в виду древние мыслители, говоря о мировой душе». (Шеллинг Ф. О мировой душе. О первой силе природы / Шеллинг Ф.В.И. Собр. соч. В 2 т. Цит. изд. Т.1. С.93).

историко-онтологической альтернативы концепту Западного, строится по тем же самым схемам, выражает те же самые идеи, несет в себе те же самые характеристики, или – тот же самый дух – в терминах вероучения.

С точки зрения последнего, подобные «единства противоположностей» мотивированы не чем иным, как элементарной нераскаянностью в грехах, с которыми психологически нужно что-то делать, поэтому они сублимируется в особого рода «добродетели». Так, например, гневливый, считает себя «эмоциональным», а блудливый – «влюбчивым», или «романтическим». В идеализме Нового времени происходит то же самое, только «на другом уровне» (то есть на уровне еще большей сублимации). В частности, синкретизм воззрений почвенника не предполагал отказа до конца от заблуждений «благородной» юности (то есть необходимого, с точки зрения вероучения, покаяния в них), но включал все эти лжеучения в слегка модернизированном (псевдохристианизированном) виде в доктрину грядущего всеединства. *«Я даже отчасти потерпел за Фурье наказание... и давно отказался от Фурье, но я все-таки заступлюсь. Мне жалко, что генерал-мыслитель [Ростислав Фадеев] трактует бедного социалиста столь свысока. То есть все-то эти ученые и юноши, все-то эти веровавшие в Фурье <...> и его последователи не до такой степени все сплошь дураки...»*⁵³⁵ От гуманистических же «идолов» романтизма почвенник не собирался даже и отказываться, и они входили в синтез «богочеловеческой» истины и красоты не только безо всякой редакции, но практически в равноапостольном статусе. *«Пусть не удивляются этим словам моим, и особенно в отношении к Жорж Занду, о которой до сих пор могут быть споры и которую, наполовину, если не на все девять десятых, у нас успели уже забыть; но свое дело она все-таки у нас сделала в свое время и – кому же собраться помянуть ее на ее могиле, как не нам, ее современникам со всего мира? У нас – русских – две родины: наша Русь и Европа, даже и в том случае, если мы называемся славянофилами (пусть они на меня за это не сердятся). Против этого спорить не нужно. Величайшее из величайших назначений, уже сознанных Русскими в своем будущем, есть назначение общечеловеческое, есть общеслужение человечеству, – не России только, не общеславянству только, но всечеловечеству».*⁵³⁶ Этот квазихристианский романтизм и является

535 Записи литературно-критического и публицистического характера из записных тетрадей 1872–1875 гг. / Д.,XXI,265.

536 Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1, I / Д.,XXIII,30-31.

содержанием антропотеистического учения Достоевского о «всечеловечестве», типичного для западноевропейского утопизма того времени.

Если бы «всечеловечество» Достоевского было бы иносказанием «обновленного человеческого естества Церкви», то никаких богословских вопросов к нему не возникало: это, действительно, было бы ортодоксальным учением, лишь выраженным в оригинальной форме философии истории. Но в том-то и дело, что это не так. Принципиальная нецерковность происхождения всех существенных преимуществ «русского племени», заключающихся именно в самой его природной исключительности (даже чуть ли не в неких мифических свойствах самой «русской почвы» в прямом смысле чернозема), многократно оговаривается в почвенничестве и не оставляет сомнений на этот счет. Природная (естественно врожденная) духовность «русского начала», имея распространиться в будущем на весь мир, как бы оплодотворяет его собой, своими богочеловеческими качествами, и созидает венчающее мировую историю царство «всечеловеческого братства». Что, в свою очередь, наглядно демонстрирует, что не только синтез здесь принципиально не отличается от выше перечисленных французских и немецких «народных» антропологических и историософских утопий, но и сама предлагаемая в качестве альтернативы новая доктрина (почвенничество как апология «русского духа») есть дурная копия ее западных оригиналов.

Противоречивость мысли Достоевского, как было сказано, заключается в нежелании (или неспособности) до конца порывать с вошедшим в подкорку европейским лжехристианским идеализмом (новым гностицизмом),⁵³⁷ в свою очередь двоящимся в себе на мнимые полюса романтизма и либерализма (Занд и Прудона, Шопенгауэра и Фейербаха, Шеллинга и Гегеля и т. д.) или социализма и капитализма. Отсюда и такие двойственные («драматические») отношения с кумирами и героями юности

537 Ср.: «...лишь прочтя о ней [о смерти Жорж Занда (умерла 27 мая — 8 июня 1876г.)], понял, что значило в моей жизни это имя, — сколько взял этот поэт в свое время моих восторгов, поклонений <...> Это одно из тех имен нашего могучего, самонадеянного и в то же время больного столетия, полного самых невыясенных идеалов и самых неразрешимых желаний, — имен, которые, возникнув там у себя, в «стране святых чудес»*, переманили от нас, из нашей вечно создающейся России, слишком много дум, любви, святой и благородной силы порыва, живой жизни и дорогих убеждений. Но не жаловаться нам надо на это: вознеся такие имена и преклоняясь перед ними, русские служили и служат прямому своему назначению» (Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1, I / Д.,XXIII,30).

Достоевского, или с лидерами направления (Белинским и Занд, Герценом и Шиллером), критика или ирония в отношении которых причудливым образом сочетается и фирменным «фантастическим» вывертом обрачиваются «вдруг» их парадоксальной апологией, все-таки «преодоленных» (потому что, как ни крути, ученик должен еще «дальше пойти», чем его великий учитель), но все-таки «величайших» для своего времени (для максимально-возможной на тот период степени развития «абсолюта», «идеала человеческого»). То же самое с петрашевцами: с одной стороны, они окарикатуриены в «Бесах» (то есть выставлены, конечно, в своем подлинном духовном обличье, и это сатирическое измерение, в продолжение гоголевской манеры, лучшее в Достоевском, самая сильная его сторона). С другой стороны, указанная двусмысленность дает о себе знать, и поэтому каким бы заблуждением и безобразием не была текущая человеческая мысль или состояние души, она путем естественного развития непременно преобразится в божественные истину и красоту. То же самое и в паре «народного» и «всечеловеческого»: каким бы ни было «русское народное» «высоким» и нравственно «передовым» в отношении «западного народного», «всечеловеческое» еще «выше», будучи элементарной суммой всего «высокого» и «передового», «добытого» отдельными народами ради «просвещения человеческого».

Известный культуролог М.Эпштейн в одной из своих работ называет это явление «свято-греховностью», «двойным зарядом»,⁵³⁸ находя в этом отличительную особенность русской культуры как платонической по типу. Более точно идентифицировать и глубже понять это явление (верно охарактеризованное) можно с помощью богословской методологии, ересиологии, в частности. Здесь можно увидеть, что этот феномен не имеет национально-культурных границ и так же свойствен русской мысли эпохи модерна, как и западной (не менее неоплатонической); или так же свойствен субкультуре элитарной (высокохудожественной и философской), как самой маргинальной (той же революционной социал-демократии).⁵³⁹ Можно привести такой пример из современности: президент Украины перенес государственный праздник Дня защитника отечества с 23 февраля на 14 октября, на который

538 Эпштейн М. Русская культура на распутье. Звезда. 1999. №№1-2.

539 Ср.: «...учение о становящемся Абсолюте <...> глубоко связано с хилиастическими ожиданиями, роднящими между собой религиозные — в том числе и гностические предпосылки этого учения с общей для XIX в. — квазирелигиозной — верой в Прогресс» (Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Знание. Понимание. Умение. 2005. №2. С.229).

приходится дата основания Украинской Повстанческой Армии (нравственно замаравшейся в годы Второй мировой, казалось бы, дальше не бывает) и Покров Пресвятой Богородицы.⁵⁴⁰ И дело тут не только в необходимости маневрировать среди различных общественно-политических сил, пытаясь угодить тем и этим, потому что, можно не сомневаться, и у самих авторов подобных законов и у их заказчиков и «потребителей» (ультранационалистической общественности) присутствует полная уверенность в том, что УПА – это святая борьба за независимость украинского народа, находящаяся под прямым покровительством Небесной Царицы, лично курирующей столь великие начинания сынов человеческих, – такая степень духовного ослепления. Отсюда и та же немолчная «слава!», что подобает лишь Отцу, и Сыну, и Святому Духу, – «Украине» и ее «героям». Прямо по Достоевскому: «убил, да за честного человека себя почтает, людей презирает, бледным ангелом ходит».⁵⁴¹

Так вот и с самим почвенничеством, как это ни удивительно, то же самое – лишь на другой исторической стадии; и здесь почти тот же размах «свято-греховых» антитет (потому что от антропотеизма Фейербаха и Белинского до гностически обоснованного национализма Гитлера и Бандеры – один шаг, причем по Достоевскому же).⁵⁴² Алеша («Ангел», «Алексей человек Божий», приходящий в скит уже «святым» подростком и потому, как Лютер, долго не задерживающийся) Карамазов (Каракозов, носитель хтонической «карамазовской силы») – это такой же идеологический оксюморон у Достоевского, как Лев Мышкин (Человек с большой буквы, кончающий идиотизмом), «лучшие люди» Ставрогин,

540 «"Установить в Украине праздник – День защитника Украины, который отмечать ежегодно 14 октября, на Покров", – говорится в постановлении Петра Порошенко. Соответствующий указ № 806/2014 обнародован на сайте президента, сообщает РИСУ. <...> Как сказано в указе, это сделано "с целью чествования мужества и героизма защитников независимости и территориальной целостности Украины, военных традиций и побед украинского народа, содействия дальнейшему укреплению патриотического духа в обществе и в поддержку инициативы общественности". С 1999 года праздник Покрова, 14 октября, отмечается в Украине как День украинского казачества. Запорожские казаки имели на Сечи церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы с иконой ее Покрова. <...> Кроме того, 14 октября отмечается как день УПА. Украинская повстанческая армия была создана на Покров в 1942 году. 30 мая 1947 Украинская повстанческая армия провозгласила праздник Покрова своим официальным» (www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=110025).

541 Преступление и наказание. Ч.6, гл.II / Д.,VI,348.

Версилов, Смешной Человек (кончающие суицидом или его попыткой) или, наоборот, как Раскольников-Шиллер, начинающие поприще с преступления... Суть, по авторскому замыслу, как раз диалектическое единство противоположностей: «*Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут [тут дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей]*». Это тот «иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, [который] начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским»,⁵⁴³ или террористическим актом как «высшей формой» творчества, пусть и дурно (политически) понятой, но все равно не могущей нанести урона «чистоте сердца» и «высоте ума» Лучшего Человека... Все это «страшно красивое» «спасающее мир» безобразие мысли Достоевского (не имеющее никакого отношения к Православию, кроме спекулятивного, или кроме «прелести бесовской» — в терминах вероучения) и заставляет вспомнить древних гностиков и манихеев как архетип такого рода сознания. «... они зашли в своем высокомерии так далеко, что некоторые говорили, что они подобны Иисусу; другие же говорили, что они в некотором отношении могущественнее Его, а иные почитали себя превосходнее Его [Христа] учеников» («попов» и монахов, в частности), «превосходнее апостолов, которых впрочем они ставят ничем не ниже Иисуса, ибо их души, вышедшие из той же самой сферы [Плеромы]... были удостоены той же самой силы и возвратились в то же самое место... [Поэтому] им позволительно делать все безбожное и нечестивое, потому что, говорят они, только для человеческого мнения есть добрые и худые дела». А нужно все эти «идеалы содомские», петрашевский фурьеризм, фейербаховский антропотеизм и прочие искушения через себя пропустить для того, чтобы «души, испытанные во всяком образе жизни, при своем исходе не нуждались более ни в чем».⁵⁴⁴ И вообще к вышедшему из того же Абсолюта, что и Идеал Человечества

542 Ср.: «...наиболее специфическим определением религии, в особенности христианской, будет истолкование её как сущности антропотеистической, это — исключительная любовь человека к самому себе, исключительное самоутверждение человеческой, и притом субъективно человеческой, сущности» (Фейербах Л. Сущность христианства. Гл. 4. Цит. по изд.: М., «Мысль», 1965.). При этом, что немаловажно, Фейербах опирается даже не на Гегеля или Фихте, но прямо на Лютера: «*"Каждая вещь обретает покой в своей родной стихии. Я происхожу от божества. Бог — мое отечество. Бог — не отец ли мне? Да, Бог не только мой отец, но и мое подлинное "Я". Прежде чем явиться на свет, я уже существовал в Боге"* («*Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten*». Hamburg, 1621, S. 81)».

543 Братья Карамазовы. Кн.3, гл.III / Д.,XIV,100.

Вековечный, грязь не липнет, поэтому и «сердце чистое» у Высшего Человека априори.

Эту же особенность гностического самосознания мы наблюдаем и в западном романтизме: «Жорж Занд умерла действом, твердо веря в Бога и бессмертную жизнь свою, но об ней мало сказать этого: она сверх того была, может быть, и всех более христианкой из всех своих сверстников – французских писателей, хотя формально (как католичка) и не исповедовала Христа. Конечно, как француженка, сообразно с понятием своих соотечественников, Жорж Занд не могла сознательно исповедовать идеи, что "во всей вселенной нет имени, кроме Его, которым можно спастися", – главной идеи православия; но, несмотря на кажущееся и формальное противоречие, повторяю это, Жорж Занд была, может быть, одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том. Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости. Она верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь свою...»⁵⁴⁵ «Прекрасные позднейшие произведения ее <...> Считали себя выше Христа. В героях нет смирения, но есть жажда добродетельной жертвы, подвига <...> Тем и спаслась».⁵⁴⁶

В концепции «всечеловеческого» эта антропологическая диалектика и нравственная «бинарность» (или «широкость») Достоевского получает свое выражение на уровне истории философии. Общее с гностицизмом здесь сам принцип избранничества, духовной элитарности «русского народа» и почвенника, которой он обладает просто по факту своего происхождения, за красоту души как за красивые глаза (а вовсе не потому, что получает это качество, а именно, благодать, в Церкви, в ее Святых Таинствах), за что простительны маленькие слабости. Правда, на этом сходство заканчивается, потому что в отличие от древнего гностицизма, в историософии почвенничества эта оппозиция духовного и душевного (или духовного и телесного), в конечном счете, «снимается», и «духовные» (руssкие, славяне,

544 свщм. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XXV / св. Ириней Лионский. Творения. Цит. изд. С.92-93.

545 Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1,II / Д.,XXIII,37.

546 Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,220,223.

почвенник) помогают «душевным» (европейцам, западникам, социалистам) развить свой внутренний потенциал до того же уровня «идеала» (как у почвенника). Здесь мысль Достоевского, тяготеющая к различным формам единства, уже ближе к неоплатонизму, то есть к системам, где дуализм снимается монизмом.⁵⁴⁷ Но основной принцип тот же самый: природа человека, или дух человеческий, не нуждается в качественном изменении извне (действием Божественной благодати, которой приобщаются сыны человеческие в Церкви Христовой), в самой себе обладая всем необходимым для спасения, для насаждения «царства небесного» на земле. В древнем гностицизме лишь это monopolизировано узкой группой (по сектантскому принципу эзотеризма), тогда как в новом гностицизме это эзотерически распространяется на племя или на весь род человеческий, божественность происхождения которого делает хэппи-энд мировой истории неизбежным. И здесь почвенничество ничем принципиально не отличается от различных форм западного антропотеизма того времени.

«Теория самоубийства “великодушного” Кириллова и его философия человекобожества также в определенной мере восходят к дискуссиям 1840-х годов, к спорам петрашевцев, многие из которых в вопросах религии были фейербахианцами. Брезгливое бормотание Ставрогина, выслушивающего от Кириллова свои прежние мысли (“Старые философские места, одни и те же с начала веков...”), как бы напоминает, что теория, до которой Кириллов “своим умом дошел”, не может быть в полном смысле названа “доморощенной”. В самом деле, она во многих пунктах совпадает с религиозными диспутами в обществе Петрашевского. Н.А. Момбелли в статье “Об основании Рима и царствовании Ромула” так представлял себе человечество в будущем: “Внутри человека что-то есть идеальное, приближающее его к божеству.

547 Ср.: «О двух началах в душе (“две души”, или “два разума”, по формулировке Августина) ср. тот же текст [“Апокриф Иоанна”], где за душу человека борются “дух жизни” и “дух обманчивый”. Это очень напоминает учение о тройственной судьбе души у манихеев. <...> А.И. Сидоров [Проблема гностицизма и синкретизма позднеантичной культуры (учение наассенов). Автореф. канд. дис. М., 1981. С.152] отмечает, что учение о “злой душе” напоминает концепцию “неразумной души” у некоторых греческих философов, например у Нумения, одного из предшественников неоплатонизма (конец II в.). Возможно, как заключает Сидоров, это положение и манихейский миф — два этапа развития одной теории, а среднее звено составляет гностицизм: у василидиан, например, учение о “двух душах” тоже разработано» (Смагина Е.Б. Манихейство (по ранним источникам). М., издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2011. С.344-345).

Я хочу верить в хорошее и думаю, что наконец добро восторжествует над пороком, уничтожит его, и тогда люди делаются нравственными божествами,— совершенными богами, только в человеческом теле”. Идеи Фейербаха излагает Петрашевский в статьях “Натуральное богословие” и “Натурализм”. Натурализм, по Петрашевскому, учение, которое, “вмещая в Себя пантеизм и материализм, считает божество ничем иным, как общей и высшей формулой человеческого мышления, переходит в атеизм и даже, наконец, преображается в антропотеизм, т.е. в учение, признающее высшим существом только человека в природе”. О том, какие обсуждались религиозные вопросы в обществе Петрашевского, свидетельствуют письма И. А. Спешнева к К.Э. Хоецкому, в которых речь идет об антропотеизме. “Я вовсе не намерен отрицать, — писал Спешнев, — что гуманистаризм, обожествление человечества или человека, антропотеизм — одна из доктрин новейшего времени. Вы правы: весь немецкий идеализм XIX века — „великая“ немецкая философия, начиная с Фихте (...) метит лишь в антропотеизм, пока она, достигнув в лице своего последнего знаменосца и корифея — Фейербаха — своей вершины и называя вещи своими именами, вместе с ним не восклицает: *Homo homini deus est* — человек человеку бог”. Спешнев, как последовательный и бескомпромиссный атеист, называет антропотеизм новой религией, попыткой заменить прежнюю наивную и мистическую веру другой и более совершенной: “Антропотеизм — тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у него другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо бога-человека мы имеем теперь человека-бога. Изменился лишь порядок слов. Да разве разница между богом-человеком и человеком-богом так уж велика?” Он дает в письме к Хоецкому краткий, но обстоятельный генезис антропотеизма, вскрывает смысл и историческую подоплеку популярности новой веры и тонко критикует антропотеизм, который “по крайней мере в той совершеннейшей форме, в какой он является у Фейербаха (...) тащит всего „человека“ без остатка к богу”. “Это есть, — заключает он, — второе вознесение бога-человека, или человека-бога, который, согласно легенде, взял с собой на небо и свое тело...”»⁵⁴⁸

Также из приведенной выше цитаты из книги другого бывшего петрашевца Н. Данилевского, одновременно с Достоевским

548 Туниманов В.А. Примечания / Д., XII, 221-222 / Семевский В. П. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. Изд. «Задруга», М., 1922. С.209, 76. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. Госполитиздат, М., 1953. С.494, 496, 498.

разработавшего аналогичное (то есть неогностическое, по типу) учение о «всечеловечности», можно видеть, сколь значительному искажению подвергается здесь не только ортодоксальная антропология, но и христология. Потому что если «всечеловечность» Христа как Богочеловека отождествляется с искомой «всечеловечностью» Данилевского как стоящей перед человеческой историей задачи («хотя, собственно говоря, был только один *Всечеловек* – и Тот был Бог»), тогда и «богочеловечество» Христа оказывается состоящей из той же «совокупности» свойств тварного человеческого естества в состоянии грехопадения (то есть греховых страстей и их сублимаций), что и мифическое свойство «всечеловечности» Данилевского («оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать»; «всечеловеческий гений <...> тот, кто, выражая вполне, сверх общечеловеческого, и всю свою национальную особенность, присоединяет к этому еще некоторые черты или стороны, свойственные другим национальностям»).

Из всего этого (общего направления мысли эпохи, более того, той среды, к которой принадлежал Достоевский и в которой сформировался как мыслитель) становится понятней, каким образом критика Достоевским этого лжеучения (в «отрицающем себя» образе Кириллова, в частности) не выходит за пределы общей диалектичности его методологии. То есть, полного отказа от антропотеизма, как и от социал-утопизма и романтизма, реального преодоления их в почвенничестве не происходит. Весь этот западный неогностицизм входит в «высший» синтез с «главной идеей православия» и становится «свято-греховым» «православным антропотеизмом» почвенничества, в частности, доктриной «всечеловечества», а именно, «Бога как синтетической личности всего народа, взятого с начала его и до конца»,⁵⁴⁹ как «идеи человечества собирательного, массы, всех».⁵⁵⁰

* * *

«...по-настоящему ничего еще не решено, чем будущее общество заменится, а решено лишь только, чтоб настоящее провалилось, — и вот пока вся формула политического социализма. Но тогда понималось дело еще в самом розовом и райско-нравственном свете. Действительно правда, что зарождавшийся социализм сравнивался тогда, даже некоторыми

549 Бесы. Ч.2, гл.1, VII / Д.,Х, 198.

550 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,ХХ, 191.

из коноводов его, с христианством и принимался лишь за поправку и улучшение последнего, сообразно веку и цивилизации. Все эти тогдашние новые идеи нам в Петербурге ужасно нравились, казались в высшей степени святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества. Мы еще задолго до парижской революции 48 года были охвачены обаятельным влиянием этих идей. Я уже в 46 году был посвящен во всю правду этого грядущего “обновленного мира” и во всю святость будущего коммунистического общества еще Белинским. Все эти убеждения о безнравственности самых оснований (христианских) современного общества, о безнравственности религии, семейства; о безнравственности права собственности; все эти идеи об уничтожении национальностей во имя всеобщего братства людей, о презрении к отечеству, как к тормозу во всеобщем развитии, и проч. и проч. — всё это были такие влияния, которых мы преодолеть не могли и которые захватывали, напротив, наши сердца и умы во имя какого-то великодушия. Во всяком случае тема казалась величавою и стоявшую далеко выше уровня тогдашних господствовавших понятий — а это-то и соблазняло. Те из нас, то есть не то что из одних петрашевцев, а вообще из всех тогда зараженных, но которые отвергли впоследствии весь этот мечтательный бред радикально, весь этот мрак и ужас, готовимый человечеству в виде обновления и воскресения его, — те из нас тогда еще не знали причин болезни своей, а потому и не могли еще с нею бороться».⁵⁵¹

«Улучшенное христианство» социализма, по Достоевскому, это продолжение «римско-католического извращения христианства», прямое следствие его соблазнения «третьим дьяволовым искущением»: «римское католичество и не такие повороты продельвало: раз, когда надо было, оно, не задумавшись, продало Христа за земное владение. Провозгласив как догмат, “что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы”, оно тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третью дьяволово искушение, на царства земные».⁵⁵² Каково же «истинное христианство» Достоевского? Каким должен быть подлинный путь Православия в этом мире? Каково «радикальное отвержение мечтательного бреда» социал-христианства, этого «розового соблазна» в «райско-нравственном свете»? А вот какое: «всё то,

551 Одна из современных фальшней / Гражданин. 1873, № 50 / Д.,XXI,131.

552 Дневник писателя. 1876, март, гл.1, V / Д.,XXII,88.

чего они [западники, социалисты] желают в Европе, — всё это давно уже есть в России, по крайней мере в зародыше и в возможности, и даже составляет сущность ее, только не в революционном виде, а в том, в каком и должны эти идеи всемирного человеческого обновления явиться: в виде божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на земле и которая всецело сохраняется в православии». То есть православие, по Достоевскому, и несет миру настоящую социальную гармонию. Западный (революционный) социализм — это ложный путь к совершенному социальному устройству. Православный — истинный путь к той же самой цели: «будущей замене общества». «...это будет настоящее воздвижение Христовой истины, сохраняющейся на Востоке, настоящее новое воздвижение креста Христова и окончательное слово православия, во главе которого давно уже стоит Россия. Это будет именно соблазн для всех сильных мира сего и торжествовавших в мире доселе, всегда смотревших на все подобные “ожидания” с презрением и насмешкою и даже не понимающих, что можно серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству, и, наконец, на самое обновление людей на истинных началах Христовых. И если верить в это "новое слово", которое может сказать во главе объединенного православия миру Россия, — есть "утопия", достойная лишь насмешки, то пусть и меня причислят к этим утопистам, а смешное я оставляю при себе».⁵⁵³ «...я про наш русский "социализм" теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, по колику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждалась еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!»⁵⁵⁴

553 Дневник писателя. 1876, июнь, гл.2, IV / Д.,XXIII,50.

Но разве не очевидно, что первое («розовый соблазн» «райской нравственности») и второе («утопия» будущего «братского все примирения народов», «всеобщего единения во имя Христово») – это одно и то же? Никакого «радикального отвержения» и «перерождения убеждений» здесь не произошло, потому что неизменным осталось лжехристианское целеполагание («всечеловеческая церковь», общественное «всебратство»).⁵⁵⁵ Это все та же романтическая «эклезиология» Ф.-Р. Ламенне, Ф. Баадера⁵⁵⁶ и др. западных секуляризаторов теологии, только на «православной» почве.

* * *

*«Бог есть идея, человечества собираемого, массы, всех...»*⁵⁵⁷ Это можно понять, как то, что изначально все народы верят в Бога (имеют «идею Бога»), что нет нерелигиозных народов. Но как показывает все содержание программной статьи Достоевского «Социализм и христианство», этот тезис имеет еще и другое значение, а именно, то, что при этом «массы» еще и верят в какого-то «собираемого Бога» (то есть пантеистически, или

554 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д.,XXVII,19.

555 Ср.: «Мы, петрашевцы, стояли на эшафоте и выслушивали наш приговор без малейшего раскаяния. Без сомнения, я не могу свидетельствовать обо всех; но думаю, что не ошибусь, сказав, что тогда, в ту минуту, если не всякий, то, по крайней мере, чрезвычайное большинство из нас почло бы за бесчестье отречься от своих убеждений. Это дело давнопрошедшее, а потому, может быть, и возможен будет вопрос: неужели это упорство и нераскаяние было только делом дурной натуры, делом недоразвитков и буянов? Нет, мы не были буянами, даже, может быть, не были дурными молодыми людьми» (Одна из современных фальшней / Гражданин. 1873, № 50 / Д.,XXI,133).

556 Ср.: «В философских построениях Баадера <...> делается попытка синтеза духовной жизни Церкви с повседневной земной реальностью, с социальной, политической, научной сферами жизни современного общества. Сразу следует отметить, что экклезиологические представления Баадера стоят в тесной связи с романтической философией монизма, что предполагает для него априори невозможным представлять христианскую Церковь раздробленной на множество конфессий. Отсюда происходят его экуменические взгляды на церковное устройство, которое, согласно убеждению Баадера, надлежало осуществить в христианском мире. Одним из основных его стремлений было преодоление многовекового церковного разделения среди христиан» (Лаврентьев А.В. Об органическо-диалектическом понимании Церкви в богословской мысли Франца фон Баадера (некоторые аспекты экклезиологии). <http://www.bogoslov.ru/text/732333.html>).

557 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,ХХ, 191.

гностически). Отсюда теогония, или идея «становления» этого «Абсолюта»: «*В чем закон этого идеала [Христа]? Возвращение в непосредственность, в массу...*» (как в оригенизме душа Христа – это первая вернувшаяся после «переходного этапа» отпадения от этого изначального единства, за которой последует и все остальные в своем порядке). Грехопадение в такой системе – это отпадение не от Бога, но именно от «жительства массами» (как от Плеромы в гностицизме) как первоначального «всеединства». Поэтому и завершается весь «процесс развития» всеобщим возвращением во всеединство. «*Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, следовательно, в естественное состояние...*» Богоподобие человеческой природы является «естественным» как в мифическом начале этого теогонического процесса, так и в конце, совершаясь исключительно за счет внутренних резервов человеческой природы.⁵⁵⁸ «*В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное <...> Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение*

558 Ср.: «...божественное существо есть не что иное, как продолжение человеческого существа, не прерываемое природой»; «Божество есть устранение человеческой ограниченности и изъянов...» (Фейербах Л. Сущность религии. §52 / Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. М., «Политиздат», 1955. Т. II. С. 421-489). «*Взаимная тесная зависимость между богом как отцом и человеком как сыном нисколько не ослабляется разграничением, будто люди суть только усыновлённые чада божии, а родным сыном является лишь Христос и что поэтому бог находится в существенной зависимости только от Христа, как единородного сына, а не от человека. Ведь это различие только теологическое, то есть иллюзорное. Бог усыновляет только людей, а не животных. Причина усыновления заключается в человеческой природе. Человек, усыновлённый божией благодатью, сознает свою божественную природу и достоинство. Кроме того, единородный сын божий есть не что иное, как идея человечества, предвосхищённый человек, в бого скрывающийся от себя самого и от мира. Логос есть тайный, скрытый человек; а человек есть открытый, ясно выраженный логос. Логос есть только пролог человека. Все, что сказано о логосе, относится и к существу человека. Но между богом и его единородным сыном нет никакого существенного различия – кто знает сына, знает и отца, – следовательно, между богом и человеком также нет различия*» (Фейербах Л. Сущность христианства. Гл.23. Цит. изд.). Следом опять ссылка на Лютера: «*Великое единение, существующее между Христом и отцом, возможно и для меня, только бы я смог отрешиться от того, что исходит от того или иного определенного человека, и приобщился бы к общечеловеческому, ибо что даровал господь своему единородному сыну, он даровал также и мне*». «*Между единородным сыном и душою нет различия*» («Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten». Hamburg, 1621, стр. 14, 68)».

от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен».⁵⁵⁹ Это и означает, что все божественное в Идеале (Иисусе Христе) тождественно всему божественному и в каждом человеческом субъекте в его идеале (то есть в природе), и, значит, во всем человечестве. Именно поэтому «Европа и удел всего арийского племени нам так же дороги, как Россия, – удел всего арийского племени есть русское дело, родное нам, прирожденное, наша сущность, наши идеалы».⁵⁶⁰ И эта антропотеогония исповедуется Достоевским до самого конца, лично передается им Вл.Соловьеву, окончательное завершение получая в софиологии последнего.

«...Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достижим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана».⁵⁶¹ «Достижение всем человечеством» тождества Христу (как в оригенизме)⁵⁶² снова означает гностическую единосущность их, человечества и Христа, природ. Здесь это еще определенное выражено – в отождествлении человечества и Церкви («Вся глубокая ошибка <...> в том, что не признают в русском народе церкви»).⁵⁶³ Отсюда, из общеромантического антропотеизма почвенничества, «богочеловечество» Вл. Соловьева как развернутая доктрина «достижения человечеством» состояния «четвертой ипостаси» Бога как «синтетической личности народа» у Достоевского .

«Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями [Н.Ф. Федорова]. Их я прочел как бы за свои. Сегодня я прочел их (анонимно) Владимиру Сергеевичу Соловьеву <...> В изложении идея мыслителя самое существенное, без сомнения, есть – долг воскресенья преждевивших предков, долг, который,

559 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 192.

560 Дневник писателя. 1880. Подготовительные материалы / Д.,XXVI,214.

561 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,112.

562 Ср.: «Мысль о том, что при всеобщем восстановлении все воспримут свое изначальное состояние, “равное Христу”, проповедовалась в VI-м веке последователями Оригена еретиками исохристами» (прот. Иоанн Мейendorf. Введение в святоотеческое богословие. Ч. I, гл. 7. Цит. по изд.: Киев, изд. «Храм преподобного Агапита Печерского», 2002).

563 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д.,XXVII,18.

если б был восполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым <...> наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенному быть на земле, будут иные тела, не теперешние <...> мы здесь, то есть я и Соловьев по крайней мере, верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле».⁵⁶⁴ В контексте всеобщего «достижения Идеала» – это, разумеется, означает всеобщее спасение, возрождение всех до единого в «небесном блеске» христотождества, то есть оригенизм, причем радикальный (который сам Ориген не исповедовал), практически безо всяких адских мук (кроме «мук совести», конечно, по нравственно-метафизическим законам «автономии воли»).

«...не учение Христа спасет мир, но именно вера в то, что слово бысть плоть»; «христианство компетентно даже спасти весь мир и в нем все вопросы (если все Христы...)»; «из Христа выходит та мысль, что главное приобретение и цель человечества есть результат добытой нравственности. Вообразите, что все Христы, – ну возможно было бы современное шатание <...> Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. <...> Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы)».⁵⁶⁵ Те, кто не сумел при жизни достичь этого тождества (по причине «заедания средой» и потому своей невиновности), воскрешаются совместными с Богом усилиями (по Федорову, «по долгу перед предками») в первоначальном состоянии. Остальное «всечеловечество» исторически движется навстречу этому своим ходом, личными подвигами «самообладания» достигая «во плоти» этого же тождества с Идеалом. «Мировая душа, как сила пассивная, как чистое стремление [к воплощению божественной идеи всеединства] первоначально не знает, к чему стремиться, то есть не обладает идеей всеединства. Божественный же Логос <...> в самом себе имеет и дает мировой душе идею всеединства как воплощающую форму».⁵⁶⁶ «А так как Христос в Себе и в слове Своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга»,⁵⁶⁷ воссоздадут всечеловеческое братство, реализуют божественный замысел своими мозолистыми руками. «Но теперь может возникнуть вопрос <...> зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и

⁵⁶⁴ Достоевский Ф.М. – Петерсону Н. П. 24.03.1878 / Д.,XXX(1),13.

⁵⁶⁵ Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI., 188, 192-193.

такими дурными средствами?» (посредством греха достигать «соединения с Богом»). «...реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт <...> длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться...»⁵⁶⁸ Это означает, что Воплощение, Искупление, Воскресение Христово – это такие же «акты» в длинной цепи, как и творческие усилия и сверхчеловеческие подвиги других субъектов «Мировой Души», принимающих не менее деятельное участие в деле этого «возрождения».

* * *

Примером реального осуществления синтеза всечеловечности, принятия в себя всех необходимых «стихий» (и примером идеальным) у Достоевского является Пушкин, первый такой Всечеловек среди русских. Что же сделал это «новый Адам» почвенничества? «Но ни за что, однако же, не поверит теперь Европа, что у нас в России могут родиться не одни только работники в науке (хотя бы и очень талантливые), а и гении, руководители человечества вроде Бэкона, Канта и Аристотеля».⁵⁶⁹ То есть, все-таки текущей, постхристианской, Европе намерено «православие» Достоевского «отозваться», ей угодить и ее поразить своими гениями по ее образу и подобию. «Да, воссоединение с гениями Европы есть исход русской души к величайшей цели».⁵⁷⁰ И, действительно, явление Пушкина – это явление из перечисленного ряда, то есть гуманистическое, а не христианское. Это и означает, что «вмещать и носить в себе силу любящего и всеединящего духа» (всеобщей природы человеческой, богоподобной по гностической догме Нового времени) и «русскому организму развиться национально, своей органической силой» – это одно и то же. Или – это и значит «обезличенно, лакейски

566 Соловьев В.С. Чтение о Богочеловечестве. Чтение 10-е / Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; стихотворения и поэмы. СПб., «Худож. Лит.», 1994. С.166. Ср.: «Когда всякое семя достигнет совершенства, тогда, говорят, Ахамоф, матерь их, перейдет из среднего места, войдет внутрь Плиромы, и получит себе жениха, – от всех происшедшего Спасителя, чтобы таким образом образовалось сочетание Спасителя и Премудрости Ахамофы» (свщм. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.1, гл.VII,1. Цит. изд. С.38).

567 Достоевский Ф.М. – Алексееву В. А. 7.06.1876 / Д.,XXIX(2),84.

568 Соловьев В.С. Чтение о Богочеловечестве. Чтение 10-е. Цит. изд. С.168.

569 Дневник писателя. 1881, январь, гл.2, III / Д.,XXVII,35.

570 Дневник писателя. 1880. Подготовительные материалы / Д.,XXVI,217.

подражать Европе»,⁵⁷¹ довольствуясь только своей национальной формой, «овечьей одеждой» православия, будучи тем же гуманистическим «общечеловеком», по сути. Сам Достоевский об этом и свидетельствует своей трактовкой Пушкина: «Принято тоже говорить, что в первом периоде своей деятельности Пушкин подражал европейским поэтам, Парни, Андре Шенье и другим, особенно Байрону. Да, без сомнения, поэты Европы имели великое влияние на развитие его гения, да и сохраняли влияние это во всю его жизнь». Кроме того, Пушкин и протестантизму, и Корану подражал, а это, получается, тоже значит «отозваться душе», «принять стихии» в свою и «породниться» с ними «духовно». «Это [“Пир во время чумы”] почти буквальное переложение первых трех страниц из странной мистической книги, написанной в прозе, одного древнего английского религиозного сектатора, — но разве это только переложение? В грустной и восторженной музыке этих стихов чувствуется самая душа северного протестантизма, английского ересиарха, безбрежного мистика, с его тупым, мрачным и непреоборимым стремлением и со всем безудержем мистического мечтания. Читая эти странные стихи, вам как бы слышится дух веков реформации, вам понятен становится этот воинственный огонь начинавшегося протестантизма, понятна становится, наконец, самая история, и не мыслю только, а как будто вы сами там были, прошли мимо вооруженного стана сектантов, пели с ними их гимны, плакали с ними в их мистических восторгах и веровали вместе с ними в то, во что они поверили. Кстати: вот рядом с этим религиозным мистицизмом религиозные же строфы из Корана или “Подражания Корану”: разве тут не мусульманин, разве это не самый дух Корана...» Вот это и есть «всечеловечность»: со всеми «духами» и «стихиями» «породниться», потому что все — потенциально божественны и, в конечном счете, тождественны в своей идеальной сущности. Поэтому магическое «соединение с народом» и является здесь таинством из тайнств. «Прикоснуться к почве» означает «разом окрепнуть и ощутить в себе богатырские силы и невиданные широчайшие стремления». «...с такой страстной духовной силой <...> откликнулся на все духи...» «Слово всепримирения, всесоединения в великой и общей гармонии братства евангельского, единения людей. Вот какую надежду оставил нам Пушкин. И действительно: взгляните на третий период его деятельности: Коран, древний Рим, Испания, Англия».⁵⁷² Мусульманство, протестантизм, старообрядчество, социализм — это

571 Дневник писателя. 1880, август, гл.1 / Д.,XXVI,132.

все исторические этапы «становления Абсолюта». «...не поняли [в расколе] в этом странном отрицании страстного стремления к истине, глубокого недовольства действительности. <...> этот факт русской дури и невежества, по нашему мнению, самое крупное явление в русской жизни и самый лучший залог надежды на лучшее будущее в русской жизни».⁵⁷³ Логическим завершением этой теогонии и становится гностическая доктрина «богочеловечества» Соловьева.

«Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса» («собирательного Бога» Достоевского), «так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке».⁵⁷⁴ «...так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целости, то есть в совокупности со всем, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человеко-бог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницей неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала – мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении» [а сказал «развить силы», чтобы «стать оплодотворяющим началом»], «может оно вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства,

572 Дневник писателя. 1880. Подготовительные материалы / Д.,XXVI, 217,211.

573 Два лагеря теоретиков / Д.,XX,21.

574 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Чтение 8-е. Цит. изд. С.149.

сохраняю в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество».⁵⁷⁵ Также и в теогонии Достоевского «отошедший от церкви разум» в лице Великого Грешника, Гордого Человека (тип Версилова, Ставрогина, Карамазова), «смирившись» и «возвратившись», тоже становился ее, Церкви (Православия, «почвы»), «оплодотворяющим началом» («я сказал дурно про общество. О шатании. Но ведь в конце я от него же и жду спасения. Это спасение в расширении идеи русской»).⁵⁷⁶ «Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен. <...> надо воскресить твоих мертвцев» (то есть европейцев: «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»), «которые, может быть, никогда и не умирали»⁵⁷⁷ (потому что тоже в себя верят со страстью). Поэтому и (мнимо) примиряются в этом «всеединении» и тут, и там, у Достоевского и у Соловьева, одно и то же, а именно, наличный «западный мир» (совокупность сублимированных греховых страстей и неогностических учений) и «церковь Восточная»; Богочеловек и человекобог, Православие и мистический гуманизм. Оккультная сущность этой диалектики окончательно обнажится уже в следующем (после Соловьева) поколении русских космистов: «Явление болезней можно понять, как уколы вещества всечеловеческого. Ярко бросается в глаза, что люди развитого сознания часто болеют. <...> Только применение психической энергии может защитить лучших людей. Иначе они, как губки, впитывают эксцессы человечества. Не напрасно настаиваем на осознании психической энергии – пришло время!»⁵⁷⁸

* * *

Приведем еще несколько примеров учения о «всечеловечности» у отечественных мыслителей, современников и предшественников Достоевского, одержимых той же утопией всемирного «расширения русской идеи», за которой скрывается отнюдь не «полнота Православия», как многие наивно полагают,⁵⁷⁹ но всего лишь отечественная версия «немецкой классической» философии всеединства с ее принципом «становления Абсолюта», или

575 Там же. Чтение 10-е. Цит. изд. С. 202.

576 Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,197.

577 Братья Карамазовы. Кн.5, гл.III / Д.,XIV,210.

578 Рерих Е. Агни-йога. Кн.3. «Община» (1926). §257. Цит. изд.

«диалектического развития», как сущности всемирно-исторического процесса.

Тезис: «Междуд тем это господствующее начало европейской жизни, отделяясь от народностей, тем самым является уже как отжившее, как прошедшее по смыслу своему, хотя еще продолжающееся по факту. Оттого современная особенность западной жизни заключается в том общем, более или менее ясном сознании, что это начало европейской образованности, развивавшееся во всей истории Запада, в наше время оказывается уже неудовлетворительным для высших требований просвещения. <...> Но, сознавая неудовлетворительность европейской образованности, общее чувство тем самым отличает ее от других начал всечеловеческого развития...» «Мы [Россия] переводим, подражаем, изучаем чужие словесности, следим за их малейшими движениями, усвояем себе чужие мысли и системы, и эти упражнения составляют украшения наших образованных гостиных, иногда имеют влияние на самые действия нашей жизни, но, не быв связаны с коренным развитием нашей, исторически нам данной образованности, они отделяют нас от внутреннего источника отечественного просвещения и вместе с тем делают нас бесплодными и для общего дела просвещения всечеловеческого». Иными словами, космогонический доктринальный «всечеловеческого развития» не может поколебать даже плачевная «неудовлетворительность» его текущего («отжившего») состояния на Западе, духовная бесплодность неогностической философии всеединства, в частности, потому что «общее дело всечеловеческого просвещения» совершенно безвозмездно готово продолжать «русское начало образованности» («русский дух»).

Отсюда антитезис: «И если справедливо, что основное начало нашей православно-словенской образованности есть истинное (что, впрочем, доказывать здесь я считаю ни нужным, ни уместным)...»

И синтез: «....если справедливо, говорю я, что это верховное, живое начало нашего просвещения есть истинное, то очевидно, что как оно некогда было источником нашей древней образованности, так теперь должно служить необходимым

579 Ср.: «....я все-таки либеральнее вас [господин либерал] <...> Я принадлежу частично не столько к убеждениям славянофильским, вернее, к православным, то есть к убеждениям крестьянским, то есть к христианским. Я не разделяю их вполне – их предрассудков и невежества не люблю, но люблю сердце их...» (Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV,107).

дополнением образованности европейской» [все той же гностической философии всеединства, западного религиозного гуманизма], «отделяя ее от ее особенных направлений, очищая от характера исключительной рациональности и проницая новым смыслом; между тем как образованность европейская как зрелый плод всечеловеческого развития, оторванный от старого дерева, должна служить питанием для новой жизни, явиться новым возбудительным средством к развитию нашей умственной деятельности. Поэтому любовь к образованности европейской» [новому гностицизму Запада], «равно как любовь к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению».⁵⁸⁰

У славянофила Киреевского тот же принцип является определяющим, что и в почвенничестве, а именно, диалектика «просвещения с обеих концов»: мы вам «православное начало», а вы нам свою «науку» всеединства и методологию «просвещения». «И теперь, когда она» [«новая Русь» Версиловых с их гностически раздвоенным сознанием, «уже засвидетельствовавшая себя новою нравственностью, ревниво и строго следящею за собою»] «обращается к народному началу и хочет слиться с ним, она несет ему в подарок науку – то, что от вас с благоговением получила и за что вечно будет поминать вас добром, – не цивилизацию вашу несет она всем русским, а науку, добытую из вашей цивилизации, представляет ее народу как результат своего длинного и долгого путешествия от родной почвы в немецкие земли, как оправдание свое перед ним...»⁵⁸¹ Итогом такого бартера может быть только «всечеловеческое» уже инославие, «православное всеединство» почвенничества, в частности. Истинным признается не авторитетность знаний (догматов веры, соборных определений Церкви), но одна лишь привязка «начала образованности» к национальности, или к «внутреннему человеку». Это означает, что у каждой народности своя истина («свой бог»), свое истинное начало, которые поэтому и «совпадают» в одной «всечеловеческой любви» к религиозному синкретизму под видом «истинного христианского просвещения». Плодом такого мифического «всеединения» и такой лжеименной «образованности» неизбежно будет дальнейший распад на «автономные воли», конкурирующие друг с другом идеологии и

580 Киреевский И. Обозрение современного состояния литературы / Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., Искусство», 1979. С.174-180.

581 Ряд статей о русской литературе. Ст. I, 2 / Д., XVIII,50.

прочие приметы прогрессирующей софистики как вероотступничества и вырождения, потому что на лжи нельзя построить ничего универсального и истинного. Ложь же заключается в гностическом отрицании церковного авторитета («схоластики») и Божией благодати, в гордом объявлении ее «коренной» для человеческой природы, в вере в «чистоту сердца» человеческого и всесилие совокупного человеческого разума, способного самостоятельно постигать истину, в титаническом перемещение самых «начал жизни» внутрь человека.

Поэтому это учение было выработано Достоевским еще в начале 60-х, как программа почвеннического «Времени», совместно с братом (по преимуществу переводчиком Шиллера) и А. Григорьевым (по преимуществу эпигоном Шеллинга), не просто далекими, но и вполне враждебно (как подобает «лучшим людям») настроенными к Церкви, в период, когда и сам Достоевский был еще полон общеромантического антропотеизма и от которого, как мы видели, не собирался отказываться, обладая способностью примирять непримиримое в своем всечеловечески широком сердце.⁵⁸² Поэтому и образцом всечеловечности здесь является Пушкин (*«Мы поняли в нем, что русский идеал — всецелость, всепримиримость, всечеловечность. В явлении Пушкина уясняется нам даже будущая наша деятельность. Дух русский, мысль русская выражались и не в одном Пушкине, но только в нем они явились нам во всей полноте, явились как факт, законченный и целый»*),⁵⁸³

582 Ср.: «Для Григорьева "человечество" – понятие фантомное, не имеющее реального аналога в действительности, где существуют уникальные, не сводимые друг к другу народные (национальные) организмы. Каждый из них носит в себе следы принадлежности к исходному единству человеческого рода. Единство человечества в этом случае выступает как момент не отвлечённый, но исторический и существовавший необходимо. Видоизменяясь и развиваясь во времени, этнокультурный организм вносит свой органический принцип в мировую жизнь. Известное множество таких "однородных" организмов, то есть организмов, связанных сходством в однородности принципов, образуют циклы древнего, среднего и нового мира. "Ни один из этих организмов "не обязан служить переходной формой для другого". Напротив, любой из них "сам в себе замкнут, сам по себе необходим и в силу этого полномочен жить по собственным законам. Единство же в этом разбросе культурно-исторических типов-организмов – в единой и не подлежащей развитию вечной (христианской) правде человеческой души". Этот эскиз культурологической концепции <...> набросан Григорьевым под вдохновляющим воздействием позитивной философии Шеллинга с учётом его "классического" органицизма» (Кривушина В.Ф. Аполлон Григорьев и Анри Бергсон / Григорьев А.А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 50).

583 Ряд статей о русской литературе. Ст. I, 5 / Д., XVIII, 69.

а не, скажем, преп. Сергий Радонежский. Аналогичные аполлоно-григорьевским (то есть шеллингианские) религиозные воззрения Достоевского этого периода демонстрирует следующий фрагмент: «*Натура Бога прямо противоположна натуре человека. Человек по великому результату науки, идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе. Но если человек [в будущей жизни] не человек – какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях (Прудон, происхождение Бога) и каждым частным лицом».*⁵⁸⁴

Еще пример религиозной философии всеединства отечественного извода. «*Придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины; но теперь мы видим, что формы религии до некоторой степени соответствуют разделению племен. <...> Как бы высоко мы себя ни ставили над нашими юго–восточными соседями, мы должны признаться, что логическая стройность и строгая последовательность отличают их политическую организацию перед всеми другими и что уважение к уму человеческому и к просвещению не доходило нигде до той степени, до которой оно доведено в Китае. Наконец, до тех пор, покуда наследство всех великих мыслителей древнего Востока поступит в область христианства, мы должны признаться, что буддаизм есть самый достойный из всех его соперников; а про него-то мы еще ничего и не знаем*».⁵⁸⁵ Что это значит? – Все тот же гностический синкретизм под личиною «православия»: придет время – и все стихии (духи) сольются в одну, кончится «переходный этап» соперничества народов и религий, все добровольно признают выгоды просвещения и «богатство» (одно из ключевых понятий «Записок» Хомякова) природы человеческой, и «уважение к человеческому уму» дойдет, наконец, и в христианском мире до лучших китайских образцов... «*Запас фактов увеличивается беспрестанно; беспристрастие и правдивость сделались качествами довольно обыкновенными в ученом мире. Эта слава особенно принадлежит трудолюбивой и прямодушной Германии, которая бесспорно дает движение и направление всем другим*

584 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

585 Хомяков А. Записки о всемирной истории. Ч.1. Главные виды вероисповеданий / Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова. Изд. 4-е. М., 1904. Т.5. С.20.

народам. До сих пор ей последуют или противодействуют, но во всяком случае от нее почерпают дух философский, связующий науки, и дух жизни, оплодотворяющий всякий отдельный труд. Чуждая политическим страстям, предпочитая все человеческое всему национальному, Германия заслужила благодарность будущих поколений».⁵⁸⁶ «Лакейство мысли» старших славянофилов в отношении того же Шеллинга и Гегеля, Мёлера и Баадера (при всех несогласиях как, опять же, «снимаемых» противоречиях между ними) – факт известный для специалистов. Масштаб этого влияния и авторитета был таков, что стоило Шеллингу только обмолвиться в личной беседе с одним из своих русских поклонников, что он «имеет о России высокое понятие и ожидает от нее великих услуг для человечества»,⁵⁸⁷ чтобы те принялись наперегонки эти услуги оказывать.

Таким образом, содержание идеи «всечеловечества», которой были столь вдохновляемы славянофилы и почвенники, полностью укладывается в рамки общеевропейской философии всеединства с полуоккультной западной мистикой за ней (Я. Бёме, в частности). Романтическая оппозиция просветительскому рационализму и либерально-буржуазному антропоцентризму с якобы консервативных позиций реставрации христианства никоим образом не выходит здесь за пределы общего западноевропейского гуманизма как либерализма уже религиозного. Рационализму противопоставляется интуитивизм, но это антропоцентрический интуитивизм шеллингианского типа. Крайнему индивидуализму буржуазного сознания противопоставляется всевозможный универсализм и коллективизм, но они столь же антропоцентричны (интерсубъективны) в своей сути. О насущной необходимости Бога в человеческой жизни до славянофилов и почвенников только и говорили масоны, пietисты-протестанты, католики социал-христиане, романтики, трансценденталисты, теософы и т.д., но все это одно безбожие и гностицизм, по сути. Соответственно, и неогностическое «всеединство» проходит здесь через все философско-богословские категории и уровни.

В гносеологии это указанный интуитивизм как вовлеченность в познание «всей души» человека, а не одной только ее части

586 Там же. Односторонность Германии в исторической науке / Там же; с.51.

587 Мельгунов Н. Шеллинг. Из путевых записок / Отечественные записки. 1839. Т.П. № 4–5. С.121. Ср.: «Ф. В. Шеллинг <...> бросит, говорят, в своей новой системе взгляд на Россию, от которой ожидает много, особенно в религиозном отношении» (Куник А. Литература истории Германии за два последних года / Москвитянин. 1841. Ч.П. № 5. С.129).

(«рассудка»), чем якобы гарантировано «схватывание» или «созерцание» истины, проникновение «внутрь» вещей. Так, сама христианская вера трактуется Хомяковым и Киреевским как такая совокупность: «*в области веры мир, подлежащий исследованию, не есть мир для человека внешний; ибо сам человек, и весь человек, всею целостью разума и воли, принадлежит к этому миру, как существенная часть его*».⁵⁸⁸ «*Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости*»; «*отделенное от других познавательных сил, логическое мышление составляет естественный характер ума, отпадшего от своей цельности. Весь порядок вещей, происшедший вследствие этого раздвоенного состояния человека, сам собою влечет его мышление к этой логической отделенности. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего перво-естественного уровня*».⁵⁸⁹ Такая неоплатоническая вера «превышает естественный разум» только потому, что он, «уверовав», возвысился «до своего перво-естественного уровня» (вобрав в себя все «противоположности» отпущеных на свободу страстей). Снова весь пафос проповеди «живого Бога» и «живой веры» это не более чем сублимированные антропотеистическая гордость и тщеславие: спасительная вера обретается во внутреннем ресурсе человеческого духа, в некой мифической совокупности разрозненных грехом сил души, которые стоит только собрать воедино усилием «всеселого разума» – и «Царствие Небесное» в кармане, «внутри нас»,⁵⁹⁰ отнюдь не в ортодоксальном смысле поданной Богом благодати, но в смысле все того же спиритуалистического монизма и «имманентности», волюнтаристического «самообладания» и теософской духовной «свободы».

588 Хомяков А. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси / Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова. М., 1907. Т.2. С.61.

589 Киреевский И. Отрывки / Полн. собр. соч. И.В. Киреевского в двух томах. М., 1911. Т.1. С.275-276.

590 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 126; 131.

Соответственно, «всечеловечество» здесь – это как бы «эклезиологическая» категория этого неогностицизма. Суть в том, что славянофильство и почвенничество столь же прозападны, сколь и западничество, с той лишь разницей, что западноевропейская (гуманистическая) ориентация первых носит религиозный, а не позитивистский характер, как у вторых. Соответственно, и славянофильская полемика с «отжившим началом западной образованности», как и его их внутренняя полемика с западниками, носит чисто «семейный» характер, потому что основные принципы, установки, цели, методология, аксиология и т.д. у них общие, а именно, антропотеические, «арийские», в равной мере вероотступнические в отношении ортодоксального Христианства и канонической Церкви. *«Вы [Шеллинг] пытаетесь совершить невозможное дело, – возражал ему [Шеллингу] господин Тютчев. – Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме. Единственная философия, совместимая с христианством, целиком содержится в Катехизисе. Необходимо верить в то, во что верил святой Павел, а после него Паскаль, склонять колена перед Безумием креста или же все отрицать. Сверхъестественное лежит в глубине всего наиболее естественного в человеке. У него свои корни в человеческом сознании, которые гораздо сильнее того, что называют разумом...»*⁵⁹¹ – Какое же это возражение? Это и есть шеллингианство: «сверхъестественное в глубине естественного». Начато за здравие, а кончено – в угоду «просвещенному» оппоненту («великому» гностику). Если божественное имманентно человеческому «естественному», то колена перед Крестом Господним склонены только на уровне поэтической декламации; покаяние как таковое еще и не начиналось; человек (поэт) еще только мечтает, как он изящно (рыцарски) преклонит перед Богом колено...

Аналогичный характер сублимированной самоевологии (то есть славословия самому себе, или – в терминах уголовного кодекса – демонстрации «мнимого превосходства») носит и полемика почвенничества уже со славянофильством. *«Все это славянофильство только само на себя радуется, а стало быть, дожило до самого своего верху и, стало быть, дальше не пойдет».*⁵⁹² Почвенничество же как раз «идет дальше

591 Пфеффель К. Письмо редактору газеты «L'Union», 6.08.1873 / Литературное наследство. Т.97. Кн.2. М., 1989. С.37.

592 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 167.

славянофильства» (то есть по направлении к «всечеловеческому», оно же – «сверхъестественное»): «мы разрушим путы Европы, облепившие нас, и они рассыплются, как паутина» (сразу видно человека, незнакомого со святоотеческим учением о «сетях миродержца», мечтателя, безысходно пребывающего в плотских мудрованиях). «...громадная идея, которая идет от нас с Востока на смену европейских масс, чтоб возродить мир. Европа и войдет своим живым ручьем в нашу струю...»⁵⁹³ Но в том-то и дело, что, во-первых, этим же занималось и славянофильство (вплоть до самонадеянного прозелитизма позднего Хомякова), а следовательно (во-вторых), и почвенничество здесь не меньше, но еще больше «само на себя радуется» (ввиду «дальнейшего» расширения этих спасительных мероприятий, выхождения их вообще за пределы всяких церквей, – такая «громадная идея» в человеке завелась). В-третьих, спрашивается: где же это Достоевский увидел в Европе «живой ручей» среди прочей «мертвой части», который войдет в наш славянский океан «естественного братства» («русского социализма»)? Сам же Достоевский и ответил на этот вопрос примерами новых гностиков и масонов Занд, Гюго, Гете как в высшей степени «христианскими» по духу (или по естеству). Поэтому, в-четвертых, и сам этот «русский социализм» (который Достоевский брался расширить на остальной мир) не имеет никакого, кроме спекулятивного, отношения к Русской Православной Церкви.

* * *

«Дух народа – усвоение всего общечеловеческого. Позволительно думать, что природа или таинственная судьба, устроив так дух русский, устроила это с целью. С какою же? А вот именно братского единения в апофеозе последнего слова любви, братства и равенства и высшей духовной свободы – лобызания друг друга в братском умилении. И это нищая-то Россия. Царь Небесный в рабском виде. И Христос родился в яслях. Это – не мечта. После Пушкина это не мечта. Пушкин – факт».⁵⁹⁴ Так вот и встречаются в «братьских объятиях» Христос и воспетый «кумир Бельведерский», несмотря на все заверения, что сие невозможно: «Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил богочеловека, Аполлон Бельведерский – Христа. Явился компромисс: империя приняла христианство, а церковь –

593 Там же.

594 Дневник писателя. 1880. Подготовительные материалы / Д.,XXVI,211.

римское право и государство».⁵⁹⁵ Но на то и лукавая гностическая диалектика (она же «широта русского духа»), чтобы все противоположности в себе примирять. «Великая дорога – это соприкосновение с великими идеалами общечеловеческими, это и есть назначение русское. <...> Оно именно и значит внести примирение в европейские противоречия...»⁵⁹⁶, то есть в неизбытные противоречия нового гностицизма Запада. «Есть у нас [образованных], впрочем, одно утешение, одна великая наша гордость перед народом нашим, а потому-то мы так и презираем его: это то, что он национален и стоит на том изо всей силы, а мы – общечеловеческих убеждений, да и цель свою поставили в общечеловечности, а стало быть, безмерно над ним возвысились. Ну вот в этом и весь раздор наш, весь и разрыв с народом, и я прямо провозглашаю: уладь мы этот пункт, найди мы точку примирения, и разом кончилась бы вся наша рознь с народом. А ведь этот пункт есть, ведь его найти чрезвычайно легко». А именно, надо соединить нашу европейскую гуманистическую, гордую гностическую «науку» (причем даже не на равных правах, но в качестве «оплодотворяющего», активного, творческого «начала») с их «национальной» «православной» «стихий» как еще более гордым воплощением «мировой души-богоносицы». Потому и «самые даже радикальные несогласия наши в сущности один лишь мираж», что тут и соединять особо ничего нужно, потому что это и так одно и то же. Иначе говоря, то, что Достоевский считал (называл) «православием», «верою народа», тоже было его собственным неогностическим («всечеловеческим») «измышлением», не только мало имевшим общего с учением Церкви, но и по духу, и по букве противоположным ему.

«Но что же это за пункт примирения? И прежде всего выставляю самое спорное и самое щекотливое положение и с него начинаю: “Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им пред назначенной”. Я утверждаю, что так было со всеми великими нациями мира, древнейшими и новейшими, что только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества. Так, бесспорно, было с древним Римом, так потом было с Римом в

595 Дневник писателя. 1880, август, гл.3,III / Д.,XXVI,169.

596 Дневник писателя. 1880. Подготовительные материалы / Д.,XXVI,211.

католическое время его существования. Когда католическую идею его унаследовала Франция, то то же самое стало и с Францией, и, в продолжение почти двух веков, Франция, вплоть до самого недавнего погрома и уныния своего, всё время и бесспорно — считали себя во главе мира, по крайней мере нравственно, а временами и политически, предводительницей хода его и указательницей его будущего. Но о том же мечтала всегда и Германия...»⁵⁹⁷ Быть национальным — это значит соответствовать своей идеальной природе, общей для всех великих народов. Выходит, Россия и ее Православие — это то же самое, что Древний Рим с его политеизмом, Франция с ее католицизмом и Германия с ее протестантизмом, очередное звено в цепи теогонического развития «мировой души», восходящего ее становления к неминуемой вселенской славе: так было с Римом, Парижем и Аугсбургом, непреложно веровавших в себя как в воплощение «Абсолюта», считавших себя «нравственно во главе мира», так и у нас должно быть, потому что «только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества». Пушкин-воплощение «русского духа» у Достоевского — это совершенно то же самое, что Наполеон-воплощение «мирового духа» у Гегеля. Соответственно, «всечеловеческое» Достоевского — это все то же «антропотеистическое» Фейербаха, «непосредственное» Шеллинга, «всеобщее» Гегеля, причем, опять же, как подражание, перенесение этой теогонии на свою («православную») «почву». Сначала «абсолютное» «равно себе»; затем «выпускает» из себя «другого» и распадается на множество «единичных», в которых проходит необходимый диалектический цикл развития и возвращается «к себе» уже «развитым» (а до этого оно, «абсолютное», значит, недоразвито, как скиталец Версилов в своей «тоске»).⁵⁹⁸ Соответственно, то, что весь этот вульгарный гностицизм позаимствован Соловьевым у того же Шеллинга, особо доказывать

597 Дневник писателя. 1877, январь, гл.1, III – гл.2, I / Д.,XXV,17.

598 Ср.: «И как Творца они [валентиниане] представляют происшедшем от недостатка, так и о Христе и Святом Духе учили, что они произведены по причине сего недостатка, и Спаситель есть порождение эонов, происшедших от недостатка, так что у них ничего нет без богохульства». «...хотя языком исповедуют Одного Бога Отца и что от Него все произошло, но Самого Творца всего называют плодом недостатка или несовершенства. <...> Итак они только языком допускают единство (Бога), а их мысль и разум исследуют глубины, отступая от единства, и они подвергнутся многообразному суду Божию...» (свшм. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.4, предисловие; гл.XXXIII, §3. Цит. изд. С. 318, 407).

нет надобности.⁵⁹⁹ Таким образом, неогностическое шеллиангианство (теогония и антропотеизм), как и положено в порочном круге «диалектического развития», симметрично обрамляет почвенническое учение Достоевского о «всечеловеческом примирении» с обеих сторон: посредством А.Григорьева и славянофилов выходит из него и в «синтезе» софиологии к нему возвращается.

*«Таким образом, в восточном идеале – сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение, тогда как по римскому толкованию наоборот».*⁶⁰⁰ Безусловно, формулу «восточного идеала» можно истолковать и ортодоксально (как это делал, например, профессор Дунаев в миссионерских целях): как единство Церкви во Христе (только, опять же, не мифически «грядущей всечеловеческой», но той, что есть, которая и есть Святая Вселенская Церковь, независимо от процентного отношения ее членов к населению страны). Однако более чем очевидно, что сам Достоевский вкладывал в слова «единение человечества» и «соединение всех во Христе» буквальный почвеннический смысл поголовности (мистического единства народа как «синтетической личности», то есть «по образу и подобию» Всесвятой Троицы). В таком случае никакого принципиального «наоборота» в подобном сводничестве Христа с эмпирическим человечеством по отношению к западному опыту тотального обмирщения нет (так что в этом аспекте у Достоевского тоже просматривается парадоксальная предпосылка Соловьева, который уже прямо будет конструировать проект теократической «глобализации», объединения «мира сего» под началом Ватикана).

* * *

599 «Именно от Шеллинга воспринял Соловьев, во-первых, центральное в его учении понятие всеединства. Во-вторых, к Шеллингу восходит убеждение Соловьева в том, что воля есть определяющее начало бытия <...> В-третьих, не без влияния Шеллинга <...> сформировалась космогоническая концепция Соловьева, в основе которой лежит учение об отпадении от Бога его “Другого” – “Первообраза”. И, наконец, к Шеллингу восходит представление Соловьева о страдающем и развивающемся Боге, представление, определившее характер историзма и Шеллинга, и Соловьева» (Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Цит. изд. С.202).

600 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.3, I / Д.,XXV,152.

Итак, «достижение всем человечеством» единства со Христом-Богом предполагает неогностическое отождествление исторического человечества и Церкви, что грубо противоречит учению Церкви, всему Откровению Божию и Священному Преданию, «ибо все исшествие [еврейского] народа из Египта по устроению Божию было типом и образом имевшего быть из язычников происхождения Церкви, и поэтому Он в конце (времени) изводит ее отсюда в ее наследие...» [тогда как остальные] «народы примут те же самые казни вообще, какие тогда поразили Египет по частям»; [поэтому] «истинное познание есть учение Апостолов, и изначальное устройство Церкви во всем мире, и признак Тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым те (Апостолы) передали сущую по всюду Церковь; и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний».⁶⁰¹ Непримиримость этого противоречия философии всеединства и христианского вероучения, их прямое отрицание друг друга, очевидна даже для нецерковного сознания, но для беспристрастного научного анализа («у Соловьева понимание Абсолюта как единства противоположностей составляет фундамент учения о всеединстве. <...> Как у Шеллинга, так и у Соловьева понятие всеединства как единства противоположностей — в конечном счете Бога и мира — несет на себе печать пантеизма. С точки зрения христианского теизма, бытие мира есть нечто, существующее вне сущности Бога, а поэтому Бог не есть всеединство»).⁶⁰² С Богом в почвеннической и софиологической доктринах необходимо соединяется (как неотъемлемое от Его сущности, возвращающееся «к себе» «другое») историческое человечество, как оно есть, то есть во всей своей греховной скверне («будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовию всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»).⁶⁰³ В этом «примирении противоречий» путем сублимации страстей, в этой

601 свщм. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.4, гл. XXX, §4, гл.XXXIII, §8. Цит. изд. С. 401, 409.

602 Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Цит. изд. С.205.

603 Дневник писателя. 1880, август, гл.2 / Д.,XXVI,148.

«святой греховности», в этой «естественной сверхъестественности» и заключается сущность гностицизма. Соответственно, этим же самым исчерпывается и содержание «парадокса» Достоевского (его, как сам он признается, «самого спорного и самого щекотливого положения»).

Софиология Соловьева – это развертывание антропотеизма почвенничества во всю изуверскую ширь, саморазоблачение его внутреннего гностицизма. «Жадная русская душа, возлюбившая столь много <...> Тут другой вопрос: не кому и чему отдана, а кому и чему отдаться?» – И последний ответ на него Достоевского, кому же? Вселенскому Православию? Русской Поместной Церкви? Христу-Вседержителю? – Отнюдь, но – «всем духам мира» («явилась душа, вместившая все духи и гении мира...»)⁶⁰⁴ «И спросил его: как тебе имя? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много» (Мк 5:9). Вот для сравнения другой пример этого явления в русской мысли, уже на самой последней стадии «развития»: «Нужно не только изобретать машины и роботов» [как достижения западной науки в почвенническом синтезе], «но нужно изобрести и всечеловеческую справедливость. Иначе куда пойдет человек в Надземном Мире, и какова будет беседа с Нами? Мы будем судить по человечеству, но собеседник ограничит себя узким утверждением и будет полагать, что он говорит по справедливости. <...> Может каждый мыслить о всем человечестве. Многое условных препятствия сотрется этими добрыми токами. Мы прислушиваемся к посылкам мысленным. Мы радуемся, когда слышим мысль общего блага».⁶⁰⁵

* * *

Справедливо обличаемый в этом лжеучении в известной статье К.Леонтьева «О всемирной любви» (суть которой лучше всего передает более позднее письмо автора: «А когда Достоевский напечатал свои надежды на земное торжество христианства в "Братьях Карамазовых", то оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг у друга: "Уже не вы ли, отец такой-то, так думаете?" Духовная же цензура наша прямо запретила особое издание учения от. Зосимы, и нашей было предписано сделать то же. ("Ибо, – сказано было, – это может подать повод к новой ереси".) Вот в чем уже вовсе не прав В. Соловьев (вместе с

604 Дневник писателя. 1880. Подготовительные материалы / Д.,XXVI,217.

605 Рерих Е. Агни-йога. Кн.12. «Братство». Ч.3. «Надземное» (1938). §§ 610-611. Цит. изд.

Достоевским) – в этой явной ереси...»),⁶⁰⁶ Достоевский успел своему оппоненту-ортодоксу ответить (хотя и на своем, романтическом, уровне полемики, но, тем не менее, это необходимо привести для полноты картины): «....Леонтьев в конце концов немного еретик – заметили Вы это?»⁶⁰⁷ «Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет). В этой идеи есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо. <...> Леонтьеву. После “Дневника” и речи в Москве. Тут, кроме несогласия в идеях, было сверх того нечто ко мне завистливое. Да едва ли не единое это и было. <...> пусть этот публицист спросит самого себя наедине с своею совестью и сознается сам себе; и сего довольно (для порядочного человека и сего довольно)».⁶⁰⁸

И ведь, в самом деле, было чему позавидовать Человеку с чистой совестью и вселюбящим сердцем: «Я сказал лишь несколько слов, — рев энтузиазма, буквально рев. Затем уже в другой зале обсели меня густой толпой»; «бездна людей <...> бросались ко мне, говоря: “Вы наш пророк [вы наш святой!], вы нас сделали лучшими, когда мы прочли Карамазовых”. (Одним словом, я убедился, что “Карамазовы” имеют колоссальное значение)»; «вдруг бросились целовать мне руки — и не один, а десятки людей, и не молодежь лишь, а седые старики».⁶⁰⁹ «Это великая победа нашей идеи над 25-летием заблуждений! Когда же я провозгласил в конце о всемирном единении людей, то зала была как в истерике, <...> люди незнакомые между публикой плакали, рыдали, обнимали друг друга и клялись друг другу быть лучшими, не ненавидеть впредь друг друга, а любить. <...> всё ринулось ко мне на эстраду <...> всё это обнимало меня, целовало. <...> все плакали от восторга. <...> Полная, полнейшая победа!»⁶¹⁰ «...я был так потрясен и измучен, что сам был готов упасть в обморок, как тот студент, которого привели ко мне в ту минуту студенты-товарищи и который упал передо мной на пол

606 Леонтьев К.Н. – Фуделю И.И. 29.01.1891 / Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 20-и томах. СПб, изд. «Владимир Даль», 2012. Приложение, кн.1. С.288.

607 Достоевский Ф.М. – Победоносцеву К.П. 16.08.1880 / Д.,XXX(1),210.

608 Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. / Д.,XVI,51.

609 Достоевский Ф.М. – Достоевской А.Г. 7.06.1880 / Д.,XXX(1),182-183.

610 Там же; с. 184-185.

в обмороке от восторга. <...> Что же до дам, то не курсистки только, а и все, обступив меня, схватили меня за руки и, крепко держа их, чтобы я не сопротивлялся, принялись целовать мне руки. Все плакали, даже немножко Тургенев. <...> клянусь, это не тщеславие, этими мгновениями живешь, да для них и на свет являешься. Сердце полно, как не передать <...> Главное же, я, в конце речи, дал формулу, слово примирения для всех наших партий и указал исход к новой эре».⁶¹¹

Спрашивается, может ли подлинная евангельская проповедь привести слушателей в такое «харизматическое» исступление? И какова судьба тех побратавшихся слезами восторга от речей Достоевского русских студентов и курсисток? – Не обладая пророческим даром последнего, все-таки беремся предположить, что случай Соловьева был самым что ни есть типическим, а не исключительным, и, учитывая очень уж характерные симптомы, имеем подозрение, что и другие из соединившихся в тех «всечеловеческих объятиях» в последующем исповедовали отнюдь не «полноту Православия», но всевозможные формы «эзотерического христианства», столь свойственного для наступающей «новой эры», а кто-то (или те же самые) посвятил жизнь и насаждению «царства небесного» «в отдельно взятой стране».

* * *

Таким образом, исходная оппозиция «общечеловеческого» и «всечеловеческого» в почвенничестве («все эти тогдашние новые идеи нам в Петербурге ужасно нравились, казались в высшей степени святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества. Мы еще задолго до парижской революции 48 года были охвачены обаятельным влиянием этих идей»;⁶¹² «иное дело – всечеловеческое, которое надо отличать от общечеловеческого»),⁶¹³ оппозиция эта, в конечном счете, снимается у Достоевского путем «всепримирения» и «всеотзывчивости». При этом категория «общечеловеческого» обозначала западную либеральную модель единства, основные принципы которой («будущий закон всего без исключения человечества») выражаются

611 Достоевский Ф.М. – Толстой С.А. 13.06.1880 / Д.,XXX(1),188.

612 Одна из современных фальшней /Дневник писателя. 1873. Ст. XVI / Д.,XXI,130.

613 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Гл. VI / Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., «Институт Русской цивилизации», 2008. С.149-150.

в революционной триаде «свободы, равенства и братства»; тогда как категория «всечеловеческого» противопоставлялась ей как «русская» модель единства в мифическом «Христе-Всечеловеке», который был альтернативой не только «общечеловеку» Запада, но и Христу Церкви (*«богато одаренных мыслителей правильнее было бы называть не общечеловеческими, а всечеловеческими гениями, хотя, собственно говоря, был только один Всечеловек – и Тот был Бог»*).⁶¹⁴ И вот «вдруг» (как всегда у Достоевского) выясняется, что «общечеловеческое» и «всечеловеческое» это, фактически, одно и то же (*«дух народа – усвоение всего общечеловеческого»*;⁶¹⁵ «великая дорога – это соприкосновение с великими идеалами общечеловеческими, это и есть назначение русское»).⁶¹⁶ Происходит такой гностический выверт (или, говоря высоким слогом, «диалектический синтез») по следующей причине.

В новом общеевропейском гностицизме (неотъемлемой частью которого является славянофильство и почвенничество) как религии самоспасения ставится сверхзадача пересоздания человека в Сверхчеловека, воспитания «нового человека» (Богочеловека) на принципах «автономии воли», «нравственного самосовершенствования», то есть исполнения высших морально-этических «максим» и «категорического императива» («будущего закона всего человечества»), в частности, заповедей Божьих, Евангельского учения, исключительно силой человеческой воли (*«эта страшная, пугающая даже, сила смирения Власова, эта потребность самоспасения»*).⁶¹⁷ Эта антропологическая и сoterологическая утопия осуществляется в трех основных формах нового гностицизма: либерализма, социализма и романтизма. Но так как ветхий человек, по определению, не может выполнить взятых им на себя неподъемных обязательств своей титанической религии, потому что по своей падшей природе (отчужденной по Божественному Правосудию от «древа жизни» (Быт 3:22-24)) не обладает необходимыми для этого духовными ресурсами (которые в Христианстве подаются Богом новому во Христе человечеству в Таинствах Церкви) и, следовательно, остается таким же, каким он был (страстно-греховным, коснеющим «во грехах своих»), то «высокосинтетическое» «всепримирение» нового гностицизма осуществляется на том материале человеческого естества, который

614 Там же.

615 Дневник писателя. 1880, август, гл.3,III / Д.,XXVI,169.

616 Дневник писателя. 1880. Подготовительные материалы / Д.,XXVI,211.

617 Влас / Гражданин. 1873. Ст.V / Д.,XXI,32.

имеется в наличии, то есть, в самих греховных страстях, потому что гордый восставший против Церкви Божией гностический Человек, разумеется, не может признать ложность своих построений и богооборчество своих устремлений.

В частности, единственное отличие идеологической формулы почвенничества (то есть «русского» гностицизма) от революционной триады западного гностицизма, это добавление к либерально-масонской «свободе, равенству и братству» романтической (псевдохристианской) «любви» и «служения» (*«Позволительно думать, что природа или таинственная судьба, устроив так дух русский, устроила это с целью. С какою же? А вот именно [с целью] братского единения в апофеозе последнего слова любви, братства и равенства и высшей духовной свободы – лобызания друг друга в братском умилении. И это нищая-то Россия. Царь Небесный в рабском виде»*). Но в том-то и дело, что в Христианстве как таковом, так думать «непозволительно», потому что это осуждено (как минимум) как ересь пелагианства на множестве канонических соборов, потому что человек не может «возлюбить в апофеозе» другого человека и исполнить евангельскую заповедь быть братьям своим во Христе «слугою и рабом» (Мф 20:26-27) по одному лишь «устройению» своей «природы» (то есть все той же «автономией» своей воли, что очевидно). Тогда как в религиозном романтизме человек не только тщится совершить такой «апофеоз», поскольку твари («русскому духу», «России») здесь приписываются свойства Божественной природы («любовь»), но сами тварная и нетварная природы отождествляются (*«И это нищая-то Россия. Царь Небесный в рабском виде»*), потому что «Христос» почвенничества, как было сказано, это не Христос-Бог Церкви, но «идеал человечества», «достижимый всем человечеством»⁶¹⁸, то есть путем указанного «самосовершенствования».

Поэтому объективно тождественными и оказываются, конечно же, не «русский дух» и Дух Божий, но мнимо противопоставленные в почвенничестве (то есть диалектически, с прицелом на будущее «всеединство») категории либерального «общечеловеческого» и «русского» (а на самом деле, романтического, то есть западного же) «всечеловеческого». А поскольку, по условиям задачи, «общечеловеческого не только нет в действительности, но и желать быть им значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности, одним

618 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 112.

словом, довольствоваться невозможной неполнотою»,⁶¹⁹ вот и получается, что и «всечеловеческого идеала» почвеннического религиозного гуманизма (романтического «Христа» Достоевского) тоже «нет в действительности», потому что это не более чем один из мифов неогностицизма. «Всечеловечность» (как и «общечеловечность») – это очередная идеологическая сублимация ветхого человека, пытающегося скрыть (в том числе – от самого себя) свою духовную «неполноту», отрицающего свою онтологическую ущербность без Бога и Его благодати, не только свою «общечеловеческую» греховность, но и свое «желание быть и довольствоваться» этим «общим местом», то есть и «ныне и присно и в веки веков» жить своими прирожденными страстями, сами грехи свои сакрализируя в «идеалы».

В частности, провозглашение «всеединства» («всепримирения»), или попросту отождествление «общечеловеческих идеалов» западного антропотеизма и «русской всечеловечности» у Достоевского и является ничем иным, как квазирелигиозной идеализацией первого, то есть нового западного гностицизма как такового, во всей его идеологической совокупности. «*Есть у нас [образованных русских] <...> одна великая наша гордость перед народом нашим <...> это то, что он национален и стоит на том изо всей силы, а мы – общечеловеческих убеждений, да и цель свою поставили в общечеловечности, а стало быть, безмерно над ним возвысились. <...> уладь мы этот пункт, найди мы точку примирения, и разом кончилась бы вся наша рознь с народом. А ведь этот пункт есть, ведь его найти чрезвычайно легко. <...> Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира...*»⁶²⁰ Что и требовалось показать: «великая гордость общечеловека» Запада («безмерное возвышение» себя надо всеми) суть одно с категорическим императивом «веры всякого великого народа» («русского», в частности) в свою «всечеловечность» как единственное «спасение мира», то есть, веры в себя как в гностического «Христа» («будущий закон всего человечества»).

Показательным в этом плане является свидетельство жены Достоевского об эпизоде последних дней его жизни. «Он часто, задумав или сомневаясь в чем-либо, открывал наудачу это

619 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Гл. VI / Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., «Институт Русской цивилизации», 2008. С.149-150.

620 Дневник писателя. 1877, январь, гл.1, III – гл.2, I / Д.,XXV,17.

Евангелие и прочитывал то, что стояло на первой странице (левой от читавшего). И теперь Федор Михайлович пожелал проверить свои сомнения по Евангелию. Он сам открыл святую книгу и просил прочесть. Открылось Евангелие от Матфея. Гл. III, ст. II: "Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: не удерживай, ибо так надлежит нам исполнить великую правду". – Ты слышишь – "не удерживай" – значит, я умру, – сказал муж и закрыл книгу». ⁶²¹ Самое характерное здесь даже не гадание на Евангелии, но отождествление себя в нем с Христом, а не с разбойником, мытарем или блудницею, как это водится у церковных людей.

621 Достоевская А.Г. Воспоминания. Ч.11 / Достоевская А.Г. Воспоминания. М., «Правда», 1987. С.396-397.

БЪСЫ

РОМАНЪ

Федора Достоевского.

ВЪ ТРЕХЪ ЧАСТИХЪ.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

С.-Петербургъ.

Типографія К. Замысловскаго, Бол. Мъш., д. № 33.

1873.

«Русский социализм»

Так же, как формула «всечеловеческого примирения» объективно означала у Достоевского идеологическую близость и духовное тождество либерализма («общечеловеческих идеалов» гностической «свободы, равенства и братства») и почвеннического романтизма («всечеловеческого идеала» гностической «любви» и «служения»), то есть выступление их единым фронтом неогностической религии самоспасения в оппозиции канонической Церкви, историческому Христианству, аналогичным образом формула «русского социализма» означает такое же «примирение» и единство почвенничества (и – шире – романтизма) уже с социализмом как третьей из основных форм общеевропейского гностицизма эпохи модерна.

* * *

«Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их; и будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется. <...> Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека...» (Мф 10:21-22; 34-35). Дуализм Церкви и мира, неизбежное разделение спасающихся во Христе и гибнущих вместе с «князем мира сего» (Ин 12:31) – это аксиомы христианской онтологии и антропологии. «Братства» на земле (в пределах человеческой истории) не будет до самого «конца». История начинается братоубийством (Быт 4:8) и заканчивается им (Мф 24:6-10). Грех, живущий в падшем человеке, никогда не позволит сделать «братство» (справедливость, согласие, единство и т.п. добродетели) доминантной человеческого общества. Либо, хуже того, общим знаменателем этого единства станет эмансионированный грех (допотопное человечество, « тоталитарный либерализм», советский социализм, постгуманистический «новый мировой порядок») или богооборчество, что, с точки зрения вероучения, одно и то же. «Ни равенства, ни совершенной свободы, ни благоденствия на земле в той степени, как этого желают и это обещают восторженные лжеучители, быть не может. Это возвещено нам Словом Божиим; доказано опытом. Несвободное состояние людей, имеющее многоразличные формы, как это должно быть известно и понятно всякому образованному, есть последствие

ниспадения человечества во грех».⁶²² Тогда как в основе гуманистического идеализма Нового времени (в его различных формах) лежат неоязыческие и диаметрально противоположные Христианству онтологические идеи априорного (или эволюционно достижимого) единства человека и Бога (антропотеизм, теогония), единства мира и человека (макро- и микрокосмоса), «единства человеческой природы» (в гностическом значении отрицания первородного греха и благодати Нового завета, то есть завета Бога с «новой тварью» во Христе). Не является исключением из этого правила и русская религиозная философия, родовой болезнью которой, передаваемой из поколения в поколение, является эта квазихристианская философия всеединства, или спиритуалистического монизма, то есть обожествления человеческой души и/или разума. Именно императивы всеединства и влекут русскую религиозную мысль к социальной утопии «православного социализма» (слиянию и отождествлению Церкви и общества, подмене церковного национальным и/или государственным) вслед за западным идеализмом (в частности, при прямом влиянии французского социал-христианства, немецкого классического идеализма и общеевропейского романтизма). У истоков заражения русской мысли страстью этого космогонического гуманизма стоят почвенники и славянофилы, А.С. Хомяков и Ф.М. Достоевский, в первую очередь.

«Нет веры в самом папе. В служителях церкви – разве суеверие. Попытки обновленного христианства в величайших представителях католицизма, Ламенне, Лакордер», – писал Достоевский в «Записной тетради 1864-1865 гг.».⁶²³ Считается, что в дальнейшем писатель преодолел все эти заблуждения своего «петрашевского периода» и пришел к Православию. На самом деле, имело место лишь перенесение всего этого «величайшего»

622 свт. Игнатий (Брянчанинов). Архипастырские воззвания по вопросу освобождения крестьян от крепостной зависимости. От 6 мая 1859 года / Полн. собр. твор. свт. Игнатия Брянчанинова. М., «Паломникъ», 2006. Т.II. С.399.

623 Д.,XX,189. «Ламенне Фелисите-Роберт (1782-1854) – французский мыслитель; будучи учеником Сен-Симона, проделал эволюцию от ортодоксального католицизма, через отрицание светской власти папы к христианскому социальному и к разрыву с католической церковью. Книга Ламенне “Слова верующего” (1834) была известна Достоевскому: экземпляр ее имелся в библиотеке Петрашевского»; «Лакордер Жан-Батист-Анри (1802-1861) – французский проповедник, член академии. Сблизившись с Ламенне, участвовал вместе с ним в издании журнала “L’Fvenir”. Лакордер пытался примирить ортодоксальный католицизм с идеей политической свободы...» (Батюто А.И. Примечания / Д.,XX,380).

западного богословского романтизма на «русскую почву» ради того же «обновления христианства» (то есть уже Православия)⁶²⁴ путем его социализации, или обмирщения. Эпитет «величайший»⁶²⁵ у Достоевского – это один из маркеров «всечеловечности» как «истинного христианства», то есть (объективно) почвеннического гностицизма как такового. Поэтому и раннее (1864 г.) определение социал-утопизма Ламенне как «величайшего» означало оценку его как «всечеловеческого», сакрального в почвенничестве. Тем же манером религиозно-философское вольнодумство Фурье, Сен-Симона, Жорж Санд облачалось в овечью шкуру «православия», сохраняя все свои антропо- и социал-утопические установки, принципы и цели. Такого рода романтизаций (профанацией, переживаемой как «развитие») Христианства и занимался Федор Михайлович до последних своих дней (кульминация – лжеоптинские старцы в «Братьях Карамазовых» и апофеоз «всечеловечности» в «Пушкинской речи»).

* * *

«Вся глубокая ошибка <...> в том, что не признают в русском народе церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь,

624 «...тогда все взаимно и будут счастливы, ибо предположить, что все Христы (Шатов). Шатов о том, что надо развить православие» (Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 106). Ср.: «следует признать, что в процессе становления своей эклесиологической концепции Хомяков однажды “странировал” философский уровень на богословский и отождествил их. <...> “философский” раздел изначально рассматривался им как высший по отношениях к “богословскому”, то есть с помощью “истинного любомудрия” [так с легкой руки князя Одоевского славянофилы называли между собой немецкую философию] позволявший раскрыть и уточнить (развить) древнее Предание Церкви» (прот. Павел Ходзинский. Фрагмент О Троице Хомякова. Вопросы философии. 2015, № 2. С. 93-94).

625 Ср.: «Величайшее из величайших назначений, уже сознанных Русскими в своем будущем, есть назначение общечеловеческое, есть общеслужение человечеству, — не России только, не общеславянству только, но всечеловечеству» (Дневник писателя. 1976, июнь, гл.1, I / Д., XXIII, 30-31). «Всякая высшая и единящая мысль и всякое верное единящее всех чувство — есть величайшее счастье в жизни наций» (Дневник писателя. 1876, август, гл. IV, Post scriptum / Д., XXIII, 104). «Да, воссоединение с гениями Европы есть исход русской силы к величайшей цели» (Дневник писателя. 1880. Подготовительные материалы / Д., XXVI, 217).

осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратьского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждалась еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!»⁶²⁶

Чтобы адекватно понять мысль Достоевского, нужно иметь правильное представление об основных принципах его мировоззрения, а именно, об аксиомах почвеннической антропологии и онтологии. В качестве их демонстрации возьмем другой фрагмент: «Знаете ли вы, что такое язык? Язык есть форма, в которую облекается человеческий ум, [т<о> е<сть>] чувство его, сердце его, весь опыт жизни его и мечта его, идеал его. Язык — это окончательное [слово] [форма] завершение всего человеческого организма. И потому согласитесь, что для богатой природы, для богатого организма (если Господь одарил таковым вашего сына, что несомненно) нужна и форма богатая, т<о> е<сть> глубоко и утонченно развитые формы языка, чтобы могли вместиться в них все богатства [мысли и чувства] мыслей и чувств вашего херувимчика. И даже так недосказать, что ведь эти огромные богатства мыслей и чувств вовсе и не являются на свет, вовсе и не разовьются, если с самого первого детства, т<о> е<сть> [гораздо] задолго прежде, чем могут обнаружиться эти богатства, ваш птенец не научится своему языку, от своей русской няньки и от своего русского народа (всего бы лучше в деревне), огромному, тысячелетнему, богатейшему языку в мире, до глубокой утонченности развившемуся и сформировавшемуся. Этот язык, эти готовые формы его, которые достанутся вашему херувимчику даром, не только облегчат выражение и развитие богатств мыслей и чувств вашего херувимчика, но еще будут способствовать к вызову их на свет, да мало того, — если [б] эти богатства у него от природы скучны (ну предположите такой грех), то поверите [ли] вы или нет, если я вам скажу положительно, что усвоенные с детства формы роскошного и богатого языка нашего — поправят даже самую скучную природу

626 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д.,XXVII,18-19.

херувимчика, так что даже глупенького преобразят в умники...»⁶²⁷

Разберем текст. Определяющим в нем является понятие «организма», встречающееся в публицистике Достоевского десятки раз. «Организм» – это стабильный термин западной романтической философии и теологии, выражающий ее космогонические принципы.⁶²⁸ Аналогичное содержание имеет этот термин и в системе почвенничества. «Организм», как хорошо видно из приведенной цитаты, тождествен понятию «природы» («для богатой природы, для богатого организма»). Следующая аксиома этого перенесенного на отечественную «почву» неогностического романтизма – это оценка человеческой природы как ангельской («херувимской»; поэтому «даже самая скучная природа» человека в основании своем есть «природа херувимчика»). Этот антропологический утопизм, так или иначе, более или менее, выраженный, опять же, есть незыблемая догма западного религиозного гуманизма во всех его формах: либерализма, романтизма, социализма, трансцендентализма... Все то, что в ортодоксальном учении даруется «новой твари» в Таинствах Церкви, то есть собственно христианские добродетели, вернее – Божественная благодать как сила, единственно делающая возможным «стяжание» этих добродетелей, здесь (в романтическом социал-утопизме почвенничества) оказывается заложенным в человеческую природу (организм) от рождения («богатой природы, богатого организма [которыми] Господь одарил вашего сына, что

627 Рукописные редакции. Записи к «Дневнику писателя» из рабочей тетради 1876–1877. Варианты / Д., XXV, 276.

628 «“Романтическое богословие” получило такое название потому, что сказывающиеся в нем принципы мышления и видения мира, выходящие за собственно богословские рамки, можно определить как романтические. Прежде всего, это по-новому осмыслиенные понятия развития, истории, организма – все они рассматриваются в романтизме с точки зрения соотношения внутреннего и внешнего. Источником, началом всегда является нечто внутреннее, некий дух, имеющий в себе в свернутом виде все интенции будущего развития и саморазвитие, история понимается как постепенное разворачивание, раскрытие этих внутренних потенций. Организм оказывается объективацией, овнешнением этих потенций, сама его жизненность в том и заключается, что он есть выражение вовне своего внутреннего, а не создание по внешнему плану, как обстоит дело в случае его противоположности – механизма. Неудивительно, что центральным символом эпохи становится растение, развивающееся из семени по своему внутреннему и непреложному плану» (Титова А.О. Мёлер и Хомяков / Русское богословие. Исследования и материалы. Изд-во: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2014. С.49).

несомненно»; поэтому «скучность этих богатства от природы» в человек даже «предположить грешно»). Если же индивидуальному организму и случается внутренне оскудеть – его рано или поздно восполнит до необходимого «совершенства» родовой организм, или «херувимская» природа народа, которую в свою очередь питает естественной (врожденной) гностической «характером» общечеловеческая природа, или «всечеловеческий» «организм», последовательно эволюционирующий к «идеалу», то есть к полной реализации своей имманентной «божественности» (когда «будут все Христы»,⁶²⁹ «вот это-то и будет, может быть, второе пришествие Христово»).⁶³⁰

Итак, еще раз основные положения почвеннической доктрины: в человеческое природе («организме», «почве») изначально заложены зародыши духовно-нравственных совершенств, которые каждому необходимо развить в себе путем самосовершенствования. «...ведь Коробочка и прежде была христианкой, и родилась таковою». ⁶³¹ Именно так: христианами не становятся в Таинстве Крещения, благодатью духовного рождения в «бани пакибытия», но рождаются природно, получают эту гностическую « силу» от «национального организма» при физическом рождении. Христочеловечество («всечеловечество» как гностическое «богочеловечество») теогонически развивается как единый организм, где частные и родовые (отдельных народов, западноевропейских, в частности) падения восполняются божественным преизбытком целого.⁶³² Вернее – сами эти нравственные вырождения «на местах» – часть космогонии «мирового духа», неотвратимо влекущей историю к хэппи-энду «всечеловеческого братства», то есть полной актуализации «идеала» («абсолюта», «абсолютной идеи» – в терминах гегельянства и вообще немецкой философии всеединства, или «величайшей идеи» – в терминах Достоевского).

629 «Мы, русские, несем миру возобновление их утраченного идеала. Зверь с раненой головой, 1000 лет. Представьте себе, что все Христы; будут ли бедные?» (Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 177).

630 Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д., XXIV, 165.

631 Дневник писателя. 1880, август, гл. 3, III / Д., XXVI, 162.

632 «...до самого того времени, когда радикальное социальное обновление не то что наступит в ней [Франции] (ибо в ней же и наступит прежде всех) – но уже наступив, переродит всё племя в течение многих поколений, еще грядущих и отдаленных, из старого [католического] организма в новый [социалистический]» (Рукописные редакции. Записи к «Дневнику писателя» из рабочей тетради 1876–1877. Варианты / Д., XXV, 276. С. 280).

«Вы» [западники, либералы, г-н Градовский, в частности] «скажете, может быть, что вы и сами говорили, что “личное самосовершенствование есть начало всему” и что вовсе ничего не делили ножом. То-то и есть, что делили, что разрезывали живой организм на две половинки. Не начало только всему есть личное самосовершенствование, но и продолжение всего и исход. Оно объемлет, зиждет и сохраняет организм национальности, и только оно одно» [то есть все тем же неиссякаемым ресурсом своего имманентного божества]. «Для него и живет гражданская формула нации, ибо и создалась для того только, чтоб сохранять его как первоначально полученную драгоценность. Когда же утрачивается в национальности потребность общего единичного самосовершенствования в том духе [национального организма], который зародил ее, тогда постепенно исчезают все “гражданские учреждения”, ибо нечего более охранять».⁶³³ Этот спор почвенничества с западниками (равно как и с вульгарными социалистами) и вводит в заблуждение, потому что представляется как ведущийся с позиций православной веры. На самом же деле, это не более чем внутренний спор либерализма и романтизма как конкурирующих идеологий одного неогностического гуманизма. Более того, романтизм почвенничества (или шеллингианства) это даже более радикальная форма нового гностицизма (потому что с претензией на «развитие христианства»), но в любом случае принципиально не отличающаяся как от либеральных, так и от социалистических его форм, с точки зрения ортодоксального Христианства.

«Откуда же, коли так, взяться идеалу гражданского устройства в обществе человеческом?» [То есть, откуда гностический «Христос» берется, ибо Он и есть этот «идеал», по Достоевскому]. «А следите исторически! и тотчас увидите, из чего он берется. Увидите, что он есть единственно только продукт нравственного самосовершенствования единиц, с него и начинается, и что было так спокон века и пребудет во веки веков» [«...Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достижим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля

633 Дневник писателя. 1880, август, гл. 3, III / Д.,XXVI,166.

оправдана].⁶³⁴ Получается, что и Идеал (Христос, Бог) тоже есть «продукт самосовершенствования», то есть теогонии.

«При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась гражданская новая национальность. Взгляните на евреев и мусульман: национальность у евреев сложилась только после закона Моисеева, хотя и началась еще из закона Авраамова, а национальности мусульманские явились только после Корана. Чтобы сохранить полученную духовную драгоценность, тотчас же и влекутся друг к другу люди, и тогда только, ревностно и тревожно “работою друг подле друга, друг для друга и друг с другом” (как вы красноречиво написали), — тогда только и начинают отыскивать люди: как бы им так устроиться, чтобы сохранить полученную драгоценность, не потеряв из нее ничего, как бы отыскать такую гражданскую формулу совместного жития, которая именно помогла бы им выдвинуть на весь мир, в самой полной ее славе, ту нравственную драгоценность, которую они получили. И заметьте, как только после времен и веков (потому что тут тоже свой закон, нам неведомый) начинал расшатываться и ослабевать в данной национальности ее идеал духовный, так тотчас же начинала падать и национальность, а вместе падал и весь ее гражданский устав, и померкали все те гражданские идеалы, которые успевали в ней сложиться. В каком характере слагалась в народе религия, в таком характере зарождались и формулировались и гражданские формы этого народа. Стало быть, гражданские идеалы всегда прямо и органически связаны с идеалами нравственными, а главное то, что несомненно из них только одних и выходят. Сами же по себе никогда не являются, ибо, являясь, имеют лишь целью утоление нравственного стремления данной национальности, как и поскольку это нравственное стремление в ней сложилось. А стало быть, “самосовершенствование в духе религиозном” в жизни народов есть основание всему ибо самосовершенствование и есть исповедание полученной религии, а “гражданские идеалы” сами, без этого стремления к самосовершенствованию, никогда

634 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 112.

не приходят, да и зародиться не могут».⁶³⁵ Как мы видим, «всечеловеческий» «идеал» Достоевского принципиально не отличаются не только от «общечеловеческого идеала» либерала Градовского (спор с которым идет лишь о том, в основании ли всего дела «спасения мира» лежит «нравственное совершенствование личности», или оно «альфа и омега» этой теургии), но и других социальных утопий нового гностицизма: масонства, французского социал-христианства, шеллингианства, гегельянства, с той лишь разницей, что авангардом прогресса «мирового духа» в почвенничестве является, разумеется, Русский, а не Германский или Французский «национальный организм», генерирующий «величайшие из величайших идеи», актуализирующий «Абсолют» в истории и в устроении общественной («гражданской») жизни, в частности.

* * *

При этом, как и положено в гностицизме, все это претендует быть проповедью «истинного христианства», настойчиво преподносится как самая адекватная экзегеза Евангельской вести, «высшая» в отношении официально-церковного толкования, то есть догматов (опять же, как у Гегеля и Шеллинга, позиционирующих себя за эксклюзивных выразителей «Абсолюта»). *«Религия, дескать, одно, а общественное дело другое. Живой, целокупный организм режете вашим ученым ножом на две отдельные половинки и утверждаете, что эти две половинки должны быть совершенно независимы одна от другой. <...> Курьезно вы, однако же, понимаете христианство! <...> Надо же понимать хоть сколько-нибудь христианство!»⁶³⁶* Поэтому этот гностицизм не может вступить уже в прямое противоречие с «официальным христианством», заявить свою оппозиционность канонической Церкви, оказывающейся в этой системе не более чем одним из этапов развития «идеального организма», еще далеким до совершенства полуфабрикатом истинной «всечеловеческой» церкви-государства будущего («русского социализма»). *«...если бы только Коробочка стала и могла стать настоящей, совершенной уже христианкой, то крепостного права в ее поместье уже не существовало бы вовсе, так что и хлопотать бы не о чем было, несмотря на то, что все крепостные акты и купчие оставались бы у ней по-прежнему в сундуке. Позвольте еще: ведь Коробочка и прежде была христианкой, и родилась таковою? Стало быть,*

635 Дневник писателя. 1880, август, гл. 3, III / Д.,XXVI,165-166.

636 Там же; с.161-163.

говоря о новых проповедниках христианства, вы разумеете хоть и прежнее по сути своей христианство, но усиленное, совершенное, так сказать, уже дошедшее до своего идеала» [где «идеальные, совершенные, подлинные христиане» – это, разумеется, сами почвенники, в первую очередь, как гегельянцы – в гегельянстве и гностики – в гностицизме]. «*Прежняя барыня и прежний раб исчезли бы как туман от солнца, и явились бы совсем новые люди, совсем в новых между собою отношениях, прежде неслыханных. Да и дело-то совершилось бы неслыханное: явились бы повсеместно совершенные христиане, которых и в единицах-то прежде было так мало, что и разглядеть трудно было.* <...> *если при апостоле Павле сохранялось рабство, то это именно потому, что возникавшие тогдашние церкви еще не были совершенны (что видим и из посланий апостола).* <...> *В христианстве, в настоящем христианстве, есть и будут господа и слуги, но раба невозможно и помыслить. Я говорю про настоящее, совершенное христианство*» [которого при св. ап. Павле еще быть не могло в принципе, потому что «настоящее, совершенное христианство» есть «продукт нравственного самосовершенствования единиц» и целого, то есть космогонического процесса]. «*Представьте, что в будущем обществе есть Кеплер, Кант и Шекспир: они работают великую работу для всех, и все сознают и чтут их. Но некогда Шекспиру отрываться от работы, убирать около себя, вычищать комнату, выносить ненужное. И поверьте, непременно придет к нему служить другой гражданин, сам пожелает, своей волей придет и будет выносить у Шекспира ненужное.* <...> *Ибо все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено.* <...> *Да, конечно, господа насмешники, настоящих христиан еще ужасно мало (хотя они и есть)*»⁶³⁷ [Кант и Шекспир, в частности, как предтечи «будущего общества»-церкви, когда, нравственно усовершенствовав себя до «идеала», «будут все Христы»].

В категориях ортодоксального вероучения, весь этот идеализм не более чем гностическая сублимация греховых страстей тщеславия и гордыни, то есть состояние духовного самообольщения. Неизбежным является отождествление в самосознании представителя этого экзальтированного идеализма себя с «всечеловеческими гениями» (условным «Кантом», «Шекспиром», «Пушкиным», в свою очередь являющихся космогонической ступенью становления «Всечеловека-Христа»), то есть рефлексия

637 Там же; с.163-165.

себя как «богоносца», аватара «Абсолюта», одного из «высших (лучших) людей», акционера «величайших богатств живого организма», что обратно заповеданной Христом «духовной нищете», святоотеческому смиренномудрию как первой, собственно, христианской заповеди и, соответственно, первого условия спасения человека.⁶³⁸ Поэтому «единит людей», духовно скрепляет в единый организм в такой системе не благодать Божия, внешняя падшему человеческому естеству, но мифические имманентные «нравственные идеи» и «страшные силы», априори присущие человеческой природе, которые нужно только развить в себе, как Моисей, Магомет, Шекспир, Кант, Пушкин и другие «великие разиватели человека»,⁶³⁹ воплощенные «идеалы», из которых Христос – лишь самый высший, наиболее полно раскрывший божественный потенциал Всечеловеческого Организма.⁶⁴⁰

* * *

Отсюда (из «творчески преодоленного» христианского дуализма Творца и твари; из «диалектически снятой» гетерономии спасающей Церкви и гибнущего мира; из возведенного в «высший синтез» антагонизма святого и греховного; из идеи «органического единства» человеческой природы в ее априорном богоподобии; из отрицания первородного греха и, как следствие, отрицания необходимости благодати для спасения), отсюда – и идея «русского социализма» как совершенной церкви будущего (в укор и посрамление Божией Церкви прошлого и настоящего). *«Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного) что самое высшее распоряжение собой — это пожертвовать даже собой.*

638 Ср.: «Первая гордость есть та, когда кто укоряет брата, когда осуждает и бесчестит его как ничего не значащего, а себя считает выше его, - таковый, если не опомнится вскоре и не постарается исправиться, то мало-помалу приходит и во вторую гордость, так что возгордится и против Самого Бога, и подвиги и добродетели свои приписывает себе, а не Богу, как будто сам собою совершил их, своим разумом и тщанием, а не помощью Божию» (преп. авва Дорофей. Душеполезные поучения. Поучение 2-е. О смиренномудрии. Клин, изд-во Фонд «Христианская жизнь», 2003. С.31).

639 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

640 «...в Евангелии сказано Христом окончательное слово развития человеческого» (Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,253).

Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация — среднее, переходное. Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал...»⁶⁴¹ Это и означает «отозваться всем духам», «принять в себя все гении» других народов и культур ойкумены. Это и значит, что социализм, как и либерализм в апофеозе «всепримирения» и «всеотзвывчивости», — это «переходное» (то есть, совершенно законное, онтологически необходимое) «состояние» «всечеловечества», то есть человеческой природы, космогонически развивающейся до гностического «состояния Христа-Бога».

«То есть в двух словах, — упирая на каждое слово, проговорил опять отец Паисий, — по иным теориям, слишком выяснившимся в наш девятнадцатый век, церковь должна перерождаться в государство, так как бы из низшего в высший вид, чтобы затем в нем исчезнуть, уступив науке, духу времени и цивилизации. Если же не хочет того и сопротивляется, то отводится ей в государстве за то как бы некоторый лишь угол, да и то под надзором, — и это повсеместно в наше время в современных европейских землях. По русскому же пониманию и упнованию надо, чтобы не церковь» [то есть Христос — в Ортодоксии] *«перерождалась в государство»* [то есть в человека], *«как из низшего в высший тип, а, напротив, государство»* [человек] *«должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единствено лишь церковью»* [Христом] *«и ничем иным более. Сие и буди, буди!»⁶⁴²* При этом и здесь (в устах гностического «старца») имеет место прямое отрицание догматического учения Церкви как еще не доведенного до «совершенства христианства»: *«Недостойнейшая игра слов для духовного лица! — не вытерпел и прервал опять отец Паисий. — Я читал эту книгу, на которую вы возражали, — обратился он к Ивану Федоровичу, — и удивлен был словами духовного лица, что “церковь есть царство не от мира сего”. <...> Церковь же есть воистину царство и определена царствовать и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно — на что имеем обетование».* То есть, «старец» Достоевского излагает, как свои собственные («святоотеческие»), идеи нигилиста Ивана Карамазова, до которых тот дошел «путем самосовершенствования», что называется, собственным гением, своим внутренним «Кантом» (аналогичная сюжетная конструкция в «Бесах»: там лжесвятитель Тихон и «великий грешник» и по

641 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,193.

642 Братья Карамазовы. Ч.1, кн.2, гл.V / Д.,XIV,58.

совместительству «высший человек» Ставрогин глядят друг на друга «как в зеркало, до самоотражения»).

Соответственно, и наоборот: богословско-романтический нигилизм Карамазова (то есть самого Достоевского, ибо все эти заветные идеи параллельно излагаются в записных тетрадях и публицистике «Дневника писателя») есть оборотная сторона его «развитого христианства»: *«Иван Федорович, почтительно и внимательно его выслушав, с чрезвычайным спокойствием, но по-прежнему охотно и простодушно продолжал, обращаясь к старцу: — Вся мысль моей статьи в том, что в древние времена, первых трех веков христианства, христианство на земле являлось лишь церковью и было лишь церковь. <...> Христова же церковь, вступив в государство, без сомнения не могла уступить ничего из своих основ, от того камня, на котором стояла она, и могла лишь преследовать не иначе как свои цели, раз твердо поставленные и указанные ей самим господом, между прочим: обратить весь мир, а стало быть, и всё древнее языческое государство в церковь. Таким образом (то есть в целях будущего), не церковь должна искать себе определенного места в государстве, как “всякий общественный союз” или как “союз людей для религиозных целей” (как выражается о церкви автор [духовное лицо], которому возражаю), а, напротив, всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в церковь вполне и стать не чем иным, как лишь церковью, и уже отклонив всякие несходные с церковными свои цели».*⁶⁴³ С точки зрения доктрины, это невозможно, потому что природа Церкви (Божественная благодать и обновленное человеческое естество Христа) и ветхая природа человека и человеческого общества, над которым довлеет первородный грех, принципиально (онтологически) различны, и этот дуализм не может быть снят в ходе «исторического прогресса» («нравственного самоусовершенствования»). «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф 7:13-14). Тогда как романтическое богословие стоит не иных аксиоматических (доктринальных) позициях (отрицания первородного греха, веры в потенциальную божественность и потому неиссякаемые «богатства» человеческого духа), поэтому «вся глубокая ошибка <...> в том, что не признают в русском народе церкви».⁶⁴⁴ Хотя формально спор здесь идет с либерализмом (с «гением» которого

643 Там же; с. 57-58.

644 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д.,XXVII,18.

почвенничество уже заочно «всепримирилось»), он объективно оказывается направленным на ортодоксальное вероучение, потому что Церковь не признает в «народе церкви», то есть органического «богочеловечества», на котором и строится вся религиозная парадигма почвенничества и которое либерализм исповедует лишь в «эзотерическом» виде сугубого индивидуализма (которому, в свою очередь, и почвенничество сполна отдает должное, потому что «нравственное совершенствование личности» – это, как говорится, «святое»). Согласно учению Церкви, «Спаситель совершил искупление рода человеческого, совершил его для всех человеков, но вместе совершил только для тех, которые захотят принять его произвольно. Спаситель оставил скорби земного странствования человеческого, в числе их и рабство, неприкосновенными, требуя от верующих в Него человеков не только сердечной и устной, но и деятельной исповеди своего поведения, деятельной исповеди того, что для человеков необходим Искупитель, – исповеди, состоящей в признании земных скорбей справедливым следствием падения и в покорном подчинении им. Сам Богочеловек подчинился этим скорбям, чтобы мы с Ним подчинялись им».⁶⁴⁵ Тогда как в почвенничестве, «Христос и приходил затем, чтобы человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно».⁶⁴⁶ А это совсем другая религия. «Мы веруем, что при покаянии Всесильная Благодать Божия изглаждает одинаково все грехи, и малые, и великие; подвиги человеческие при покаянии принимаются единственno как свидетельство искренности в покаянии».⁶⁴⁷ В почвенничестве же как нравственном титанизме даже над мертвыми «каждый камень гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку»;⁶⁴⁸ что уж говорить о вере в себя живых

645 свт. Игнатий (Брянчанинов). Архипастырские воззвания по вопросу освобождения крестьян от крепостной зависимости. От 6 мая 1859 года / Полн. собр. твор. святителя Игната Брянчанинова. Москва, изд-во «Паломникъ», 2006. Т.II. С.409.

646 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,112.

647 свт. Игнатий (Брянчанинов). Архипастырские воззвания по вопросу освобождения крестьян от крепостной зависимости. От 6 мая 1859 года / Полное собрание творений святителя Игната Брянчанинова. Москва, изд-во «Паломникъ», 2006. Т.II. С.421.

648 Братья Карамазовы. Кн.5, гл.III / Д.,XIV,270.

(особенно – в свою способность «преобразовать» и «спасать других»).⁶⁴⁹ Так, антропологическая утопия (неопелагианство гуманизма) последовательно порождает утопию историософскую (хилиазм «русского социализма»)⁶⁵⁰ и сoterиологическую (гностицизм эволюционно достижимого всеобщего тождества Христу).⁶⁵¹

* * *

Гностическая сущность «русской народной» («русской социалистической») религии Достоевского окончательно раскрывается в софиологии Вл. Соловьева и С. Булгакова. «Концепция всеединства у Соловьева означает причастность всего сущего единому целому, коим может быть только Бог, Абсолют. В применении к обществу всеединство понималось мыслителем как нравственная солидарность между людьми. Но высшая степень солидарности – любовь – может утверждаться только на основе религии. Так что подлинное всеединство в социуме – всечеловечество – достигается в порядке божественном. Всечеловечество должно быть осуществлено, но, поскольку каждый обладает свободной волей, то оно не может рассматриваться как данность, но как заданность. Поэтому

649 «Всю землю спасти можешь». «Все счастливы, все прекрасны, все сейчас же бы могли сделать рай». «Спасая других, сам спасаешься». «Люби людей во грехах их, люби и грехи их». «Дела милосердия воспитывают душу. Будь атеист, но делами милосердия придишь к познанию бога» (Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д., XV, 244).

650 «С освобождением крестьян кончилось все. <...> Россия есть лишь олицетворение души православия. Христианство. В ней живут крестьяне. Апокалипсис. 1000 лет <...> Мы несем 1-й рай 1000 лет, и от нас выйдут Эnoch и Илия...» «Это предсказано в христианстве: именно millenium, где не будет жен и детей» (Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 167-168, 182). «И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовию всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» (Дневник писателя. 1880, август, гл.2 / Д., XXVI, 148).

651 «Христос вошел во все человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал»; «синтетическая натура Христа изумительна»; «воскреснет тогда каждое я – в общем Синтезе [натуре Бога]...» (Записная книжка 1863-1864 гг. / Д., XX, 174).

цель человека – это реальное осуществление всечеловечества в истории. И поскольку христианство является совершенной религией, вмещающей в себя полноту истины, то именно оно в первую очередь должно стремиться к достижению этой цели. Сам Соловьев это формулирует так: “Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христом, превращение мирского царства в Царство Божье (которое не от мира сего)”. <...> “Основная истина, отличительная идея христианства есть совершенное единение божеского и человеческого, осуществленное индивидуально во Христе и осуществляющееся социально в христианском человечестве”⁶⁵². Почему «социально», а не «церковно»? – Потому, что таковы антропотеические установки философии всеединства: «богочеловеческая» («софийная») «природа» должна рано или поздно раскрыться в масштабе социального космоса. Соответственно, усиливается и титанизм в отношении «исторической Церкви» со стороны этого неогностицизма: «Христос основал Церковь, и если задачей человечества является свое преображение, то, конечно же, Церковь создана именно для решения этой задачи. Но преображение человечества немыслимо без совершенствования общества. Значит, Церковь должна заниматься и этим делом, а не только индивидуальным спасением. Однако, в истории так сложилось, что личное спасение стало единственной задачей Церкви. Соловьев в этом видит ее историческую ущербность». «Человек выше всего тварного, и потому имеет особые права на связь с Богом. Возможно соединение божеского и человеческого неслиянно и неразлучно. Впервые это воплотилось во Христе. Но и все человечество, после Его крестного подвига, имеет возможность подобного соединения. Собственно, это всегда подразумевало христианство <...> Но в православной традиции эта задача вменялась только индивидуальным душам. Соловьев же говорит об обожении не только отдельных личностей, но и христианского общества: “Основная истина, отличительная идея христианства есть совершенное единение божеского и человеческого, осуществленное индивидуально во Христе и

652 Сомин Н. «К счастью, человечество не есть куча психической пыли». Владимир Соловьев о совершенствовании общества. http://chrisoc.narod.ru/k_schastju_chelovechestvo_ne_est.htm / Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового миросозерцания. Цит. по изд.: Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Москва, изд-во «Правда», 1989. С. 344-355 / Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, изд-во «Харвест», 1999. С. 246.

осуществляющееся социально в христианском человечестве"».⁶⁵³ Как мы видим, страсть гностического «любомудрия» насколько властна над отечественной религиозной мыслью, что и доныне находит все новых и новых адептов, в частности, в лице сторонников «православного социализма». «Надеющиеся на силы свои и хвалящиеся множеством богатства своего! человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него <...> Этот путь их есть безумие их, хотя последующие за ними одобряют мнение их» (Пс 48:7-8,14).

Соответственно, и «русский социализм» Достоевского справедливо рассматривается ими как прямая историческая предпосылка «православного социализма». «...в проблеме отношения Церкви к общественным проблемам писатель старается занять наиболее ортодоксально-православную позицию. Но, обладая исключительно чуткой совестью и огромным стремлением к истине, писатель видел, что позиция официальной Церкви не всегда оказывалась безупречной. И он, ни в коей мере не отступая от сути Православия» [в отличие от «официальной Церкви», с точки зрения этого «усовершенствованного христианства», всегда стоящей не на «ортодоксально-православных позициях»], «старается сказать новые слова, несколько иначе осмыслить великие проблемы. В этом плане очень интересными являются мысли Достоевского о Церкви и ее отношении к социальному вопросу». «Так что же положительного усмотрел в социализме Достоевский? Да очень просто – то, что социализм, несмотря на его атеистичность, пытается решить социальные проблемы, радикально помочь бедным и объединить всех в единую семью. Как раз то, что Церковь делать избегает, откладывая решение этих проблем до Царства Небесного. Но если это грозится сделать безбожный социализм, то тем более это сам Бог велел Церкви Христовой. И тогда русский народ спасется “в конце концов всесветным единением во имя Христово”». «Достоевский думает <...>: каждый помещик может стать “совершенным”, если только захочет, ибо такова дремлющая до поры духовная мощь «организма». Поэтому рано или поздно все (сначала русские как великие «пневматики», потом остальные как «малые народы») станут «совершенными» (натуральными «Христами»), по закону естества. «...главная мысль писателя в том, что реализовать “единение” на земле должна “всенародная и вселенская Церковь”. Близко знающий Достоевского выдающийся

653 Там же / Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, изд-во «Харвест», 1999. С.246.

русский философ В.С. Соловьев точно понял, что поиски писателем общественной правды привели его к Церкви» [то есть, к гностической «всенародной и вселовеческой церкви» мифического будущего в ее принципиальном отличие от «официальной» Церкви Христовой, и поэтому] «вот какой – народной, а не клерикальной, стремящейся создать единение народа на земле, а не призывающей только к личному спасению на Небесах, видит Достоевский русскую Церковь. Такая Церковь должна стать “русским социализмом”, дать подлинное решение задачи созидания праведного социума, которую не смог осилить атеистический социализм. Перед взором писателя предстает Церковь соборная, Церковь, в которой уже нет различия между культом и жизнью, нет противоречия между личностью и обществом, ибо личность, воспитанная на идее жертвенной христианской любви, сознательно отдает себя на служение всем». «Пока такой народной церкви Достоевский не видит: “нет еще этого единения”, “не созиждалась еще церковь вполне”. Это – последнее из его пророчеств. Но он полон надежды, ибо “инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют”. Нет такой Церкви и сейчас. Но мы вместе с Достоевским, великим писателем земли русской и гениальным выразителем христианства, верим, что такая Церковь обязательно станет реальностью. И тогда атеистический марксов социализм окончательно забудется – ибо у нас в облике Церкви православной явится свой, русский социализм».⁶⁵⁴

* * *

Эта же космогоническая диалектика «русской социалистической» «эклезиологии» только уже художественными средствами транслируется в «Братьях Карамазовых». «...себя не нашла в себе...» «действительный клад внутри себя...» «высшая красота не снаружи, а изнутри (см. Гете, 2-я часть “Фауста”). Идиот» [то есть Алеша Карамазов] «разъясняет детям о положении человечества в 10-м столетии (Тен); <...> разъясняет дьявола (Иов, Пролог); разъясняет искушение в пустыне; разъясняет о грядущем социализме, новые люди. <...> Россия, — христиане». ⁶⁵⁵ В

⁶⁵⁴ Сомин Н.В. «Всенародная и вселенская Церковь» Достоевского. <http://www.chri-soc.narod.ru/dostoevsk1.htm>.

⁶⁵⁵ Братья Карамазовы. Черновые наброски / Д., XV, 202.

романе эта гностическая антропология (поиск в себе сокрытого «клада» своего истинного, божественного «Я Христа», «высшей красоты») представлена как апология русского монашества от Достоевского, то есть романтической на него карикатурой: *«Итак, что же такое старец? Старец — это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю. Избрав старца, вы от своей воли отрешаетесь и отдаете ее ему в полное послушание, с полным самоотрешением. Этот искус, эту страшную школу жизни обрекающий себя принимает добровольно в надежде после долгого искуса победить себя, овладеть собою до того, чтобы мог наконец достичь, чрез послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участии тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли»*.⁶⁵⁶ Иными словами, цель монашеской и вообще христианской жизни, по Достоевскому, «найти в себе высшую красоту» (внутреннего «Христа»). Отсылка к масону Гете — саморазоблачение этого гностицизма. Отсюда, повторим, из антропологической утопии — утопия историософская и сотериологическая: хилиастическое по типу мечтание о «грядущем социализме новых людей», «совершенных христиан», то есть, самоусовершенствованных членов канонической Церкви. «Считая, что современное ему русское общество и церковь находятся “в параличе” (записная книжка 1880—1881 гг.), Достоевский стремился наметить для них пути духовного оздоровления. В противовес окостеневшей иерархической организации существующей церкви, догматизму ее учения и обрядов он выдвигает устами Зосимы и “мальчиков” утопический идеал свободного духовного союза людей, основанного на объединяющем их общем сознании ответственности каждого человека за судьбу другого, взаимной помощи, любви и доверии, — идеал, который сторонник церковной ортодоксии К. Леонтьев не случайно признал близким социалистическим идеалам, опасным и еретическим».⁶⁵⁷ «Близость» идеалов почвенничества «социалистическим идеалам», чутко уловленная ортодоксальным умом Леонтьева, как было сказано, заключается в единстве духа нового гностицизма, в общих принципах новой религии самоспасения, в частности, в общем антиклерикализме социализма, либерализма и романтизма, их титанической «воли к власти», то есть отрицании и похищении установленной свыше власти церковной иерархии и ортодоксальной истины.

* * *

656 Братья Карамазовы. Кн.1, V / Д., XIV, 26.

657 Кийко Е.И. Примечания / Д., XV, 413.

Таким образом, идея социализма рассматривается у Достоевского как альтернативное либеральному (буржуазному) решение основной идеологической задачи модерна, а именно, «свободы, равенства и братства», отличающееся от последнего приматом «равенства», а не «свободы», как в либеральной формуле общественного единства и принципа нравственности. Если «третье сословие» упор делает на индивидуальном развитии, и в этом заключается его историческая роль (*«человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех»*),⁶⁵⁸ то на социалистическом этапе этой диалектической космогонии развитию подвергается уже «братский» (коллективистский) аспект «общечеловеческого организма». *«Когда ОН [Версилов] доказал Подростку ненатуральность социализма, то Подросток»* [увлеченной буржуазной идеей накопления капитала как инструментом свободы: *«идея копить у Подростка тоже великая и поэтическая идея в мечтах»*] «смеется от удовольствия. Заметив это, ОН тотчас же сбивает Подростка величеством идеи социализма».⁶⁵⁹ То есть, обе идеи, либерализма и социализма, «великие», при всей их противоположности, потому что суть необходимые моменты становления уже «величайшей» идеи почвеннического «христианства» как их диалектического синтеза (*«полного могущества сознания и развития; вполне сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех»*).⁶⁶⁰ При этом социализм, только потому, что он является формой «братства», то есть гностической «церкви» (пусть и на ложном основании «хлебов»: *«социализм старается скрыть, выставляя ряд женевских идей, что идеал его есть все-таки материальное довольство»*)⁶⁶¹ ставится Достоевским выше на лестнице «общегенетического роста», чем либерально-буржуазный индивидуализм (*«в социализме я теряю собственность, в коммуне я должен быть вместе со всеми, я не хочу быть вместе со всеми»*).⁶⁶² Поэтому *«социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей*

658 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192.

659 Подросток. Рукописные редакции / Д.,XVI, 46.

660 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192.

661 Подросток. Рукописные редакции / Д.,XVI, 164.

662 Там же; с.187.

*степени во имя красоты идеала».*⁶⁶³ То есть, то «нравственное самосовершенствование», посредством которого осуществляется «общегенетический рост» человеческого естества на пути превращения его во «всечеловеческое» («богочеловеческую натуру» гностического «Христа»), в социализме совершает следующий после буржуазного индивидуализма шаг «сознательного развития», а именно, добровольного отказа (гностической «жертвы») от «своего» ради «другого» или «всех», хотя и делает это еще не «Христа ради» (гностического «категорического императива» доведения себя до тождества Христу), но ради каких-то более приземленных «максим» (имущественного и потребительского равенства, а не равенства в отношении «идеала нравственности»). Отсюда – и идеологическое родство социализма и почвенничества («русского социализма»), принадлежность их, как и либерализма, к одному квазирелигиозному проекту общеевропейского модерна.

*«Женевские идеи – это добродетель без Христа, <...> теперешние идеи или, лучше сказать, идея всей теперешней цивилизации».*⁶⁶⁴ Это, безусловно, так и есть. Но столь же, безусловно, что и само почвенничество не выходит за пределы этих «женевских идей», точно также пытаясь осуществить евангельские добродетели без Христа-Бога (то есть без Божественной благодати), исключительно путем нравственной «самообработки», поэтому идеологически включает все эти «женевские идеи» в свой синтез «всечеловеческого примирения», в частности, как необходимые этапы исторического становления «русского социализма». *«Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности <...> и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного) – что самое высшее распоряжение собой – это пожертвовать даже собой.<...> тут кончается развитие, достигается идеал».*⁶⁶⁵

663 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,193.

664 Подросток. Ч.2, гл.1, IV / Д.,ХIII, 173.

665 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,193-194.

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ

ПОДРОСТОКЪ

РОМАНЪ

ЧАСТЬ II

-Цѣна 3 Р. 50 К.-

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
ИЗДАНИЕ КНИГОПРОДАВЦА ПЛАТОНА ЕВГЕНІЕВИЧА КЕХРИВАРДІНІ
1876

«Великий Инквизитор»

Смыслоное послание легенды о «Великом Инквизиторе», одного из самых известных сочинений Ф.М. Достоевского, заключается в его универсальном антиклерикализме, что в той или иной мере свойственно всякому идеализму, который, будучи альтернативным (гностическим) «откровением» по своему онтологическому содержанию, всегда настроен оппозиционно в отношении «официальной» (то есть канонической) Церкви. Иначе говоря, легенда написана не с позиции Православия, обличения догматических и канонических искажений католицизма в традиционных категориях Восточной Церкви, но – с позиции гуманистического романтизма и неконфессионального, стихийного протестантизма и направлена в равной мере и против Восточной Церкви, не исполняющей или плохо исполняющей свое предназначение, с точки зрения этого экзальтированного реформаторства, пришедшего довести историческую Церковь до «совершенного христианства» путем возрождения «древнего апостольского православия», от которого якобы отошла историческая Церковь.

Интертекст, который позволяет в полной мере увидеть авторский посыл легенды, состоит из рабочего материала к романам Ф.М., параллельных мест в «Дневнике писателя», писем Достоевского с изложением основной сюжетной линии романа и его «Вступительного слова» к публичному чтению «Легенды».

* * *

Начнем с последнего, благо, что небольшой объем позволяет привести его целиком.

«Один страдающий неверием атеист в одну из мучительных минут своих сочиняет дикую, фантастическую поэму, в которой выводит Христа в разговоре с одним из католических первосвященников – Великим инквизитором. Страдание сочинителя поэмы происходит именно оттого, что он в изображении своего первосвященника с мировоззрением католическим, столь удалившимся от древнего апостольского православия, видит воистину настоящего служителя Христова. Между тем его Великий инквизитор есть, в сущности, сам атеист. Смысл тот, что если исказишь Христову веру, соединив

ее с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо великого Христова идеала созиждется лишь новая Вавилонская башня. Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему. Изложено в виде разговора двух братьев. Один брат, атеист, рассказывает сюжет своей поэмы другому».⁶⁶⁶

Ввиду важности этого текста для адекватного понимания не только легенды, но и всей почвеннической «эклезиологии», разберем его по тезисам.

«Один страдающий неверием атеист в одну из мучительных минут своих сочиняет дикую, фантастическую поэму». – Прежде всего, почему поэма вложена в уста атеиста и нигилиста Ивана? Ошибка толкования здесь может заключаться в том, что из этого будет сделан поспешный вывод, что точка зрения самого Достоевского нетождественна позиции его отрицательного героя или вовсе противоположна ей. Но, как показывает анализ подготовительных материалов к романам писателя, корреляция прямой речи персонажей (в зависимости от их амплуа) и позиции автора далеко не всегда столь прямолинейна. То есть не всегда идеи автора излагает его резонер – положительный герой, как это обычно бывает в беллетристике. Один из постоянных приемов Достоевского заключается в том, что его собственные идеологические послания (то есть основные принципы почвеннической доктрины) распределяются между персонажами романа независимо от их характеристик. Обусловлено это господствующими в философии Достоевского романтическим принципом космогонического органицизма, где текущее состояние «развития человечества» («общегенетического роста») прямо вытекает из предшествующего «этапа цивилизации», в свою очередь, являясь эмбрионом грядущего «достижения идеала», «высшей ступени». Соответственно, и идеи здесь проходят аналогичную эволюцию, проходя последовательное развитие в диалектически противоборствующих исторических формах. Поэтому разница между положительными и отрицательными героями, излагающими сокровенные мысли самого Достоевского, заключается в том, что одни (атеисты и нигилисты) не верят в них, а

666 Вступительное слово, сказанное на литературном утре в пользу студентов С-Петербургского университета 30 декабря 1879 г. перед чтением главы «Великий Инквизитор» / Д., XV, 198.

вторые («*новые люди*») – верят. Так, несомненно, обстоит дело в диалогических парах Ставрогин/Шатов,⁶⁶⁷ Ставрогин/Тихон, Версилов/Подросток.⁶⁶⁸ Точно такая же ситуация и в сюжетной композиции «Карамазовых», где полное совпадение церковно-социологических и утопическо-историософских построений Ивана и «старцев» (или Ивана и Алеша) имеет между собой различие лишь в неверии и вере в них первого и последних. «Стар(ец)»: «Блаженны вы, коли так веруете, или уж очень несчастны». Уб(ийца): «Почему несчастен?» Ст(арец): «В случае, если вы в бессмертие сами не веруете». Уб(ийца): «Да, вы угадали». – В вас этот вопрос не решен, и в том ваше горе».⁶⁶⁹ «Старец непременно [то есть непременно должен это сказать в романе. – А.Б.]: «Вот только то, что, может быть, не веровали сами тому, что написали»».⁶⁷⁰

А что же написал Иван в романе (помимо легенды)? – Иван написал статью, в которой «возражает духовному лицу», в свою очередь написавшему о месте Церкви в Российской империи. О том, до какой степени это «смешение государства и церкви» искажает «древнее апостольское христианство», – весь пафос V-й главы 2-й книги романа, то есть пафос гностических «старцев», аналогичный пафосу самого Достоевского в «Дневнике писателя» («не созиждалась еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле»).⁶⁷¹ Поэтому в рукописных материалах романа такая Церковь (то есть Православная Кафолическая Греко-Российская Церковь «синодального периода») пренебрежительно классифицируется как

667 Ср.: «...главный герой романа Князь. Он с Ш(атовым) сходится, воспламеняет его до энтузиазма, а сам не верит» (Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,135).

668 Ср.: «NBene. Тут важно то, что ОН, проповедуя изо всех сил христианство, свободу (Христову в противоположность социальной теории преступления) и будущую жизнь, прямо выставляет, что без Христа (православного) и христианства жизнь человека и человечества немыслима, потому что иначе жить не стоит <...>. Так что когда ОН разрубает образа, оказывается, что ОН сам ничему не веровал и был глубоким атеистом в душе всегда с изначала жизни своей, тем и мучился. “Мне понятны теперь его страдания”, – говорит Подросток» (Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы (заметки, планы, наброски) / Д.,XVI,33).

669 Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д.,XV,207.

670 Там же; с.206.

671 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1,IV / Д.,XXVII,19.

«ведомство православного исповедания».⁶⁷² Иван же (атеист и нигилист), думая так же (совпадая с почвенничеством и его лжестарцами в этой критике), не верит в положительную часть их общей романтическо-протестантской программы (грядущее «созидание» гностической «церкви», сначала «всенародной», затем «всечеловеческой», то есть масонской, или экуменической – в современной терминологии). Вот что прорекает по этому поводу один из гностических «иеромонахов» Достоевского: «*"Если не от мира сего, то и не может быть на земле совсем". Недостойный каламбур для духовного лица. Я читал это место у этого духовного лица, его книгу, на которую вы [Иван. – А.Б.] возражаете, и удивлен был этому. В божьей книге это не про то сказано. Играть так словами нельзя. Христос именно приходил установить церковь на земле, царство небесное, разумеется, в небе, но в него входят не иначе, как через церковь, а потому недостойно игры слов и каламбуры тут невозможны, потому что каламбур ваш основан на величайшем слове Христове. Церковь же есть воистину царство, и должна быть царством, и явится на земле как царство, на что имеются обетования. Впрочем, ленивые церкви именно этим каламбуром всегда отделяются. Я не про положение клириков... Говорю, если бы церковь, вся церковь вместо государства, то не было бы неправды*».⁶⁷³ – То есть, Церковь Христова уже второе тысячелетие (сначала в Византии, затем в Российской империи) стоит на неправде, потому что в лице своих служителей «лениться» полностью вобрать в себя государство и общество. Но грядут «новые люди» (алеши Карамазовы), которые исполнят предназначеннное. Вот это отсутствие актуального «апостольского православия» в системе Достоевского, наличие только «древнего» и грядущего «совершенного христианства» («русского социализма», «всечеловеческой» церкви) – верные признаки его экклезиологического протестантизма, или гностицизма («не созиждалась еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле», что, по сути, есть отрицание «кафоличности» Православной Церкви, или нигилизм в отношении экклезиологического члена Символа веры – непреходящей «соборности Церкви»).⁶⁷⁴

Отсюда второй тезис «Вступительного слова» Достоевского к легенде, он же – другой «грех» исторической Церкви, а именно, само неверие атеиста: «*страдающий неверием <...> сочиняет диковинную, фантастическую поэму, в которой выводит Христа в*

672 Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д., XV, 210.

673 Там же. С.209.

разговоре с одним из католических первосвященников — Великим инквизитором. Страдание сочинителя поэмы происходит именно оттого, что он в изображении своего первосвященника с мировоззрением католическим, столь удалившимся от древнего апостольского православия, видит воистину настоящего служителя Христова. Между тем его Великий инквизитор есть, в сущности, сам атеист». – Здесь транслируется одна из излюбленных мыслей Достоевского, неоднократно звучащая в его публицистике, мысль о том, что западный социализм и вообще атеизм суть порождения апостасии западного христианства. Но, опять же, при этом нельзя не учитывать, что оценка и восточного исторического Христианства (канонической Православной Церкви) у Достоевского аналогичная, лишь выраженная в меньшей степени (с чуть меньшим градусом критики). Ведь какое отношение к неверию русского Ивана имеет вероотступничество Рима? Здесь, что называется, оговорка по Фрейду: «*страдающий неверием атеист*» так страдает оттого, что в «*первосвященнике с мировоззрением католическим, столь удалившимся от древнего апостольского православия, видит воистину настоящего служителя Христова*», и, не в силах пережить такой неправды, сам теряет веру. Но «возражает»-то он при этом «духовному лицу» Русской Церкви... Получается, и у православного священства «*мировоззрение католическое*». Выходит, эти тоже «*провоняли сколастикой*» и сделались «*ненастоящими служителями*

674 «Большая часть рукописных материалов к указанному эпизоду романа — либо цитаты из статьи М. И. Горчакова “Научная постановка церковно-судного права” (Сборник государственных знаний, т. II. СПб., 1875), либо возражения ее автору без указания, кому из героев они будут поручены в романе. По содержанию возражения эти совпадают с мыслями, позднее высказанными Достоевским-публицистом (Д/П, 1881, гл. 1, § IV, “Первый корень”; см. также: наст, том, стр. 535). Так, например, — рядом с пометой “233 стр.” сделана запись: “Не определенное положение в государстве, а заключающее само в себя всё государство, а если теперь это невозможно, то несомненно (желательно) должно поставиться целью всего дальнейшего развития христианского общества” (стр. 209). Эта заметка является ответом на следующее утверждение М. И. Горчакова, которое находится на указанной Достоевским 233 стр. вышеназванной книги: “Будучи установленiem и обществом, церковь является во внешних формах в данном государстве и народе; поэтому она должна иметь определенное положение в государстве”. Возражения Достоевского вызвали также рассуждения Горчакова (на 236 стр.) о том, что церковь — это “общественный союз в государстве”. С точки зрения автора “Братьев Карамазовых”, церковь — это “общественный союз для устранения государства, для перевоплощения в себе государства” (стр. 209)» (Кийко Е.И. Примечания /Д. XV, 418). Здесь можно воочию видеть революционность духа (религиозное вольнодумство) как сущность почвенничества.

Христовыми.⁶⁷⁵ А кто же настоящие? – Во-первых, гностические «старцы» как представители «почвы» (исповедующие спасение путем «самосовершенствования» и хилиазм «русского социализма» как «земного царства» «всечеловеческой церкви»). Во-вторых, «настоящие служители Христовы» – это гностический Русский Народ как «органическое» (или по естеству) «царственное священство» («...учитель мужика "в деле веры его" – это сама почва, это вся земля русская, <...> верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнью»).⁶⁷⁶ В-третьих, это все люди «высокой нравственности», даже если они ныне безвинно «страдают от неверия», но, «не ведая того», суть «полные исповедники Христовы».⁶⁷⁷ Священнослужители же (именно что православные) если и есть в их числе, то разве что единицы (то есть, как саморазвитые «нравственно»). В массе же своей – это лицемерные «попы», которые сами и есть первые «атеисты» («никто не исполнен такого материализма, как духовное сословие. <...> дети – атеизм и сейчас же материализм (поп в ризе почен, а без ризы

675 Ср. о Ставрогине как представителями того же типа Великого Грешника, что и Иван: «это целый социальный тип (в моем убеждении), наш тип, русский, человека праздного, не по желанию быть праздным, а потерявшего связи со всем родным и, главное, веру, развратного из тоски, но совестливого и употребляющего страдальческие судорожные усилия, чтоб обновиться и вновь начать верить. Рядом с нигилистами это явление серьезное. Клянусь, что оно существует в действительности. Это человек, не верующий вере наших верующих и требующий веры полной, совершенной, иначе...» (Достоевский Ф.М. – Любимову Н.А. Конец марта—начало апреля 1872 / Д.,XXIX(1),232).

676 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4, I / Д.,XXV,168.

677 Ср.: «Жорж Занд не мыслитель, но это одна из самых ясновидящих предчувственниц <...> более счастливого будущего, ожидающего человечество, в достижение идеалов которого она бодро и великодушно верила всю жизнь, и именно потому, что сама, в душе своей, способна была воздвигнуть идеал. <...> она была, может быть, и всех более христианкой <...> одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том. Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте» (Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1, I-II / Д.,XXV,30-37). Ср.: «— Если веруете, что можете простить сами себе и сего прощения себе в сем мире достигнуть, то вы во всё веруете! — восторженно воскликнул Тихон. — Как же сказали вы, что в Бога не веруете? — Ставрогин не ответил. — Вам за неверие Бог простит, ибо Духа Святого чтите, не зная его» (Бесы. Гл. «У Тихона» / Д.,XI,27-28).

стяжатель и обирайтель. <...> Никто так не накопит, как сын попа. Копит и поп, да тому часто не из чего»).⁶⁷⁸

Отсюда следующий тезис авторского замысла легенды: «Смысл том, что если исказишь Христову веру, соединив ее с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо великого Христова идеала созиждется лишь новая Вавилонская башня». Между тем именно это «строительство Вавилонской башни» (то, что еще называется, византизм) ставится в вину «духовному лицу» (профессору Горчакову как апологету синодальной Церкви) в романе сводным хором «старцев» и «страдающего атеизмом» Ивана. «— Я иду из положения, что это смешение элементов, то есть сущностей церкви и государства, отдельно взятых, будет, конечно, вечным, несмотря на то, что оно невозможно и что его никогда нельзя будет привести не только в нормальное, но и в сколько-нибудь согласимое состояние, потому что ложь лежит в самом основании дела. Компромисс между государством и церковью в таких вопросах, как например о суде, по-моему, в совершенной и чистой сущности своей невозможен. Духовное лицо, которому я возражал, утверждает, что церковь занимает точное и определенное место в государстве. Я же возразил ему, что, напротив, церковь должна заключать сама в себе всё государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества. — Совершенно справедливо! — твердо и нервно проговорил отец Паисий, молчаливый и ученый иеромонах. <...> Недостойнейшая игра слов для духовного лица! <...> Я читал эту книгу, на которую вы возражали, — обратился он к Ивану Федоровичу, — и удивлен был словами духовного лица, что “церковь есть царство не от мира сего”. Если не от мира сего, то, стало быть, и не может быть на земле ее вовсе. В святом Евангелии слова “не от мира сего” не в том смысле употреблены. Играть такими словами невозможно. Господь наш Иисус Христос именно приходил установить церковь на земле. Царство небесное, разумеется, не от мира сего, а в небе, но в него входят не иначе как через церковь, которая основана и установлена на земле. А потому светские каламбуры в этом смысле невозможны и недостойны. Церковь же есть воистину царство и определена

⁶⁷⁸ Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д.ХV,249.

царствовать и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно — на что имеем обетование. Он вдруг умолк, как бы сдержав себя. Иван Федорович, почтительно и внимательно его выслушав, с чрезвычайным спокойствием, но по-прежнему охотно» [то есть, не веря во весь это «апостольский» хилиазм «старцев» Достоевского. — А.Б.] «и простодушно продолжал, обращаясь к старцу: — Вся мысль моей статьи в том, что в древние времена, первых трех веков христианства, христианство на земле, являлось лишь церковью и было лишь церковь. Когда же римское языческое государство возжелало стать христианским» [то есть Византией. — А.Б.], «то непременно случилось так, что, став христианским, оно лишь включило в себя церковь, но само продолжало оставаться государством языческим по-прежнему, в чрезвычайно многих своих от правлениях. В сущности так несомненно и должно было произойти. Но в Риме, как в государстве, слишком многое осталось от цивилизации и мудрости языческой, как например самые даже цели и основы государства. Христова же церковь, вступив в государство, без сомнения не могла уступить ничего из своих основ, от того камня, на котором стояла она, и могла лишь преследовать не иначе как свои цели, раз твердо поставленные и указанные ей самим господом, между прочим: обратить весь мир, а стало быть, и всё древнее языческое государство в церковь. Таким образом (то есть в целях будущего), не церковь должна искать себе определенного места в государстве, как “всякий общественный союз” или как “союз людей для религиозных целей” (как выражается о церкви автор, которому возражаю), а, напротив, всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в церковь вполне и стать не чем иным, как лишь церковью, и уже отклонив всякие несходные с церковными свои цели. <...> — То есть в двух словах, — упирая на каждое слово, проговорил опять отец Паисий, — по иным теориям, слишком выяснившимся в наш девятнадцатый век, церковь должна перерождаться в государство, так как бы из низшего в высший вид, чтобы затем в нем исчезнуть, уступив науке, духу времени и цивилизации. Если же не хочет того и сопротивляется, то отводится ей в государстве за то как бы некоторый лишь угол, да и то под надзором, — и это повсеместно в наше время в современных европейских землях. По русскому же пониманию и упоминанию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно

кончить тем, чтобы сподобиться стать единственno лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди!»⁶⁷⁹

Главное, что нам здесь необходимо уяснить, это то, что претензия Великого Грешника Ивана и самого Достоевского – Великому Инквизитору «с мировоззрением католическим» и претензия Ивана и «старцев» в романе – «духовному лицу» Православной Церкви, – это одна и та же претензия в «смешении сущностей церкви и государства». То есть в том, что на богословском языке называется «симфонией властей» (царской и церковной). Позиция, с которой такая критика обычно звучит, является либерально-демократической, что в эклезиологии и есть позиция реформаторства. «...ныне иереи жалуются, что не могут читать, ибо мало у них содержания. – А народ милостив». ⁶⁸⁰ – Снова и снова одна и та же религиозно-анархическая мысль идеалиста: иереи – плохи (дурные христиане), народ – хорош («полные исповедники Христовы»).

Отсюда и другой принципиальный спор почвенничества с учением Церкви по вопросу ее исторического предназначения, то есть с позиций хилиазма. Нигде в Священном Писании не обещано, что «государство сподобиться стать церковью». Ортодоксальная «симфония» потому так и называется, что имеет место «разделение труда». «Кесарево – кесарю, а Божие – Богу» (Мф 22:21) – вот евангельский принцип, регулирующий отношения государства и Церкви. Функция Церкви – спасать людей Божественной благодатью, подаваемой в ее Святых Таинствах. Функция «языческого» (то есть любого) государства – ограждать, насколько это возможно, общество от хаоса царящего в нем греха и (в лучшем случае, если это христианская империя) – охранять Церковь от враждебного ей, по определению, «мира сего». Поэтому «симфония властей» в статье «духовного лица» – это выражение еще и ортодоксального амилленаризма (дуализма Церкви как актуального царства благодати и «мира сего» как царства «греха к смерти»). Соответственно, «возражение» на это учение со стороны почвеннических «старцев» идет по линии утопического хилиазма как, по сути, гностического учения (веры в теургические способности Духовного Человека «почвы» преобразовать мир и «спасать человечество»). Так, эклезиологический протестантизм сопровождается соответствующей эсхатологией и сотериологией (недаром к милленаризму такого рода наклонны некоторые

679 Братья Карамазовы. Кн.2, гл.V / Д.,XIV,56-58.

680 Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д.,XV,246.

западные протестантские деноминации). Таким образом, складывается прямо противоположная нарисованной Достоевским картина: «симфония» восточно-христианского империализма не является «смешением сущностей государства и Церкви», потому что никакие «сущности» догматически вообще «неслиянны»; тогда как спекулятивность критики этого византизма со стороны почвенничества как гностического «протестантизма» усугублена еще тем, что само почвенничество и исповедует такого рода «смешение сущностей» в утопии «русского социализма», когда «церковь перевоплотит в себя государство» (то есть второе якобы полностью превратится в первую).⁶⁸¹

Отсюда последний тезис «Вступительного слова» (где, напомню, Достоевский раскрывает «смысл» своей легенды о «Великом Инквизиторе»). «Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему». – Вот этот «высокий взгляд христианства на человечество» – это и есть взгляд гностицизма

681 Ср.: «Под землей началось [строительство] новое неслыханное прежде здание – Церковь. Началась она сейчас после Христа, всего с нескольких человек, и уже в первый год после Христа (как видим в Писании) сейчас же [начала отыскивать] как уже исход всему стала отыскивать гражданскую свою формулу [созидание гражданского идеала своего устройства], всю основанную на нравственной надежде утоления духа на началах личного самосовершенствования, чтобы сохранить полученную драгоценность. И вот явилась [Церковь] [церковная община] эта новая грядущая община и подкопала Рим. Затем, как известно, произошел компромисс, Рим принял христианство, а церковь – римское право и империю. Часть церкви бежала в пустыни, ушла в уединение и стала продолжать прежнюю работу [монастыри] христианские общины, потом монастыри, всё до сих пор] лишь проба, даже и до нашего времени], другая разбралась на две половины. [Западная половина] В Западной половине государство одолело, наконец, церковь совсем. Церковь уничтожилась и перевоплотилась в государство. Явилось папство – продолжение древней римской идеи государства в новом воплощении. В восточной же половине государство было покорено и разрушено мечом Магомета и остался лишь Христос, уже отделенный от государства. А то государство, которое приняло и вновь вознесло Христа, претерпело такие страшные вековые страдания от врагов, от татарщины, от неустройства, от Европы и европеизма и [до того их] столько их до сих пор выносит, что настоящей общественной формулы в смысле духа любви и христианского самосовершенствования, действительно, еще в нем не выработалось» (Дневник писателя. 1880, август, гл.3. Варианты черновых автографов / Д. XXVI, 325). Иными словами, в «западной половине Церковь уничтожилась и перевоплотилась в государство совсем», а в «восточной половине» – тоже примерно наполовину (как еще один «компромисс»).

как основного содержания романтической теологии (немецкой постпротестантской философии всеединства и почвенничества как ее отечественного извода). Потому что традиционный «взгляд христианства на человечество» – это антропологический минимализм: «человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают» (Пс 48:13); «если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших» (Ин 8:24); «если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете. Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим 8:13-14); «порождения ехиднинь! кто внушил вам бежать от будущего гнева? сотворите же достойный плод покаяния и не думайте говорить в себе: “отец у нас Авраам”, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф 3:8-10). Почвенничество же – это как раз гностическое «фарисейство», мессианский иудаизм своего рода, только полагающий, что «отец у него» не Авраам, а «русская земля», рожденный от которой обладает врожденными мистическими привилегиями и потому не нуждается в покаянии, экстерном переходя на следующий духовный уровень – «спасение мира» путем «созидания всечеловеческой церкви» будущего.

* * *

То же самое содержание легенды раскрывается Достоевским в письме Любимову.

«Разница в том, что наши социалисты <...> – сознательные иезуиты и лгуньи, не признающиеся, что идеал их есть идеал насилия над человеческой совестью и низведение человечества до стадного скота [хлебы, Вавилонская башня, то есть будущее царство социализма], а мой социалист (Иван Карамазов) – человек искренний, который прямо признается, что согласен с взглядом “Великого Инквизитора” на человечество и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле. Вопрос ставится у стены: “Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущие его спасители?”. И всё это будто бы у них во имя любви к человечеству: “Тяжел, дескать, закон Христов и отвлеченен, для слабых людей невыносим” – и вместо закона Свободы и Просвещения несут им закон цепей и порабощения хлебом».⁶⁸² – Здесь, во-первых, прекрасно видно, что антропология почвенничества – гуманистическая, а не христианская, потому что последняя и заключается «во взгляде на» «потомков ветхого Адама», как на

682 Достоевский Ф.М. – Любимову Н.А. 11.06.1879 / Д.,XXX(1),68.

«рабов греха», добровольно уподобившихся «скоту». Соответственно, «высокий взгляд» почвенничества «на человечество», согласно которому «закон Христов» вровень природному достоинству человека, – это взгляд гностицизма или, в лучшем случае, пелагианства, но в любом случае он предполагает отрицание первородного греха («*Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана*»;⁶⁸³ это означает, что «земля», или «человечество», «оправданы» Боговоплощением, а не Крестом; неслучайно именно на этой ложной идее стоит «всечеловеческий» экуменизм).

Отсюда второе – конкуренция почвенничества с вульгарным социализмом (как порождением «иезуитства») в деле «спасения человечества». Смысл здесь тот, что социалисты-атеисты – это ложные спасители мира, а почвенники как социалисты-христиане – спасители настоящие, несущие подлинные «свободу и просвещение», «равенство и братство», «любовь и служение». Те хотят примирить всех «хлебом насущным», а эти – «высокой нравственностью», «верой в себя», в свое «небесное происхождение», в то, что «можешь и должен» «развить свою личность» до «небесного (Христова) блеска» («*Быть на почве, быть с своим народом – значит веровать, что через этот-то именно народ и спасется всё человечество, и окончательная идея будет внесена в мир, и царство небесное в нем*»).⁶⁸⁴ Поэтому и проповедуется та же милленаристическая «Вавилонская башня» духовного титанизма, только с «идеалами» вместо «хлебов» («*то есть в двух словах, – упирая на каждое слово, проговорил опять отец Паисий, – по иным теориям, слишком выяснившимся в наш девятнадцатый век, церковь должна перерождаться в государство, так как бы из низшего в высший вид, чтобы затем в нем исчезнуть <...> По русскому же пониманию и упнованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единствено лишь церковью и ничем иным более*»).

Содержащееся в легенде (и ее вариациях в публицистике и переписке Достоевского)⁶⁸⁵ толкование искушений Христа в пустыни – еще один маркер гностического содержания

683 Бесы. Подготовительные материалы. / Д., XI, 112.

684 Там же. С. 132.

почвенничества. Акцент в толковании Достоевского делается на искушениях хлебами и властью, показывающих падение католицизма в язычество и материализм. Христос же, по Достоевскому, демонстрирует «высокое достоинство» человеческого духа. Соответственно, «2-е искушение» («Да не преткнёши ногу») толкуется как «отвержение авторитета чудом»,⁶⁸⁶ то есть во все том же смысле «высокого взгляда на человечество» и «свободу» его «совести». Тогда как святоотеческое толкование делает прямо противоположный акцент на искушение именно «достоинства» (то есть искушение славой) даже в первом искушении хлебами. «Почему к каждому искущению он прилагает: "если Ты Сын Божий"? Как поступил он с прародителями, так поступает и теперь. <...> Что же Христос? <...> Христос научает нас, что дьявола должно побеждать не знамениями, но незлобием и долготерпением, и что ничего не надо делать только по честолюбию, для того, чтобы показать себя». ⁶⁸⁷ Между тем именно крайнюю степень тщеславия (сознания своего «небесного блеска», своего «аки божеского» достоинства) и демонстрирует нам толкование Достоевского с его экстраполяцией мессианского русского народа (и себя как его пророка) в данный евангельский сюжет. То есть, это показывает, что искус в данном случае безнадежно провален, потому что здесь-то (после слов искусителя) этого гностического «сына Божия» и подхватывают «музы» и несут на крыльях восторга «спасать человечество».

* * *

Таким образом, легенду о «Великом Инквизиторе» в романе «Братья Карамазовы» нельзя рассматривать отдельно от статьи-«возражения духовному лицу» за авторством того же Ивана и от почвеннической историософии и экклезиологии Достоевского в целом. Легенда содержит протестантскую (если не масонскую) по типу критику в отношении исторической Церкви, которая распространяется и на весь византийский период «неразделенной Церкви», хотя, казалось бы, направлена против папизма. «Статья» представляет собой аналогичную критику уже восточной (греко-российской) «симфонии властей», а также (как положено во всякой

685 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.3,III / Д.,XXV,157-158; Достоевский Ф.М. – Любимов Н.А. 7.06.1876 / Д.,XXIX(2),84.

686 Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д.,XV,234.

687 свт. Иоанн Златоуст. Толкование Евангелия от Матфея. Беседа 13 / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в русском переводе. Т.7, кн.1. СПб., 1901. С. 135.

оппозиции) содержит свою «положительную программу» (хилиазм протестантско-экуменического, масонско-каббалического типа).⁶⁸⁸ В этом смысле отношение легенды о «Великом Инквизиторе», как типичного «романа в романе», к собственным взглядам Достоевского можно сравнить с отношением романа Мастера о Пилате и Христе – к знаменитому роману М.Булгакова: и здесь и там источником гностицизма сочинений вымышленных персонажей являются религиозно-философские взгляды их авторов (пишет к масону Гете и реминисценции из него в том и другом случае лишь усиливают эту аналогию).

*«Вопрос: кончилась ли церковь как общество Христово на земле, достигла ли идеала и последней своей формы или идет, развиваясь сообразно с своей божественной целью? Тут не догматическая сторона веры взята в расчет, а лишь нравственное состояние человека и общества в данный момент».*⁶⁸⁹ – О спекулятивности этого квазихристианского гуманизма, о демагогии и популизме его декламаций можно судить по заявленным ориентирам «высоконравственного», когда такие неогностики, как Занд или Гете, оказываются в системе координат этого идеализма более «полными исповедниками Христовыми», чем «духовные лица» канонической Церкви. Поэтому претензия на «развитие и достижение идеала» со стороны этого реформаторства, вопреки уверениям, распространяется и на «догматическую сторону веры».

Это означает, что констатируемое Достоевским историческое единство римо-католицизма и социализма-атеизма как причины и следствия западного неверия и перерождения Христианства в земную религию «без Христа» в контексте общей космогонии Достоевского должно быть продолжено и на почвенничество, которое само является не чем иным, как порождением французского социал-христианства и немецкой философии всеединства, а значит, само оказывается квазирелигиозной (гностической) формой атеизма и нигилизма в отношении ортодоксального Христианства. Если «Великий инквизитор есть, в

688 Ср.: «Там [в Апокалипсисе] именно сказано, что [после] во время самых сильных несогласий не Антихрист [придет, но] придет Христос и устроит царство свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскрешении первом, то есть в этом царстве. Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи» (Дневник писателя. 1880, август, гл.3. Варианты черновых автографов / Д.,XXVI,323).

689 Братья Карамазовы. Рукописные редакции. Черновые наброски / Д.,XV,209.

сущности, сам атеист»,⁶⁹⁰ то есть Великий Грешник Иван, «не помнящий родства» («оторвавшийся от (русского) народа» как природного «богочеловечества»), а Великий Грешник, в свою очередь, «есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, <...> и дойдет до убеждения, <...> что тут кончается развитие, достигается идеал»,⁶⁹¹ «кончит тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью [Христом] и ничем иным более»,⁶⁹² то, значит, и Великий Инквизитор – тоже, к нему тоже все эти характеристики «последнего до идеала» развития относятся. Потому что гностическая «вера» в Человека, в его способность достигать «небесного блеска» как духовно-нравственного совершенства путем «самообработки» как «становления Всечеловеком», объективно тождественна неверию во все это изуверство (верить в которое невозможно, потому что объекта этой веры не существует в природе). Иными словами, антиутопия о «Великом Инквизиторе», в конечном счете, тождественна у Достоевского его утопии о «Великом Грешнике», становящемся «Христом» в процессе «общегенетического роста». Это означает, что в реальности таким манером («нравственным самосовершенствованием») никого, кроме нового Великого Инквизитора из Великого Грешника получить невозможно, что сполна и продемонстрировал в России гностический проект советского социализма как такого же «авилонского» титанизма, квазирелигиозной идеологии земного царства и «добродетелей без Христа», каким являлось и само почвенничество.

690 Вступительное слово, сказанное на литературном утре в пользу студентов С-Петербургского университета 30 декабря 1879 г. перед чтением главы «Великий Инквизитор» / Д.,XV,198.

691 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,193.

692 Братья Карамазовы. Кн.2, гл.V / Д.,XIV,56-58.

ДНЕВНИКЪ ПИСАТЕЛЯ.

新編古今圖書集成

1976

ЯНВАРЬ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

"Большой" предложено к финальной
Министерской премии в номинации по-
исковые Гран-при в области краеведчес-
кого изучения.

... відмінно, що ви пішли звичайним
шляхом, але я відповідаю, що ми
зробили все можливе, щоб уникнути
того, що ви сподіваєтесь, та зберегти
підприємство. Задовільної кількості
матеріалу вироблено, що дозволяє продовжити

Hausen, sich ein neues, etwas
einfaches Geschlecht zu, welche aber
nur erlaubt ist. Wenn es die ganze
Zeit dauerthet, so wird zulässig, dass
diese Art von Verhältnissen besteht. Hause-
n, auch, ist möglich, dass irgendwelche
Möglichkeiten, die bestimmt werden, nur
zu jedem der nächsten vier Monate
verfügbar seien. Diese sind
die einzigen Tatsachen zu beachten. Hausen

и в то время я увидел свою первую, чистую, белую птицу, это был пурпурный крач-павлин. Тогда же он начал говорить со мной, и первые слова, которые я услышал из его пасти, были: «Слава Богу!»

Многие из них, как известно, про-
должают в себе некие неизменные
оттенки, которые были ими привнесены
в мироздание в процессе эволюции.

El cumplimiento de estos tres
máximos criterios "deben" ser
más que un simple "logro"
para el profesor, porque es
el resultado de una "buena
enseñanza".

Ладони, листья и ветви, 2-3 года
всегда зеленые, с темными венчиками
листьев. — Дерево высотой до 10-15
метров с кривыми ветвями, с гладкой
корой. Листья пальчатые, 5-7 листочков,
одинакового размера, яйцевидные, по-

«Все за всех виноваты»

Формула «*каждый за всех виноват*», как и большинство идеологем Достоевского, существует в контексте другой и уже откровенно лжехристианской формулы «*все – Христы*». Последнее выражение малоизвестно, но без него адекватно понять Достоевского трудно, потому что тут выражены основные постулаты его антропологии и христологии, или несущие наибольшую аксиологическую нагрузку идеи, базовые принципы его мировоззрения. Поэтому вне этого контекста разговор о Достоевском будет оставаться на полудилетантском уровне большей или меньшей поверхностности, недостаточного знакомства с предметом.

*«Согрешив, каждый человек уже против всех согрешил и каждый человек хоть чем-нибудь в чужом грехе виноват. Греха единичного нет».*⁶⁹³ «...главное — жертвовать и жертвовать, тогда все взаимно и будут счастливы, ибо предположить, что все Христы».⁶⁹⁴ «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать. <...> Мы, русские, несем миру возобновление их утраченного идеала. <...> Представьте себе, что все Христы».⁶⁹⁵ «Если бы люди <...> были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же? <...> Нравственность Христа в двух словах: это идея, что счастье личности есть вольное и желательное отрешение ее, лишь бы другим было лучше. Но главное не в формуле, а в достигнутой личности, — опровергните личность Христа, идеал воплотившийся. Разве это возможно и помыслить? Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы) ...»⁶⁹⁶

О том, что в итоге духовного развития (вернее – восстановления утраченного состояния всеединства и тождества) все души станут равными Христу, учили представители крайнего оригенизма – изохристы. Предпосылкой этой ереси является идея пред существования всех душ в «Едином Существе» (гностической Плероме или Софии, оригенической Энаде, кабалистическом Адаме

693 Бесы. Гл. «Тихона» / Д., XI, 26.

694 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 106.

695 Там же; с. 177.

696 Там же; с. 193.

Кадмоне) и души Христа как одной из этого богочеловеческого множества. Так вот суть в том, что антропология и христология Достоевского тоже не имеют между собой принципиального различия (которое, разумеется, есть в Ортодоксии). «*Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достижим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана*».⁶⁹⁷ Как мы видим, формула «все Христы» — не оговорка у Достоевского и не заблуждение его героев, но определенная авторская концепция и убеждение, осознанное воззрение (насколько об этом можно говорить в романтическом «потоке сознания»), которое повторяется многократно, в различных текстах и ракурсах.

Согласно догматическому учению Церкви, говорить о «виновности за всех» можно только (1) в отношении ветхого Адама, совершившего первородный грех, который вменяется всем его потомкам, отныне рабствующим греху, наследующим падшую природу прародителя; и (2) в отношении берущего на Себя (в качестве заместительной Жертвы) этот «грех мира» нового Адама (Рим 5:12-19). Так вот суть в том, что персонажи, изрекающие это заблуждение у Достоевского, произносят его не как грешные потомки ветхого Адама и даже не как кающиеся христиане, но именно в контексте нравственной сверхзадачи «становления Христом», в таком смысле понимая апостольский завет «подражания Христу». Иными словами, по Достоевскому, «Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что природа духа человеческого может явиться в таком» [же как у Христа] «небесном блеске, и что» [сделать себя виновником и ответчиком за всех каждому носителю этой природы] «естественно и возможно».

Например, Дмитрий, добровольно идущий на каторгу как на крест, потому что сам невиновен, за чужое преступление как за свое, чтобы страданием себя, «агнца», искупить грех реального преступника и походя спасти и воскресить других погибших: «*Можно найти и там, в рудниках, под землею, рядом с собой, в таком же каторжном и убийце человеческое сердце <...> Можно возродить и воскресить в этом каторжном человеке замершее сердце, можно*

⁶⁹⁷ Там же; с.112.

ухаживать за ним годы и выбить наконец из вертепа на свет уже душу высокую, страдальческое сознание, возродить ангела, воскресить героя! <...> их ведь много, их сотни, и все мы за них виноваты! <...> Потому что все за всех виноваты. <...> За всех и пойду, потому что надобно же кому-нибудь и за всех пойти. Я не убил отца, но мне надо пойти. Принимаю!»⁶⁹⁸ Получается, у самого сердце априори «ангельское», поэтому может уже, как Христос, других воскрешать, как Лазарей... В Православии как таковом это называется «прельщение» («начал он весь как бы в каком-то восторге»; «тогда приснилось мне <...> это пророчество»).⁶⁹⁹ Тот же «восторг» и «пророческие сны» у Зосимы (и у Тихона до этого): «Каждый за всех виноват. <...> — Пострадай, пролей кровь, все обнимутся... все сольются (Из частного организма в общий организм)».⁷⁰⁰ Опять какая-то гностическо-оригеническая по типу идея всеединства. «Главное. — За всех виноват, загноили землю. Мог светить, как единий безгрешный. Ибо всяк может поднять ношу его [Христа], всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ».⁷⁰¹

«Без Христа и не будет ничего».⁷⁰² Вырванная из контекста, фраза кажется ортодоксальной. Но, посмотрим, без какого Христа «ничего не будет» и что это за чаемое «всё», существующее быть? — Контекстом у Достоевского, как всегда, является оппозиция революционного социализма и собственного (почвеннического) романтизированного «христианства». «Проклят гнев их, ибо жесток. — Без братьев не будет братства. — Мечта Христова вернее».⁷⁰³ Новое слово в христологии: у Христа были мечты («по человеческому естеству», конечно, не по Божескому же). «...на это Христос отвечал: “не одним хлебом бывает жив человек”, — то есть сказал аксиому и о духовном происхождении человека. Дьяволова идея могла подходить только к человеку-скоту, Христос же знал, что хлебом одним не оживишь человека. <...> так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг

698 Братья Карамазовы. Кн.11, гл.IV / Д.,XV,30-31.

699 Там же; с.30.

700 Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д.,XV,243.

701 Там же; с.250.

702 Там же.

703 Там же.

*на друга, будут и богаты».*⁷⁰⁴ Но духовная реальность заключается в том, что у дьявола много идей для уловления человека на его греховых страстих, и тех, кого не улавливает банальными «хлебами», он улавливает как раз идеей «духовного происхождения человека», одного и того же «идеала красоты в душе» Христа и человека. «Закон Божий, входя в наш ум, привлекает его к себе и возбуждает нашу совесть. Но также и наша совесть называется законом ума нашего. И нападение лукавого, то есть закон греха, входя в члены нашей плоти, через нее приступает к нам. Ибо, однажды добровольно преступив закон Божий и приняв приступ лукавого, мы предоставили тому вход, сами себя продав греху. <...> Но как закон [ума нашего – совесть], ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной (Рим. 8:3): ибо Он воспринял плоть, а грех – никоим образом; осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу (Рим. 8:3, 4). Ибо Дух подкрепляет нас в немощах наших (Рим. 8:26) и доставляет силу закону ума нашего против того закона [греха], который в членах наших».⁷⁰⁵ Так вот, по Достоевскому-богослову (или типичному для религиозного романтизма мыслителю), совести как естественного закона достаточно для исполнения Божьего закона человеком, как его исполнил Христос, потому что Он был «образ человеческий», значит «это естественно и возможно» для каждого. Это пелагианско-гностическая по типу антропология и сoteriology: человек духовно не бессилен перед грехом; он оправдывается в совершенных грехах не Кровью Христовой и спасается не благодатью Божией («подкреплением Духа», «доставлением силы» совести как «закону ума»), но собственным идеальным исполнением закона вслед за Христом. «В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что это ужасно хорошо».⁷⁰⁶ Скажут: но ведь под идеалом Достоевский и понимал Христа? – Разумеется. Только это и есть пелагианство и гностицизм: человек спасает себя сам, имея мысленно перед собой Христа как нравственный ориентир. Это и проповедуется Достоевским в терминах «самосовершенствования», «самовоскрешения», «труда

704 Достоевский Ф. – Алексееву В. А. 7.06.1876 / Д., XXIX (2), 85.

705 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл. XXII (95). Цит. по изд.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., «Индрик», 2002.

706 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192.

всеобщего (если бы все были Христы)» и, в частности, «за всех пред всеми виновности». Зосима: «Образ Христа храни, ибо монастыри хранят».⁷⁰⁷ «Старцы» Достоевского хранят в себе не Плоть и Кровь Святого Причастия, не дарованную им благодать Пресвятой Троицы, но – лишь «образ Христа», веря в то, что Он «идеал человека», то есть потенция их самих. И они станут такими же «Христами», если свое «духовное происхождение» по естеству до конца пронесут и сполна реализуют, чтобы тоже принести свою воплощенную идеальность в искупительную жертву за грехи других, заблудших. «Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за всё и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват. А скидывая свою же лень и свое бессилие на людей, кончишь тем, что гордости сатанинской приобщишься...»⁷⁰⁸ Снова палка о двух концах: насколько антропология сакрализирована человекобожием (гностицизмом «духовного происхождения»), настолько христология редуцирована в антропоморфизм: получается, если человек, делая себя «ответчиком за весь грех людской», делает то же, что сделал Христос, и «оно так и есть», то есть, он действительно виновен в этом грехе, значит, «так оно и есть» и для Христа – Он тоже реально виновен во взятом Им на Себя всеобщем грехе, и Его спасение других – это еще и «одно тут (единственно возможное) спасение Себе» (например, «нравственное оправдание» Его как Бога, учитывая, как остро ставится вопрос теодицеи в романе устами Ивана). Плюс еще один классический аргумент Пелагия о «лени» как якобы малодушной отговорке христиан взять на себя непосильные (равнохристовые) подвиги... Соответственно, и результат («приобщение») прямо противоположный ожидаемому (потому что так нельзя приобщится Христу в Христианстве как таковом).

Следующий аспект рассматриваемого афоризма Достоевского, или еще одна его вариация: «всякий из нас пред всеми во всем виноват, а я более всех».⁷⁰⁹ На этот раз летящая на крыльях ветра фраза вложена в уста умершего в молодости старшего брата Зосимы, заявленного в романе как великий подвижник. «Ну и чем это ты пред всеми больше всех виноват? Там убийцы, разбойники, а ты

707 Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д., XV, 250.

708 Братья Карамазовы. Кн. 6, гл. III / Д., XIV, 290.

709 Там же; кн. 6, гл. II / Д., XIV, 260.

чего такого успел нагрешить, что себя больше всех обвиняешь?» – «...зной, что воистину всякий пред всеми за всех и за всё виноват. Не знаю я, как истолковать тебе это, но чувствую, что это так до мучения».⁷¹⁰ Преподобные считали себя грешнее всех, обретали такое самосознание от близости Божией: в Свете Его совершенной святости им становились видны греховные страсти их ветхого естества во всей их онтологической скверне. «Делание монаха, превосходящее все другие, самые возвышенные делания его, заключается в том, чтобы он исповедовал грехи свои пред Богом и своими старцами, чтобы укорял себя, чтобы был готов, до самого исхода из земной жизни, встретить благодушно всякое искушение. От постоянного исповедания грехов перед Богом и отцами открывается зрение греховности своей; напротив того, грехи неисповеданные как бы не признаются грехами и удобно повторяются; постоянным самоосуждением и самоукорением усиливается сознание и ощущение греховности; вполне ощущивший греховность свою и сознавшийся в ней естественно признает себя достойным всякого попустительного наказания от Бога. <...> Святые соединены с Богом простотою своею. Простоту найдешь в человеке, исполненном страха Божия. Имеющий простоту совершен и подобен Богу; благоухает он благоуханием сладчайшим и благодатным; исполнен он радости и славы; покойится в нем Святой Дух, как в Своей обители».⁷¹¹ Здесь же человек, не имея понятия, что такое смертный грех и какие они бывают (и, следовательно, в чем нужно каяться), не говоря уже о страхе Божием, сразу «исполнился радости и славы»; объяснить ничего не может, только чувствует себя «ужасно хорошо» «до мучения» (примерно, как Тереза Авильская в своем «экстазе», или Франциск Ассизский со своими стигматами). Как всегда, важен контекст: «И стал он вдруг, глядя на них и любуясь, просить и у них прощения: “Птички божии, птички радостные, простите и вы меня, потому что и пред вами я согрешил”. Этого уж никто тогда у нас не мог понять, а он от радости плачет: “Да, говорит, была такая божия слава кругом меня: птички, деревья, луга, небеса, один я жил в позоре, один всё обесчестил, а красы и славы не приметил вовсе”. “Уж много ты на себя грехов берешь”, – плачет, бывало, матушка. “Матушка, радость моя, я ведь от веселья, а не от горя это плачу; мне ведь самому хочется пред ними виноватым быть, растолковать только тебе не могу, ибо не знаю, как их и любить. Пусть я

⁷¹⁰ Там же.

⁷¹¹ свт. Игнатий (Брянчанинов). Отечник / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломникъ», 2004. Т.6. С.15-16.

*грешен пред всеми, зато и меня все простят, вот и рай. Разве я теперь не в раю?».*⁷¹² Снова классический атрибут пелагианства и гностицизма – отрицание онтологических последствий грехопадения для человеческой природы и природы вообще: «*жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай».*⁷¹³

Грехопадение в гностицизме (во всех его формах) – это распад единства, а не нарушение заповеди Божией. Отсюда и чисто гностическое понимание греха (вины) у Достоевского как греха против всех (вместо «Тебе единому согреших и лукавое пред Тобою сотворих» (Пс 50:6)). Соответственно, и жизненные силы духа в состоянии гностического «грехопадения» понимаются как ущербные лишь в отношении утраченного всеединства (ср.: «вместе дружная семья, / В слове МЫ сто тысяч Я»), а не в отношении Бога и Его замысла о человеке. То есть, индивидуальный ущерб мыслится здесь как более чем относительный (вместо «духовной смерти» «ветхого Адама» в Ортодоксии), поэтому «сто тысяч Я» в простой сумме своих врожденных добродетелей и просветленных акциденций снова дадут сакральную Полноту. Поэтому ВСЕ («всечеловечество») – это и есть БОГ почвеннической религии, по крайней мере, один из Его модусов. «*Бог есть идея, человечества собирающего, массы, всех*» (Д.,XX,191). «*В народе спасение. <...> Чувство солидарности. <...> Всяк за всех виноват».*⁷¹⁴ Человечество – Бог, народ – Спаситель (самого себя).

Таким образом, ошибочным является видение в знаменитой фразе Достоевского о тотальной виновности каждого за все и вся – выражение традиционного христианского покаяния, апологию таинства Исповеди и других церковных категорий и инструментов по «исправлению жития своего». В том-то и дело, что понятие и «ощущение» греховности у Достоевского крайне ослаблено. Виновность понимается только как виновность перед природным достоинством человеческого естества, а не как беззаконие перед Богом. Поэтому и исповедуются у Достоевского люди только друг другу (а не Христу-Богу в образе принимающего исповедь священника) и судятся только судом собственной совести. Поэтому «вина» в данном случае – это не более чем гуманистический (неогностический) суррогат «греха». Совесть как «всеселый разум»

⁷¹² Братья Карамазовы. Кн.6, гл.II / Д.,XIV,260.

⁷¹³ Там же.

⁷¹⁴ Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д.,XV,250.

в трансцендентальном идеализме, как голос идеального «всечеловечества» в человеке, – это и есть главный объект этой сакрализированной, квазихристианской виновности. Виновность «более всех» здесь означает более чем у других развитую совесть как высшую разумность. Так, за декларируемой «виной перед всеми» (пороком, грехом, духовным ущербом) скрывается нечто прямо противоположное – собственное духовное преимущество перед всеми, причем осознанное. *«В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я – и отдать это всё самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человек, всё получивший, всё сознавший и всемогущий?»*⁷¹⁵ То есть, виновность за всех означает невиновность за себя самого. Подобному аспекту пелагианства был посвящен отдельный анафематизм Карфагенского собора 419 г.: «...аще кто речет, яко святые, в молитве Господней: остави нам долги наша (Мф 6:12), не о себе глаголют, поелику им уже не нужно сие прошение, но о других грешных, находящихся в народе их, и яко не глаголет каждый из святых особо: остави мне долги мои, но остави нам долги наша, так чтобы сие прошение праведника разумелось о других паче, нежели о нем самом: таковый да будет анафема» (правило 129).⁷¹⁶

Таким образом, псевдоосмысленность богословского рефrena Достоевского «всяк за всех виноват» была бы еще не самым плохим раскладом. Однако, как мы видим, эта духовная экзальтация претендует на раскрытие «неизреченных тайн Божиих и человеческих», меньше, чем пророком и Всечеловеком быть не согласна и уже всерьез примиряет на себя божественные атрибуты: «всемогущество», «всеведение», «идеал», «совершенство», «спасение мира».

715 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192.

716 Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. М., «Паломникъ», «Сибирская благозвонница», 2000. С.705-706.

ДНЕВНИКЪ ПИСАТЕЛЯ.

ГОДЪ

ЕЖЕМѢСЯЧНОЕ ИЗДАНІЕ.

II-й,

1877.

ЯНВАРЬ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на ежемѣсячное изданіе Θ. М. Достоевскаго

„ДНЕВНИКЪ ПИСАТЕЛЯ“

НА 1877 ГОДЪ.

(ДВѢНАДЦАТЬ ВЫПУСКОВЪ ВЪ ГОДЪ).

Каждый выпускъ будетъ заключать въ себѣ отъ полутора до двухъ листовъ убористаго шрифта, въ форматѣ еженедѣльныхъ газетъ нашихъ.

Каждый выпускъ будетъ выходить въ послѣднее число каждого мѣсяца и продаваться отдельно во всѣхъ книжныхъ магазинахъ по 25 копѣекъ. Желающіе подписаться на все годовое изданіе впередъ пользуются уступкою и платятъ лишь два рубля (безъ доставки и пересылки), а съ пересылкою или доставкою на домъ два рубля пятьдесятъ копѣекъ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: для городскихъ подпischиковъ въ С.-Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ Я. А. Исакова (гостиный дворъ № 24) и въ книжномъ „Магазинѣ для иногородныхъ“, Невскій пр., № 44.

Въ Москвѣ: въ „Центральномъ книжномъ магазинѣ“, Никольская, д. Славянскаго Базара, РОЗНИЧНАЯ ПРОДАЖА выпусковъ производится во всѣхъ книжныхъ магазинахъ Петербурга, въ Москвѣ: у Салаева, Живарева, Кашкина, Мамонтова, Васильева и др., въ Казани у Дубровина, въ Киевѣ у Гинтера и Малецкаго, въ Южно-русскомъ Книжномъ Магазинѣ, у Оглоблина (Литова) и у Корейво, въ Одессѣ: у Распопова и Бѣлаго, въ Харьковѣ у Геевскаго и Куклевскаго, въ Воронежѣ и Тулѣ: у Апосова, въ Тамбовѣ: у Зотова,

«Красота спасет мир»

«Красота спасет мир»... Псевдохристианство данного утверждения лежит на поверхности: «мир сей» вместе с духами «миродержцами» и «князем мира сего» будет не спасен, но осужден, спасена же будет только Церковь, новая тварь во Христе. Об этом – весь Новый Завет, все Священное Предание. «Отречение от мира предшествует последованию за Христом. Второе не имеет места в душе, если не совершился в ней предварительно первое. <...> Многие читают Евангелие, услаждаются, восхищаются высотою и святостию учения его, немногие решаются направить поведение свое по правилам, которые законополагает Евангелие. Господь всем приступающим к Нему и желающим усвоиться Ему объявляет: Аще кто грядет ко Мне, и не отречется от мира и от себя, не может Мой быти ученик. Жестоко есть слово сие, говорили об учении Спасителя даже такие люди, которые по наружности были последователями Его и считались учениками Его: кто может Его послушати? Так судит о слове Божием плотское мудрование из бедственного настроения своего».⁷¹⁷ Образчик такого «плотского мудрования» мы и наблюдаем в философии, вложенной Достоевским в уста князя Мышкина как одного из первых своих «Христов». «Правда, князь, что вы раз говорили, что мир спасет «красота»? – Господа, <...> князь утверждает, что мир спасет красота! А я утверждаю, что у него оттого такие игривые мысли, что он теперь влюблен. <...> Не краснейте, князь, мне вас жалко станет. Какая красота спасет мир? <...> Вы ревностный христианин? Коля говорит, вы сами себя называете христианином».⁷¹⁸ Итак, какая же красота спасет мир?

На первый взгляд, конечно, христианская, «ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир» (Ин 12:47). Но, как было сказано, «прийти спасти мир» и «мир будет спасен» – это совершенно разные положения, ибо «отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин 12:48). Тогда вопрос заключается в том, отвергает или принимает Спасителя герой Достоевского,

717 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. О последовании Господу нашему Иисусу Христу / Полн. собр. творений святителя Игната Брянчанинова. М., «Паломникъ», 2006. Т.1. С. 78-79.

718 Идиот. Ч.3, гл.V / Д.,VIII.317.

считающий себя христианином? Что такое вообще Мышкин (как концепт Достоевского, потому что князь Лев Николаевич Мышкин – это не человек, но художественная мифологема, идеологическая конструкция) в контексте Христианства и Евангелия? – Это нераскаявшийся грешник, строящий планы сожительства с другой нераскаявшейся блудницей Настасьей Филипповной (прототип – Аполлинария Суслова) по похоти, но уверяющий всех и самого себя, что в миссионерских целях («я ее не любовью люблю, а жалостью»).⁷¹⁹ В этом смысле Мышкин мало чем отличается от Тоцкого, который тоже в свое время Настасью «пожалел» и даже благодетельствовал (приютил сироту). Но при этом Тоцкий у Достоевского – это воплощение разврата и лицемерия, а Мышкин поначалу прямо именуется в рукописных материалах романа «КНЯЗЬ ХРИСТОС».⁷²⁰ В контексте этой сублимации (романтизации) греховной страсти (похоти, либидо) и смертного греха (блуда) в «добродетель» («жалость», « сострадание») и нужно рассматривать знаменитый афоризм Мышкина «красота спасет мир», сущность которого заключается в аналогичной романтизации (идеализации) Достоевским греха вообще, греха как такового, или греха мира. То есть, формула «красота спасет мир» – это выражение привязанности ко греху плотского (мирского) человека, который хочет житьечно и, любя грех, вечно грешить. Поэтому «мир» (грех) за свою «красоту» (а «красота» – это оценочное суждение, означающее симпатию и пристрастие выносящего это суждение к данному объекту) будет «спасен» таким, каков он есть, ибо он хорош (иначе такой Всечеловек, как князь Мышкин, его не любил бы).

«Так вы такую-то красоту цените? – Да... такую... <...> В этом лице... страдания много...»⁷²¹ Да, Настасья пострадала. Но разве само по себе страдание, без покаяния и смирения перед Богом, без изменения жизни по заповедям Божиим – это христианская категория? Страдания «великой грешницы» Настасии как избранницы «Князя-Христа» имеет в романе значение гностического самоискупления, как бы высшей формы «нравственного самосовершенствования» как основного принципа сотериологии Достоевского. «Православие неизменно учит, что всем грешникам страдания необходимы для смиренного усвоения ими Плода искупления – Духа Святого, посыпанного безгрешным

719 Там же; ч.2, гл.III / Д.,VIII,173.

720 Идиот. Подготовительные материалы / Д.,IX,246;249;253.

721 Идиот. Ч.1, гл.VII / Д.,VIII,69.

Искупителем, чего по гордости не понимают католики, своими греховными страданиями ищащие участия в безгрешных, а посему искупительных Страстях Христовых и тем самым впадающих в крестоборческую ересь “самоспасения”».⁷²² Поэтому Тоцкий растлевает Настасью только плотски, а Мышкин — духовно, говоря лестное ей: «*Я вас честно беру <...> я сочту, что вы мне, а не я сделаю честь. Я ничто, а вы страдали и из такого ада чистая вышли, а это много*».⁷²³ Если в Христианстве Бог отпускает грехи и очищает грешника от греха («перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. Тогда придите — и рассудим, говорит Господь. Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю» (Ис 1:17-18)), то в религии самоспасения это все делают страдания грешника сами по себе. Эта гностическая лесть Мышкина и покоряет гордое сердце Настасьи.

«*Красоту трудно судить; <...> Красота — загадка*».⁷²⁴ Как согрешивший Адам, спрятался от Бога за кустом, так романтическая мысль, любящая грех, спешит скрыться в тумане иррационализма и агностицизма, укутать свой онтологический срам и тлен покровами невыразимости и тайны (или, как любили выражаться почвенники и славянофилы, «живой жизни»), наивно полагая, что тогда никто не разгадает ее загадки. «*Ему как бы хотелось разгадать что-то скрывавшееся в этом лице и поразившее его давеча. Давешнее впечатление почти не оставляло его, и теперь он спешил как бы что-то вновь проверить. Это необыкновенное по своей красоте и еще по чему-то лицо сильнее еще поразило его теперь. Как будто необъятная гордость и презрение, почти ненависть, были в этом лице, и в то же самое время что-то доверчивое, что-то удивительно простодушное; эти два контраста возбуждали как будто даже какое-то сострадание при взгляде на эти черты. Эта ослепляющая красота была даже невыносима, красота бледного лица, чуть не впалых щек и горевших глаз; странная красота! Князь смотрел с минуту, потом вдруг спохватился, огляделся кругом, поспешно приблизил портрет к губам и*

722 История развития формы креста. Издание православного братства во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, 1997. С.25.

723 Идиот. Ч.1, гл. XV / Д.,VIII, 138.

724 Там же: ч.1, гл.VII /Д.,VIII,66.

*поцеловал его».*⁷²⁵ Каждый согрешающий грехом к смерти, убежден, что его случай – особый, что он «не такой, как прочие человецы» (Лк 18:11), что сила его чувств (страсти ко греху) есть неопровергимое доказательство их онтологической правды. «Я ведь тебе уж и прежде растолковал, что я ее “не любовью люблю, а жалостью”. Я думаю, что я это точно определяю».⁷²⁶ То есть, люблю, как Христос евангельскую блудницу. И это дает Мышкину духовную привилегию, законное право на блуд с ней. «Сердце его чисто; разве он соперник Рогожину?»⁷²⁷ Великий человек имеет право на маленькие слабости, его «трудно судить», потому что он сам еще большая «загадка», то есть высшая (нравственная) «красота», которая «спасет мир». «Такая красота – сила, с этакою красотой можно мир перевернуть!»⁷²⁸ Это и делает Достоевский, свой «парадоксальной» нравственной эстетикой переворачивая оппозицию Христианства и мира вверх ногами, так что греховное становится святым и погибшее мира сего – спасающим его, как всегда в этой гуманистической религии, мимо спасающей саму себя, тешащей себя такой иллюзией. Поэтому если «красота спасет», то «некрасивость убьет»,⁷²⁹ ибо «мера всех вещей» – сам человек. «Если веруете, что можете простить сами себе и сего прощения себе в сем мире достигнуть, то вы во всё веруете! – восторженно воскликнул Тихон. – Как же сказали вы, что в бога не веруете? <...> духа святого чтите, сами не зная того».⁷³⁰ Поэтому «всегда кончалось тем, что наипозорнейший крест становился великою славой и великою силой, если искренно было смиление подвига».⁷³¹ То есть, во все том же гностическом смысле тождества страданий Великого Грешника (блудницы) и Христа (Безгрешного Искупителя – в Христианстве).

Поэтому хотя формально отношения Мышкина и Настасьи Филипповны в романе самые платонические, или рыцарские – с его стороны (дон-кихотовские), их нельзя назвать целомудренными (то есть христианской добродетелью как таковой). Да, они просто живут

725 Там же; с.68.

726 Там же; ч.2, гл.III / Д.,VIII,173.

727 Там же; ч.2, гл.V / Д.,VIII,191.

728 Там же; ч.1, гл.VII /Д.,VIII,69.

729 Бесы. Гл. «У Тихона» / Д.,XI,27.

730 Там же; с.27-28.

731 Там же; с.27.

вместе какое-то время до свадьбы, что, конечно, может и исключать плотские отношения (как и в бурном романе с Сусловой самого Достоевского, который тоже предлагал ей выйти за него после смерти первой жены). Но, как было сказано, рассматривается не фабула, но идеология романа. И здесь суть в том, что даже женитьба на блуднице (как и на разведенной) – это, канонически, прелюбодеяние. У Достоевского же Мышкин браком с собою должен окончательно «восстановить» Настасью, сделать ее «чистой» от греха (увенчав, тем самым, ее искупительные страдания). В Христианстве же, наоборот: он сам стал бы блудником. Следовательно, это и является здесь скрытой мотивировкой, потому что «всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует» (Лк 16:18). «Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело [с нею]? ибо сказано: два будут одна плоть» (1Кор 6:16). То есть брак блудницы с Князем-Христом имеет, по замыслу Достоевского (в гностической религии самоспасения), «алхимическую» силу как бы церковного таинства, будучи обычным прелюбодействием в Христианстве. Отсюда и двойственность красоты («идеала Содома» и «идеала Мадонны»), то есть их неразрывное диалектическое единство, когда сам грех внутренне переживается гностиком («высшим человеком») как святость. То же самое содержание имеет концепт Сони Мармеладовой, где сама ее проституция преподносится как высшая христианская добродетель.

Поскольку эта типичная для романтизма эстетизация Христианства есть не более чем солипсизм (крайняя форма субъективного идеализма, или «плотское мудрование» – в терминах Христианства), или попросту потому, что от экзальтации до депрессии страстного человека один шаг, полюса и в этой эстетике, и в этой нравственности, и в этой религии расставлены столь широко, и одно (красота, святость, божество) переходит в противоположное (бездобразие, грех, дьявол) столь стремительно (или «вдруг» – любимое слово Достоевского). *«Красота – это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределенная <...> Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. <...> иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. <...> Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его <...> Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и*

*сидит для огромного большинства людей <...> Тут дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей».*⁷³²

Иными словами, во всей этой «святой диалектике» греховых страстей присутствует и элемент сомнения (голос совести), но очень слабый, по крайней мере, в сравнении с всепобеждающим ощущением «страшной красоты»: «он часто говорил сам себе: что ведь все эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а стало быть и “высшего бытия”, не что иное, как болезнь, как нарушение нормального состояния, а если так, то это вовсе не высшее бытие, а, напротив, должно быть причислено к самому низшему. И, однако же, он все-таки дошел наконец до чрезвычайно парадоксального вывода: “Что же в том, что это болезнь? — решил он наконец. — Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слияния с самым высшим синтезом жизни?” Эти туманные выражения казались ему самому очень понятными, хотя еще слишком слабыми. В том же, что это действительно “красота и молитва”, что это действительно “высший синтез жизни”, в этом он сомневаться уже не мог, да и сомнений не мог допустить».⁷³³ То есть, с падучей Мышкина (Достоевского) — та же история: что у других — болезнь (грех, безобразие), то у него — печать избранничества свыше (добродетель, красота). Тут тоже перекидывается мостик к романтическому «Христу» как высшему идеалу красоты: «Об этом он здраво мог судить по окончании болезненного состояния. Мгновения эти были именно одним только необыкновенным усилением самосознания, — если бы надо было выразить это состояние одним словом, — самосознания и в то же время самоощущения в высшей степени непосредственного. Если в ту секунду, то есть в самый последний сознательный момент пред припадком, ему случалось успевать ясно и сознательно сказать себе: “Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!”, — то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни».⁷³⁴ Это «усиление самосознания» до онтологического максимума, до «восторженного молитвенного слияния с самым

732 Братья Карамазовы. Кн.3, гл.III / Д.,XIV,100.

733 Идиот. Ч.2, гл.V / Д.,VIII,188.

734 Там же.

высшим синтезом жизни», по типу духовной практики, очень напоминает «превращение в Христа» Франциска Ассизского, или гностического «Христа» Блаватской как «Божественный принцип в каждой человеческой груди». «*А по Христу получите <...> нечто гораздо высшее <...> Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое. Необъяснимое именно*». «*ОН [Христос] — идеал человечества. <...> В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что это ужасно хорошо. И странное дело. Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, след<овательно>, в естественное состояние, но как? Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен. В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это все самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человек, все получивший, все сознавший и всемогущий?*».⁷³⁵ «Что делать» (извечный русский вопрос)? Конечно, мир спасать: что же еще и кому же еще, как не тебе, достигшему «идеала красоты».

Почему же тогда Мышкин кончил так бесславно у Достоевского и никого не спас? – Потому что пока еще, в веке сем, это достижение «идеала красоты» дается только лучшим представителям человечества и только на мгновения или отчасти, но в будущем веке этот «небесный блеск» станет «естественным и возможным» для всех. «*Человек <....> идет от многоразличия к Синтезу <....> А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе. Но если человек [в будущей жизни] не человек — какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях [происхождение Бога] и каждым частным лицом*».⁷³⁶ В этом и состоит «глубочайшая и роковая тайна человека и человечества», в том, что «*величайшая красота человека, величайшая чистота его, целомудрие, простодушие, незлобивость, мужество и, наконец, величайший ум — все это*

735 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,192-193.

736 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

нередко (увы, так часто даже) обращается ни во что, проходит без пользы для человечества и даже обращается в посмеяние человечеством единственно потому, что всем этим благороднейшим и богатейшим дарам, которыми даже часто бывает награжден человек, недоставало одного только последнего дара — именно: гения, чтобы управлять всем богатством этих даров и всем могуществом их, — управлять и направить всё это могущество на правдивый, а не фантастический и сумасшедший путь деятельности, во благо человечества!»⁷³⁷

Таким образом, «идеальная красота» Бога и «величайшая красота» Человека, «нatura» Бога и «природа» Человека — это в мире Достоевского различные модусы одной и той же красоты единого «бытия». Потому «красота» и «спасет мир», что мир (человечество) — это и есть «Бог в многоразличии».

Нельзя также не упомянуть о многочисленных парофразах этого афоризма Достоевского и насаждении самого духа этой «сотериологической эстетики» в «Агни-йоге» («Живой этике») Е.Перих, в числе прочих теософий осужденной на Архиерейском соборе 1994 г. Ср.: «Чудо луча красоты в украшении жизни поднимет человечество» (1.045); «молимся звуками и образами красоты» (1.181); «нрав русского народа просветит красота духа» (1.193); «произнесший “красота” спасен будет» (1.199); «тверди: “красота”, даже со слезами, пока дойдешь до назначенного» (1.252); «сумейте явить простор Красоты» (1.260); «через красоту подойдете» (1.333); «счастливы пути красоты, нужда мира должна быть утолена» (1.350); «любовью зажжете свет красоты и действием явите миру спасение духа» (1.354); «сознание красоты спасет мир» (3.027).⁷³⁸

737 Дневник писателя. 1877, сентябрь, гл.2, I / Д., XXVI, 25.

738 Перих Е. Агни-Йога (Живая этика). Цит. по изд.: Рига, «Угунс», 1994.

ДНЕВНИКЪ ПИСАТЕЛЯ.

ГОДЪ

ЕЖЕМѢСЯЧНОЕ ИЗДАНІЕ.

III-Й.

ЕДИНСТВЕННЫЙ ВЫПУСКЪ

НА

1880.

АВГУСТЬ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

I.

Объяснительное слово по поводу пе-
чатаемой ниже Рѣчи о Пушкинѣ.

Рѣчь моя о Пушкинѣ и о значеніи
его, помѣщаемая ниже и составляющая
основу содержанія настоящаго выпуска
„Дневника Писателя“ (единственнаго
выпуска за 1880 годъ *), была произ-
несена 8 Июня сего года въ торже-
ственномъ засѣданіи Общества Любите-
лей Россійской Словесности, при много-
численной публикѣ, и произвела значи-
тельный впечатлѣніе. Иванъ Серге-
евичъ Аксаковъ, сказавшій тутъ же о
себѣ, что его считаютъ всѣ какъ бы
предводителемъ славянофиловъ, заявилъ
съ кафедры, что моя рѣчь „составляетъ

событие“. Не для похвалы вспоминаю
это теперь, а для того чтобы заявить
вотъ что: Если моя рѣчь составляетъ
событие, то только съ одной и един-
ственной точки зрѣнія, которую обоз-
начу ниже. Для сего и пишу это пре-
дисловіе. Собственно же въ рѣчи моей
я хотѣлъ обозначить лишь слѣдующіе
четыре пункта въ значеніи Пушкина
для Россіи.

1) То, что Пушкинъ первый, сво-
имъ глубоко прозорливымъ и гениаль-
нымъ умомъ и чисто русскимъ сердцемъ
своимъ отыскалъ и отыѣтилъ главный-
шее и болѣзньшее явленіе нашего ин-
телигентиаго, исторически оторваннаго
отъ почвы общества, возвысившагося
надъ народомъ. Онъ отыѣтилъ и вы-
пукло поставилъ передъ нами отрица-
тельный типъ нашъ, человѣка безпо-
коющагося и не примирающагося, въ
родную почву и въ родныя силы ея

* Издание «Дневника Писателя» надѣюсь
возобновить въ будущемъ 1881 году если по-
зволитъ мое здоровье.

«Если Бога нет, то все позволено»

Авторитет Достоевского как христианского мыслителя столь высок, что надо сделать над собой усилие, чтобы взглянуть на его афоризм «если Бога нет, то все позволено», не через призму этого мифа, но как в первый раз, беспристрастно, и увидеть его зияющую неортодоксальность. Почему невозможно представить такую фразу в устах святых отцов? – Потому что им и в голову не могло прийти (даже в качестве риторического допущения) такое кощунство, что Бога нет. «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс 13:1).

Первоисточник этого перефразирования Ф.М. – это известное выражение Вольтера «если бы Бога не было, его следовало бы выдумать», где оно также было направлено против вульгарного атеизма. Но, как всегда, мысль Достоевского не далеко уходит от идеологии либерализма, в данном случае – от вольтерианского деизма, хотя и является осознанным противопоставлением ему, то есть пытается его преодолеть, но безуспешно, потому что романтический имманентизм это лишь обратная сторона просвещенческого деизма. Апология Христианства Достоевского, вылившаяся в чеканную форму очередного его афоризма, это плоть от плоти и дух от духа европейской традиции Нового времени, а именно, ее романтический извод, тщетно пытающийся преодолеть духовный тупик Просвещения, при этом, как и оно, полностью уповая на человеческие силы (на «народ», или «почву», на «лучшего (высшего) человека»). Поэтому и здесь (в идиоме «если Бога нет, то все позволено») в самом начале фразы, в первом ее тезисе, транспарантом вывешено маловерие Достоевского, его собственное сомнение в существовании Бога.

По аналогичной схеме построен знаменитый «символ веры» Достоевского из письма Фонвизиной («верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпа_{ти}чнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»),⁷³⁹ где допущение, что Истина, которая и есть Сам Христос (Ин 14:6), «действительно» может быть

739 Достоевский Ф. – Фонвизиной Н.Д. Конец января – 20-е числа февраля 1854 / Д.,XXVIII(1),176.

«вне Христа» – это то же самое, что риторическое допущение несуществования Бога в рассматриваемом «вольтерианском» афоризме, то есть выражение подспудного сомнения («я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных»).⁷⁴⁰

При таком духовном генезисе, или внутренней мотивации афоризма – и его соответствующее содержание: рационалистически плотское, романтически плоское... Вседозволенность является непременным условием свободы воли, как раз и дарованной Богом всем своим разумным творениям. То есть, в Христианстве как таковом дело обстоит ровно наоборот: Бог есмь, Он есть Всеблагий и Всесовершенный Творец, и потому Его созданиям все позволено, хотя и не все богоугодно. «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1Кор 6:12).

Обращение к аутентичному контексту, в котором существует фраза, снова готовит такие семантические сюрпризы, о которых даже не подозреваешь, воспринимая фразу в отдельности, или через призму все того же мифа о Достоевском. «...если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. <...> в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия. <...> для каждого частного лица, <...> не верующего ни в бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении».⁷⁴¹ Здесь мы видим уже сведение веры в Бога к вере в бессмертие человека, что есть модус исходной доктрины почвеннического антропотеизма «Бог есть идея собирательного человечества (массы, всех)».⁷⁴² Поэтому и существование Бога в афоризме «если Бога нет...» не является безусловной истиной,

740 Там же.

741 Братья Карамазовы. Кн.2, гл. VI / Д., XIV, 64-65.

самодовлеющей, исходной аксиомой, альфой и омегой всех остальных рассуждений и религиозно-философских построений; то есть, потому, что оно изначально зыбко у Достоевского, строящего на таком онтологическом песке, как положение «натура Бога – это синтез всего бытия».⁷⁴³

То обстоятельство, что фраза вложена в уста Ивана (скептика по амплуа) не должно вводить в заблуждение: у Достоевского достаточно собственных, автологических выражений этой же самой мысли. «Атеисты, отрицающие бога и будущую жизнь, ужасно наклонны представлять всё это в человеческом виде, тем и грешат. Натура бога прямо противоположна натуре человека. Человек по великому результату науки, идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе. Но если человек не человек – какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях (Прудон, происхождение бога) и каждым лицом. Это слитие полного я, то есть знания и синтеза со всем. “Возлюби всё, как себя”. Это на земле невозможно, ибо противуречит закону развития личности и достижения окончательной цели, которым связан человек. След~~овательно~~, это закон <...> нашего идеала. <...> Итак, всё зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что и жить будешь вовеки. Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я? <...> Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной натуры, то есть в Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура бога, значит, Христос есть отражение бога на земле.) Как воскреснет тогда каждое я – в общем Синтезе – трудно представить».⁷⁴⁴ И здесь мы видим, что Ф.М. сам еще вполне атеист (или деист), религиозно верящий в человечество, исповедующий теогонию как титаническое духовно-нравственное развитие «природы человека» в «натуру Бога». «В социализме – лучиночки, в христианстве крайнее развитие

742 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,191.

743 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

744 Там же.

личности и собственной воли. Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех. Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных > общинах, о которых остались предания) – то человек живет непосредственно. <...> В чем закон этого идеала [Христа, Он – идеал человечества]? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное <...> В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я – и отдать это всё самовольно для всех. <...> Социалисты дальше брюха не идут. <...> Они с гордостью в этом признаются: сапоги лучше Шекспира, о бессмертии души стыдно говорить и т. д. А по Христу получите: Есть нечто гораздо высшее бога-чрева. Это – быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его – всем. <...> Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация – среднее, переходное. Христианство – третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал, след⁷⁴⁵овательно, уж по одной логике, по одному лишь тому, что в природе всё математически верно, след⁷⁴⁶овательно, и тут не может быть иронии и насмешки, – есть будущая жизнь».⁷⁴⁵ Как и в предыдущем фрагменте, здесь хорошо видно, что дополнительный тезис «бессмертия», скрыто присутствующий в идиоме «если Бога нет, то все позволено», означает не страх за посмертное воздание Судии за преступления заповедей как воли Божией («Только как же, спрашиваю, после того человека-то? Без бога-то и без будущей жизни? Ведь это, стало быть, теперь всё позволено, всё можно делать?»),⁷⁴⁶ как можно было бы подумать, потому что этот доктринальный «юридизм», по определению, не рассматривается всерьез в гуманистической религии самоспасения: речь всегда идет только о нравственной стороне вопроса, о том, что это значит в плане человеческой свободы, человеческой совести, метафизических оснований человеческой добродетели и т.д., одним словом, речь идет исключительно о внутренних законах существования и развития человеческой природы, она же «синтез всего бытия», потому что Бог еще неизвестно есть ли, а человек («русский народ», «высший человек», «всечеловечество») – вот он, дан во всей своей красе, в непосредственном созерцании и опыте.

Таким образом, постоянная привязка тезиса «Бог есть» (или «Христос – это натура Бога») к тезису «своего (человеческого) бессмертия» означает не ортодоксальное обретение христианином

745 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,191-194.

746 Братья Карамазовы. Кн.11, гл. IV / Д.,XV,29.

(кающимся грешником) вечной жизни во Христе, или с Богом, но в определенном смысле даже противоположную причинно-следственную конструкцию. Ср: «*не верит и в бога потому, что не верит в свою почву и национальность*»;⁷⁴⁷ то есть вера в «национальность» первична, это онтологическое условие веры в Бога. Или: «*в Евангелии сказано Христом окончательное слово развития человеческого*».⁷⁴⁸ Поэтому и «*вхождение (натуры) Христа во все человечество*» означает, что человек (ни для своего развития, ни для своего бессмертия) совсем и не нуждается в Живом Боге (Христе Иисусе Сыне Божием), потому что Бог человеку, считай, имманентен. Поэтому тезис «Бог есть» (отрицательно выраженный в идиоме «*Если Бога нет, то все позволено*») может быть полностью и, что самое главное, без ущерба заменен у Достоевского тезисом «*бессмертие души есть*» или «*добродетель (человека) есть*»: «*Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит, всё позволено*».⁷⁴⁹ Ср.: «*за Некрасовым остается бессмертие, вполне им заслужёное, и я уже сказал почему – за преклонение его перед народной правдой*».⁷⁵⁰ То есть, для бессмертия Бог, на самом деле, не обязателен, достаточно поклониться «народной правде». И, наконец, квинтэссенция этого почвеннического деизма и имманентизма «*в одном флаконе*» (единства противоположностей либерализма и романтизма), напутственные слова гностического «архиерея» Тихона Ставрогину: «*Если веруете, что можете простить сами себе и сего прощения себе в сем мире достигнуть, то вы во всё веруете! – восторженно воскликнул Тихон. – Как же сказали вы, что в бога не веруете?*»⁷⁵¹ «*Да для чего вам непременно бог, ведь вам же говорит совесть страданием вашим. Потом уверуете и в бога*».⁷⁵² С такими «архиереями», как говорится, и антихриста не нужно.

Хотя, скажем еще раз, на первый взгляд, напрашивается вывод, что сам Достоевский, показывая в своем афоризме «если Бога нет, то все позволено» историческую и онтологическую бесперспективность социалистическо-атеистического проекта, должен стоять на противоположных позициях. Но истинный парадокс (о котором сам

747 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,132.

748 Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,253.

749 Братья Карамазовы. Кн.2, гл. VII / Д.,XIV,76.

750 Дневник писателя. 1877, декабрь, гл.2, II / Д.,XXVI,118.

751Бесы. Гл. «У Тихона» / Д.,XI,27.

752Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,266.

Ф.М. даже не подозревает) заключается в том, что его собственная (почвенническая) позиция объективно оказывается лишь вариацией критикуемого им гуманистического человекобожия (антропотеизма), строясь по тому же принципу последовательной идеалистической подмены собственно христианских (церковно-догматических) категорий их романтическими (неогностическими) суррогатами. «*В этом [в английской церкви атеистов. – А.Б.] много трогательного и много энтузиазма. Тут действительное обоготворение человечества и страстная потребность проявить любовь свою; но какая, однако же, жажда моления, преклонения, какая жажда Бога и веры у этих атеистов*».⁷⁵³ Или все то же самое, что в «символе веры» другого «дитя века» – самого Достоевского в уже цитированном письме Фонвизиной. То же в антиутопии Версилова в «Подростке»: «*люди остались одни, как желали: великую прежнюю идею [Бога. – А.Б.] оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший их, отходил как величавое, зовущее солнце, но это был уже как бы последний день человечества. <...> Осиrotевшие люди тотчас стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют всё друг для друга. Исчезла бы великую идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который и был бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенно, уже не прежнюю любовью*».⁷⁵⁴ Но разве не это же самое (включая возлюбленные «былинки», религиозное поклонение «русской земле», «народу», его «правде» и т.д. по списку) проповедуют нам и первые резонеры Достоевского – Мышкин и Зосима, и сам он на страницах «Дневника писателя»? «*Cue и буди, буди*».⁷⁵⁵ Поэтому и социализм (со всем его атеизмом, человекобожием и нигилистической вседозволенностью) в этой космогонии «*есть последнее, крайнее до идеала развитие личности*».⁷⁵⁶

Уже одно то, что фраза Ивана («*по-карамазовски (всё позволено)*»),⁷⁵⁷ являющаяся у Достоевского перефразированием известного высказывания Вольтера («*И не похожи ли такие слова*

753 Дневник писателя. 1876, март, гл.2, I / Д.,XXII,97.

754 Подросток. Ч.3, гл.7, III / Д.,XIII,379.

755 Братья Карамазовы. Кн.2, гл.V / Д.,XIV,58,61.

756 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,193.

на иные отзывы тех “глубоких политических и государственных мыслителей” всех стран и народов, изрекающих иногда премудрые изречения вроде следующих: “Бога нет, разумеется, и вера вздор, но религия нужна для черного народа, потому что без нее его не сдержать”»),⁷⁵⁸ несмотря ни на что, прочно утвердились в сознании исследователей как фирменный афоризм-парадокс самого Достоевского, показывает, что к этому есть какие-то основания; даже несмотря на то, что в романе афоризм рождается как вывод из поэмы-антиутопии Ивана «Геологический переворот» (а Иван в романе является автором трех сочинений: общеизвестного «Великого Инквизитора» и двух менее известных: хилиастической по содержанию статьи-«возражения духовному лицу» и названного «Переворота»), выражающей, прежде всего, переворот как духовный кризис самого Ивана (как Версилова и Ставрогина до этого). Так вот, хотя формально, или судя по жанру, казалось бы, сам Достоевский должен придерживаться противоположной точки зрения (раз его отрицательный герой приходит к тому выводу как выражению своего неверия, вернее – потери своей былой веры (хилиазма), «православие» которой засвидетельствовано романами «старцами»), афоризм все равно прочно воспринимается как авторский, несущий положительный (христианско-апологический) посыл самого Достоевского. В чем здесь дело? «Раз человечество отречется поголовно от бога (а я верю, что этот период – параллель геологическим периодам – совершился), то само собою, без антропофагии, падет всё прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность, и наступит всё новое. Люди совокупятся, чтобы взять от жизни всё, что она может дать, но непременно для счаствия и радости в одном только здешнем мире. Человек возвеличится духом до божеской, титанической гордости и явится человеко-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже безо всякой мзды. Любовь будет удовлетворять лишь мгновению жизни, но одно уже сознание ее мгновенности усилит огонь ее настолько, насколько прежде расплывалась она в упованиях на любовь

757 Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д., XV, 229.

758 Дневник писателя. 1876, март, гл. 2, I / Д., XXII, 96.

загробную и бесконечную...» И комментарий «внутреннего голоса»: «Вопрос теперь в том, <...> возможно ли, чтобы такой период наступил когда-нибудь или нет? Если наступит, то всё решено, и человечество устроится окончательно. Но так как, ввиду закоренелой глупости человеческой, это, пожалуй, еще и в тысячу лет не устроится, то всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно как ему угодно, на новых началах. В этом смысле ему «всё позволено». Мало того: если даже период этот и никогда не наступит, но так как бога и бессмертия все-таки нет, то новому человеку позволительно стать человеко-богом, даже хотя бы одному в целом мире, и, уж конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежнего раба-человека, если оно понадобится. Для бога не существует закона! Где станет бог — там уже место божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место... «всё дозволено», и шабаш! Всё это очень мило; только если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человечек: без санкции и смошенничать не решится, до того уж истину возлюбил...»⁷⁵⁹

Объяснение этого парадокса, как было сказано, и заключается в том, что сам Достоевский еще окончательно не уверен, есть Бог или нет («я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных»).⁷⁶⁰ Антиутопии и «бунты» Ставрогина, Версилова и Ивана Карамазова — это и есть эти «противные (во мне) доводы». Поэтому все атрибуты человекобожеских антиутопий (или «церкви атеистов») его отрицательных героев в несколько видоизмененном виде присутствуют и в его (самого Достоевского) антропотеической утопии — хилиазме грядущего «русского социализма» как того же самого утверждения человека на земле без Бога, когда «все Христы», потому что нет с ними и в них Самого Христа-Бога и благодати Пресвятой Троицы. «Непременная потребность новой нравственности <...> Вот это и будет может быть второе пришествие Христово».⁷⁶¹ Здесь-то и замыкается круг тщетной

759 Братья Карамазовы. Кн.11, гл. IX / Д.,XV,83-84.

760 Достоевский Ф. – Фонвизиной Н.Д. Конец января – 20-е числа февраля 1854 / Д.,XXVIII(1),176.

761 Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV,165.

борьбы Достоевского с вольтерианским деизмом (или – шире – с грехом, с неверием), потому что «новая нравственность» почвенничества, преподносимая как «христианская» (когда «не все себе позволяешь» из метафизических соображений «автономии воли», сознания своего «окончательного развития»), вместо евангельского Второго Пришествия Христа-Вседержителя «судит живых и мертвых» – это и есть не что иное, как очередное «выдумывание Бога» человеческим безумием на тот случай, если «Бога нет»; если Сущего «вдруг» не окажется в наличии; если Пришествия Христова человечество не дождется, потому что, как говорится, не особо и хотелось.

Таким образом, содержащийся в афоризме «*если Бога нет, то все позволено*» кажущийся христианско-апологический посыл («Бог есть и потому человеку не все позволено») расшифровывается как выражение все той же гуманистической религиозной веры в Человека, в его высшее (потенциально божественное, такое же как у Христа) нравственное достоинство, в его способность к жертвенному ограничению своей свободы ради других, веры в его бессмертие по естеству (а не по благодати).

БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ

РОМАНЪ

въ четырехъ частяхъ съ эпилогомъ.

О. М. Достоевскаго.

Томъ I.

Части I и II.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія брат. Пантелеевыхъ. Казанская ул., д. № 33.

1881.

«Оторваться от народа»

Штамп почвеннической идеологии – «оторваться от народа», или «оторваться от почвы» – является отрицательным выражением религиозного гуманизма, или антропотеизма как доминирующего воззрения эпохи романтизма (положительные выражения: «сблизиться с народом», «соединиться с народом»). «Оторваться от народа» в почвенничестве – это то же самое, что отпасть от Церкви в Христианстве. *«Вся глубокая ошибка их [наших интеллигентных людей] в том, что они не признают в русском народе церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, по колику земля может вместить ее».*⁷⁶² «Противоположность слов» в данном случае несет в себе противоположность и содержания, а именно, сакрализацию народа как «социальной (всенародной) церкви» мифического будущего и, соответственно, отрицание полноценной сакральности у исторической Церкви настоящего. «Признавать в народе вселенскую церковь» значит не только «верить в народ» (в риторике почвенничества против «наших интеллигентных людей»), но и не верить в соборность канонической Церкви, не признавать «церкви» в «причте церковном».

Формулой «оторваться от почвы» обозначается состояние гностического грехопадения, отчуждение от народа как мистического единства человеческой природы, нарушение магической целостности этого «организма». Субъектами греха «оторванности» в почвенничестве являются представители высшего сословия, которые «словом, делом и помышлением» отделились от народа, лишив, тем самым, себя духовных корней, «почвы» как основы жизни, единственного источника духовно-нравственных сил (как бы гностической харизмы), которым выступает народ в качестве земного божества. *«Несомненно то, что реформа Петра оторвала одну часть народа от другой, главной...»* «И нужно было много трудов и времени, чтоб наконец в лучшей части этого оторванного от почвы общества пробудилась мысль о народе, о народном развитии, пробудилось сознание

762 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1,IV / Д.,XXVII,18-19.

необходимости усвоения себе народных интересов и сближения с народом». «...самым лучшим благочестивым желанием передовых русских людей всегда будет: настолько соединиться с народом, чтоб он не отделял образованных людей от себя и считал образованное общество своим... Но это будет задачей долгого времени, и блаженное время окончательного соединения оторванного теперь от почвы общества — еще впереди».⁷⁶³ «Как произошло, что эти люди не согреты и не возбуждены силой духовной жизни, их окружающей? Потому, конечно, это произошло, что слаба и холодна эта жизнь, что слишком глубоко кроются ее живые ключи, а между тем, все способствует тому, чтобы эти люди оторвались от почвы, забыли и думать о ее живых соках. Они ведь двигаются кверху, а не книзу. Их тянет к себе французский язык, европейские нравы, привычки и понятия; над ними носится в виде светлых призраков целая туча иноземных идеалов... <...> Между тем жизнь, настоящая живая жизнь течет глубоко под ними и идет своим чередом. Россия жива, крепка и цела своим народом и всем тем, что еще оказывается народного в ее высших классах».⁷⁶⁴

* * *

Предпосылки идеологемы «оторванности от почвы» сформировались в ходе полемики славянофилов и западников как одно из обличений первыми даже не западников (то есть русского дворянства как носителей западно-европейских идей эпохи Просвещения и Французской революции), но самого характера западного рационализма, который оценивался как ущербный, как лишь одна из составляющих «всеселого разума», или все того же мифического «единства человеческой природы». «...сам логический разум Европы, достигнув высшей степени своего развития, дошел до сознания своей ограниченности и, уяснив себе законы собственной деятельности, убедился, что <...> высшие истины ума, его живые зрения, его существенные убеждения, все лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса, и хотя не противоречат его законам, однако же и не выводятся из них, и даже не досягаются его деятельностью, когда она оторвана от своей исконной совокупности с общую деятельность других сил человеческого духа». «В России, между тем, формы общежития, выражая общую цельность быта, никогда не принимали отдельного, самостоятельного развития, оторванного от жизни

763 Два лагеря теоретиков / Д.,XX, 14, 7, 17.

764 Страхов Н. Борьба с Западом. М., «Институт русской цивилизации», 2010. С.126-127.

всего народа, и потому не могли заглушить в человеке его семейного смысла, ни повредить цельности его нравственного возрастаия. Резкая особенность Русского характера в этом отношении заключалась в том, что никакая личность, в общежитительных сношениях своих, никогда не искала выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство; но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением: быть правильным выражением основного духа общества».⁷⁶⁵

Между тем сама оппозиция западничества и славянофильства есть не что иное, как западная оппозиция просветительского рационализма и романтической реакции на него, перенесенная в российские реалии. То есть, идеология славянофилов тоже была «импортной» по основным своим принципам и только номинально – местного происхождения и ориентации. Само «христианство» славянофилов было антропоцентрическим (неогностическим по содержанию), отличаясь от позитивистского гуманизма либералов-западников мистическо-романтическим изводом этого же самого гуманизма. Поэтому состояние «оторванности» от «первоначала» (от Христианства как такового, то есть от Церкви) объективно было диагнозом и самих славянофилов как типичных представителей общеевропейского модерна.

И вот в почвенничестве (как еще одном направлении отечественной романтической мысли с квазирелигиозным уклоном) это сознание собственного отчуждения от основ жизни как бы дало о себе знать. «...мы признаем, что мы, то есть все цивилизованные по-европейски русские, оторвались от почвы, чутье русское потеряли до того, что не верим в собственные русские силы, не верим в свои особенности, падаем ниц, как рабы, перед петровской Голландией, смеемся над словом “народные начала”, считаем его ретроградством, мистицизмом».⁷⁶⁶ Однако произошло это, опять же, не в форме подлинного христианского покаяния и воцерковления (иначе не искали бы «церковь» в самом народе, в «самой земле русской», но искали бы Церковь в храме Божьем, в «притче церковном» и в народе Божьем) но, прежде всего, в силу того, что это новое направление априори позиционировало себя как «слитие» и «примирение» всех существующих оппозиций русской мысли того времени и оппозиции славянофильства и

⁷⁶⁵Киреевский И. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России / Полн. собр. соч. в двух томах. М., 1911. Т.1. С.178; 213-214.

⁷⁶⁶Ответ редакции «Времени» на нападение «Московских ведомостей» / Д.ХХ,99.

западничества, в первую очередь (а это, как мы выяснили, не что иное, как мнимая оппозиция романтизма и либерализма как различных форм одного антропоцентризма Нового времени). «... скажем несколько слов о том, как мы понимаем наше время и именно настоящий момент нашей общественной жизни. Это послужит и к уяснению духа и направления нашего журнала. Мы живем в эпоху <...> того огромного переворота, которому предстоит совершиться мирно и согласно во всем нашем отечестве, <...> Этот переворот есть слитие образованности и ее представителей с началом народным и приобщение всего великого русского народа ко всем элементам нашей текущей жизни, — народа, отшатнувшегося от Петровской реформы еще 170 лет назад и с тех пор разъединенного с сословием образованным, жившего отдельно, своей собственной, особенной и самостоятельной жизнью».⁷⁶⁷

Иначе говоря, скрытым пунктом воссоединения «всего со всем», или местом встречи, к которому необходимо было воротиться всем заблудшим, был не столько народ и его животворящий чернозем, сколько... само почвенничество, сам журнал «Время», его редакция, его авторы, исключительно в головах которых существовали такие химеры, как «народ-церковь», «русский социализм», «всечеловечность», «живая жизнь»... Еще одно подходящее сравнение: «народ» в почвенничестве — это то же, что «пролетариат» в большевизме, то есть идеологическая ширма, скрывающая (в том числе — от самих себя) обычные греховные страсти (властолюбие, тщеславие), потому что никакого другого содержания, кроме греховых страстей и их сублимаций ветхий человек в себе не имеет. А гностик — это и есть ветхий человек, религиозно грезящий о себе. Поэтому оторванность «представителей образованности» от народа, в то же время, есть и оторванность самого народа от этого «высшего сословия» гностиков, «лучшей части образованного общества» и, к чему скрывать, «лучшей части» самого народа. Соответственно, интернационалистический лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» — это полный аналог почвеннического призыва к «соединению с народом» всех «оторвавшихся» от него «организмов». И та, и другая манTRA нового гностицизма лишены иного предиката, кроме попытки максимального (то есть религиозного) самоутверждения говорящего.

По этой же причине грех в почвенничестве понимается диалектически, или динамически. С одной стороны, конечно,

767 Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 г. / Д., XVIII, 35.

некорошо от утробы «матери-почвы» отрываться и «на стороне далече» с другими «лишними людьми» блудить неприкаянно. Но, с другой стороны, происходит это, можно сказать, по необходимости, а именно, по внутренним законам существования самого народного организма, или человеческой природы, в определенный момент своего онтогенеза отпускающей каждый свой мыслящий атом в «свободное плавание» ради его «развития» и, соответственно, развития себя как целого. То есть, в этом отпадении частных лиц заключается механизм духовного обновления самой человеческой природы, в которую затем возвращается Великий Грешник, обогащенный гностическим «просвещением» и «нажитыми» добродетелями, «высшим знанием» и прочими благами из тонкого эфира, незримыми невооруженным глазом непосвященных. *«...мы возвращаемся на нашу почву с сознательно выжитой и принятой нами идеей общечеловеческого нашего назначения».*⁷⁶⁸ Вот это и есть «христианство» от почвенничества, славянофильства и романтизма вообще: рефлексия своего «общечеловеческого назначения», то есть сознание своего прогрессирующего богоподобия, своей «всеселой разумности», своей «единосущности» Христу.

Другими словами, идеологема «оторваться от народа» выражает типичную для философии романтизма общественно-родовую и историософскую космогонию, которая (по причине религиозного переживания, или неязыческого обожествления человека и всего, что с ним связано) одновременно является теогонией, потому что если такова (какая она есть, независимо от содержания) историческая реальность, если так изволит жить-поживать «народ-богоносец» и сам гностик как «высший» его представитель, значит, того хочет Сам Бог (тем более что в почвенничестве и вообще в новом гностицизме это буквально одно и то же: человеческий дух есть манифестация «Мирового Духа», онтологически легитимная и вообще единственная актуализация «Абсолюта»). Поэтому как бы далеко Великий Грешник от народа не оторвался, астральная пуповина, соединяющая его с материнским организмом, никогда не разрывается, внутренняя связь всегда сохраняется, как бы оторвавшийся там ни куролесил, каких бы дел ни творил. *«Это необычайная, для них самих тяжелая непосредственная сила, требующая и ищащая, на чем устояться и что взять в руководство, требующая до страдания спокою от бурь и не могущая пока не буревать до времени успокоения. Он уставляется наконец на Христе, но всю жизнь – буря и*

768 Ряд статей о русской литературе. Книжность и грамотность. Ст.1 / Д.,XIX,20.

беспорядок».⁷⁶⁹ То есть, сама революционная «буря и натиск» титанического «скитальца» – это издержки теогонии, «шевеление» космического хаоса в микрокосмосе в процессе зарождения сверхновой звезды «Мирового Духа». Поэтому, например, «Белинский прав, когда и виноват».⁷⁷⁰ Сама жизнь Великого Грешника в состоянии гностического грехопадения («оторванности от народа») полна величия и высшего смысла, потому что это одна из форм жизнедеятельности народа, который, по определению, безгрешен по естеству (будучи «началом начал»). «Житие великого грешника» потому и зовется у Достоевского «житием», что это законный модус жития «единосущного» Сына своей Матери – Почвы, Русской Земли, Народа, Человеческой Природы. Так, античное язычество обожествляло все аспекты своей жизнедеятельности без изъятий (тут тебе и «бог войны», и «богиня» блуда, и «бог-покровитель» воровства и т.д. по списку греховых страстей). Так, и в новом гностицизме Великий Грешник от самой своей «гордости и от безмерной надменности к людям становится до всех кроток и милостив – именно потому что уже безмерно выше всех».⁷⁷¹

* * *

Развернуто этот переходящий в теогонию антропогенез изложен у Достоевского в незаконченной программной статье «Социализм и христианство». «Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех. Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания) – то человек живет непосредственно. Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. (Цивилизация есть время переходное.) В этом дальнейшем развитии наступает феномен [болезненное состояние], новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс). Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех. Терял поэтому всегда веру и в бога». Однако этот индивидуализм с его нигилизмом это «болезнь не к смерти», но, напротив, необходимая предпосылка дальнейшего продвижения к конечной «цели» онтогенеза – гностическому

769 Житие великого грешника. Наброски и планы 1867-1870 гг. / Д.,IX,128.

770 Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV,186.

771 Житие великого грешника. Наброски и планы 1867-1870 гг. / Д.,IX,139.

«христианству» («всенародной и всесветной церкви»). «*Ни один атеист, оспоривавший божественное происхождение Христа, не отрицал того, что ОН—идеал человечества. Последнее слово — Ренан. Это очень замечательно. В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что это ужасно хорошо. И странное дело. Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, след~~овательно~~, в естественное состояние, но как? Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен. В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это все самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человека, все получивший, все сознавший и всемогущий?»⁷⁷² В чем «закон Христа» как «идеала человечества»? — В Его «божественном происхождении» и в Его «возвращении в массу» как в «непосредственное», то есть в человеческую природу, потому что она того же самого «происхождения». Чуть позже Достоевским будет излагаться другой миф этой религии — о том, что в результате «далнейшего развития» и «переходного этапа» (с неизбежным «возвращением в непосредственное») «все будут Христы». Но уже здесь, в середине шестидесятых, вполне узнаваемо звучит эта идея, то есть в пору становления, напряженного осмысления и формулирования почвеннической идеологии в печатных органах этого движения — журналах «Время» и «Эпоха». «Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного), что самое высшее распоряжение собой — это пожертвовать даже собой. Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация — среднее, переходное. Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал».⁷⁷³*

То есть, социализм в этой космогонии — это уже «переходный этап» от «цивилизации» к хэппи-энду истории («новый Иерусалим,

772 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 191-192.

773 Там же / Д.,XX,193-194.

объятия, зеленые ветви»)⁷⁷⁴ – к «русскому социализму» как царству «богочеловечества» (в терминах единоверца позднего Достоевского – Соловьева, у которого маятник полемики славянофилов и западников окончательно качнется в сторону западного «подпольного» мистицизма). Замените термин «христианство» («православие») у Достоевского на «богочеловечество» (потому что оно несет в себе аналогичное учению Соловьева содержание антропотеистической философии всеединства) – и все «парадоксы» Достоевского станут прозаичными (тривиальными для своего времени), все его «неизреченные тайны» скинут свои псевдохристианские овчины. Этап «социализма» (социал-утопических учений и увлечения ими образованных людей) не просто несет в себе те же характеристики, что и этап «цивилизации» (либерально-капиталистических и волюнтаристико-нигилистических теорий), то есть является результатом «дальнейшего развития» и «общегенетического роста» все той же «всечеловеческой массы», но в определенном смысле выступает даже высшим этапом в отношении предыдущего. Потому что «цивилизация» была «состоянием переходным» от баснословной «первобытной общинности» к «болезненному» состоянию буржуазного индивидуализма; тогда как «переходность» социализма – это предпосылка уже «идеального» состояния «всечеловеческого христианства», это уже форма жития «человечества собирательного». Здесь оторвавшиеся «лучинки» целого («богочеловечества») опять начинают инстинктивно собираться в первые снопы «равенства и братства», пусть это и происходит еще под знаменами ложных (материалистических, плотоядных) идей. Но в любом случае, как и «житие великого грешника», воля даже к «вульгарному» социализму – это модус жития единого народного организма (как, в свою очередь, части общечеловеческого тела и духа), и потому рано или поздно «дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного), что <...> христианство – последняя степень человека», что «тут кончается развитие, достигается идеал».⁷⁷⁵

* * *

Как всегда, основные контуры русской религиозной философии воспроизводят патентованные шаблоны западных старших коллег. *«Генетический дух, характер народа – это вообще вещь поразительная и странная. Его не объяснить, нельзя и стереть*

⁷⁷⁴ Там же; с.193.

⁷⁷⁵ Там же; с.194.

его с лица Земли: он стар, как нация, стар, как почва, на которой жил народ. <...> Так обстоит дело со всеми привычками многообразного человеческого существа, да и вообще со всеми явлениями на этом нашем земном шаре. <...> нашему человеческому роду суждено вечно, следуя по пути асимптомы, приближаться к точке совершенства, точке неведомой и недостижимой при всех танталовых трудах и муках человечества...» «...расширение религии отвечает существу дела и природе времен, ибо оторванная от своей первоначальной почвы, от своего круга религия не может не воспринимать живых влияний мира, в котором она живет».⁷⁷⁶ Уже здесь, у одного из основоположников немецкого романтизма (и, одновременно, еще представителя «века разума», то есть, носителя как раз того «переходного», «синтетического» мировоззрения стыка эпох Просвещения и романтизма, каковым является и почвенничество, по самой своей сути) мы находим не только сам образ «оторванности от почвы», но и характерную для Достоевского двусмысленность («парадоксальность») в истолковании этого образа (одновременную ущербность и «расширение» оторвавшегося от своей почвы «живого организма»). Причем генерирование «народным духом» «религии» касается не только языческих верований и «духовной жизни», но и генеалогии Христианства: оно также производится на свет «самой почвой», самим «характером народа», то есть, опять же, возникает в результате «онтогенетического роста» «человеческого существа». «...учитель мужика "в деле веры его" – это сама почва, это вся земля русская, что верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнью».⁷⁷⁷

«...христианская религия <...> начинает с абсолютного раздвоения, и началом ее служит страдание, в котором она разрывает естественное единство духа и разрушает естественный мир (Frieden). Человек являет себя в ней злым от природы, следовательно, негативным самому себе по своей внутренней природе, и дух, загнанный в самого себя, обнаруживает свое раздвоение с бесконечной, абсолютной сущностью. <...> Так как дух возвращается в себя от своей непосредственной естественности, то в качестве грешного он есть другое по отношению к истине, он отдален, отчужден от нее. Поставленное в это положение разорванности "я" не есть

⁷⁷⁶ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., «Наука», 1977. С.327-328.

⁷⁷⁷ Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4, I / Д.,XXV,168.

истина, поэтому истина дана как самостоятельное содержание представления, истина представлена прежде всего основанной на авторитете. Однако если я тем самым перемещен в такую интеллектуальную сферу, где предметом познания служат природа бога, божественные определения и деяния, а достоверность всего этого покоятся на созерцании и уверениях других, то я вынужден обратиться к самому себе, ибо это я мыслю, познаю, во мне есть разум и это я свободен впасть в грех и подвергнуть его рефлексии. В силу вышесказанного познание заключено в самой христианской религии. <...> Поскольку христианская религия принимает принцип познания, постольку она предоставляет своему содержанию развиваться, так как представления о всеобщем предмете непосредственно, или в себе, суть мысли, и в качестве таковых должны развиваться».⁷⁷⁸ Здесь мы можем видеть, что не только основные идеи почвенничества (космогоническое «развитие»; грех «разделения» как необходимая стадия этого процесса; «отчуждение» и «возвращение» человеческого духа к «абсолютной сущности» как к «самому себе»; «единство конечного и бесконечного», или тождество исторической космогонии и теогонии) вторичны в отношении гегельянства, но и сам принцип гностического истолкования Христианства. То есть, как и Достоевский, Гегель формально выступает апологетом Христианства, вкладывая в него стандартное для нового гностицизма псевдохристианское содержание «всеединства». «Единый дух есть субстанциальная основа вообще; это — дух народа так, как он определен в различные периоды всемирной истории, — это народный дух: он составляет субстанциальную основу индивидуума. Каждый человек появляется на свет среди своего народа и принадлежит его духу. Этот дух есть субстанциальное вообще и как бы тождественное от природы: он есть абсолютная основа веры. В соответствии с ним определяется то, что считается истиной. Это субстанциальное есть, таким образом, для себя отличное от индивидуумов и есть их мощь по отношению к ним как единичным,— в этом своем отношении к ним этот дух есть их абсолютный авторитет. Каждый индивидуум, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру своих отцов без своей вины и без своей заслуги, и вера отцов является для индивидуума святыней и авторитетом. Это и составляет основание веры, данное в историческом развитии».⁷⁷⁹ Это и означает, что как бы ни был «определен дух народа», через

778 Гегель Г. Философия религии в двух томах. М., «Мысль», 1976. Т.1. С.218.

какие бы клоаки национальной и всемирной истории не проходило человечество, все ее содержание от начала и до конца является эволюцией Единого Духа, «данного в историческом развитии»; все формы человеческой духовности и религиозности суть необходимые моменты «развития Абсолюта»; и все формы человеческого знания суть необходимые стадии самопознания «Абсолютной идеи». Или, проще говоря, «то, что считается истиной», то и является ей на данный момент, потому что человек (человеческий разум) и «есть мера всех вещей» (Протагор). Этот банальный принцип софистики оказывается основным принципом и нового гностицизма, который есть не что иное, как квазирелигиозная софистика, то есть рефлексия падшего разума своей мнимой связи с Богом.

* * *

«Уже одно нравственное распадение народа с его высшим сословием, с его вожатаями и предводителями показывает, какою дорогою ценою досталась нам тогдашняя новая жизнь. Но, разойдясь с реформой [Петра], народ не пал духом. Он неоднократно заявлял свою самостоятельность, заявлял ее с чрезвычайными, судорожными усилиями, потому что был один и ему было трудно. Он шел в темноте, но энергически держался своей особой дороги. Он вдумывался в себя и в свое положение, пробовал создать себе возврение, свою философию, распадался на таинственные уродливые sectы, искал для своей жизни новых исходов, новых форм».⁷⁸⁰ Опять «оторванным» (то есть духовно ущербным) является скорее народ, чем гностик (представитель «высшего сословия», духовный «предводитель» и нравственный «вожатый» народа). Соответственно, и сами западные реформы Петра (или все то, за что клеймили западников) суть проявление «новой жизни», верные приметы необходимого «развития». «Конечно, идеи народа, оставшегося без вожатаев на одни свои силы, были иногда чудовищны, попытки новых форм жизни безобразны. Но в них было общее начало, один дух, вера в себя незыблемая, сила непочатая. После реформы был между ним и нами, сословием образованым, один только случай соединения — двенадцатый год, и мы видели, как народ заявил себя. Мы поняли тогда, что он такое. Беда в том, что нас-то он не знает и не понимает».⁷⁸¹ Вот эта религиозная («nezыблемая») «вера в себя» и в свою «непочатую силу» и была тем общим знаменателем, в

779 Там же; с.381.

780 Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 г. / Д.,XVIII,35.

781 Там же; с.36.

качестве числителя которого можно было легко подвести любое явление общественной или народной жизни.

Более того, сами народы в космогоническом масштабе находились в состоянии ущербной «оторванности» друг от друга. И быть «вожатыми и предводителями» «слития» уже всемирно-исторического процесса выступали те же почвенники, сознавшие в себе (как представителях «высшего сословия» высшего народа) такие «непочтенные силы» и теургические способности. *«Когда-то мы сами укоряли себя за неспособность к европеизму. Теперь мы думаем иначе. Мы знаем теперь, что мы и не можем быть европейцами, что мы не в состоянии втиснуть себя в одну из западных форм жизни, выжитых и выработанных Европою из собственных своих национальных начал, нам чуждых и противоположных, — точно так, как мы не могли бы носить чужое платье, сшитое не по нашей мерке. Мы убедились наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал. Но на родную почву мы возвратились не побежденными. Мы не отказываемся от нашего прошедшего: мы сознаем и разумность его. Мы сознаем, что реформа раздвинула наш кругозор, что через нее мы осмыслили будущее значение наше в великой семье всех народов. Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, всё враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности»*.⁷⁸² Если в Христианстве блудный сын возвращается к своему Отцу как кающийся грешник, то в новом гностицизме Великий Грешник «возвращается непобежденным» из своего «прекрасного далёка», «не отказавшимся» от всего своего былого (отнюдь не «ветхого») «кругозора». Гностик, как всякий уважающий себя Бодхисаттва в махаяне, возвращается в духовные массы, чтобы поднять их до своего богочеловеческого уровня, то есть, чтобы помочь другим реализовать свой внутренний «божественный принцип» («потенциал Христа»), как это уже сделал сам гностик. Поэтому даже «враждебные» идеи, порочные

782 Там же; 36-37.

формы «живой жизни» (что западной, что русской) ему ни почем: все он берется пустить в оборот « дальнейшего развития», где все переплавится в чистое золото «идеала» в алхимическом горниле его выжитой «всечеловечности». «Мы говорим здесь не о славянофилах и не о западниках. К их домашним раздорам наше время совершенно равнодушно. Мы говорим о примирении цивилизации с народным началом. Мы чувствуем, что обе стороны должны наконец понять друг друга, должны разъяснить все недоумения, которых накопилось между ними такое невероятное множество, и потом согласно и стройно общими силами двинуться в новый широкий и славный путь. Соединение во что бы то ни стало, несмотря ни на какие пожертвования, и возможно скорейшее, — вот наша передовая мысль, вот девиз наш». ⁷⁸³ На противопоставление почвенничества себя предшественникам как «отставшим в развитии» не стоит обращать серьезного внимания: так позиционировала себя каждая секта нового гностицизма, включая старших славянофилов и западников, не говоря уже о немецких законодателях религиозно-философской моды на такое самосознание. Суть же везде здесь была одна и та же, а именно, синтез мира («цивилизации») и Христианства («народного начала»), фантастическое «соединение» падшего человеческого естества с Божественной природой в титанической теургии этих новых николайтов и валентиан.

«Достоевский полагает, что образованное сословие России должно принести народу науку, представив ее “как результат своего длинного и долгого путешествия от родной почвы в немецкие земли, как оправдание свое перед ним...”⁷⁸⁴ Здесь мысль Достоевского вновь ближе всего соприкасается с герценовскими тезисами, далекими от крайностей воззрений “западнической” и “славянской” партий, и — что для Достоевского очень существенно — центральной задачей века объявлявшими свободу личности: “Не допетровская Русь должна быть воскрешенной, оставим ее в ее иконописном склепе. Не петербургский период должен продолжаться в своем немецком мундире; он не может идти далее, не изменив себе; его граница обозначена тем же забором, перед которым остановилась Европа. (...) Задача новой эпохи, в которую мы входим, состоит в том, чтоб на основаниях науки сознательно развить элемент нашего общинного самоуправления до полной свободы лица, минуя те промежуточные формы, которыми по необходимости шло, плутая по неизвестным

783 Там же; с.37.

784 Ряд статей о русской литературе. Введение / Д., XVIII, 50.

путям, развитие Запада. Новая жизнь наша должна так заткать в одну ткань эти два наследства, чтоб у свободной личности земля осталась под ногами и чтобы общинник был совершенно свободное лицо” (Герцен, т. XIV, стр. 183). Безусловное сочувствие Достоевского вызывали рассуждения Герцена о желательности и преимуществах мирного пути развития событий в России. Но в отличие от Герцена Достоевский не просто предпочитал мирное решение революционному, он принципиально отвергал насилие как путь решения исторических противоречий, ему были чужды и призывы к “топору”, раздававшиеся порой также из Лондона».⁷⁸⁵ Иными словами, все те мифические преобразования жизни, которые, по Герцену, можно было осуществить революционным путем как радикальной теургией, по Достоевскому, нужно было осуществлять умеренно, «мирным» путем постепенной реформы, «нравственного усовершенствования» всех и каждого, духовного просвещения и воспитания, «по колику земля (человеческая природа) может вместить» «натуру Бога», что эмпирически доказал Христос... Вот и вся разница, то есть, все то же самое, только как бы под «религиозным» соусом. Эта близость идеологии почвенничества к Герцену заключалась еще и в том, что первая была продуктом корпоративного религиозно-философского творчества, где Достоевскому приходилось считаться с воззрениями соратников по цеху, прежде всего, своего старшего брата и Аполлона Григорьева (другой крупной величины «Времени»), то есть людей западно-романтических, по преимуществу, шеллингианских взглядов. «Мысль об издании журнала возникла у Михаила Михайловича еще давно. Мысль его состояла в том, что <...> необходимо обращение к народности, к началам народным и возбуждение оторвавшегося от почвы общества к изучению народа нашего и к уверованию в правду основных начал его жизни».⁷⁸⁶ Практически это и означало, что под слоган «народные начала», или «христианство», подводились собственные идеологические пристрастия этих новых гностиков, то есть, опять же, западные религиозно-философские учения полуоккультного содержания и происхождения.

* * *

Отсюда неотъемлемый атрибут нового (как и древнего) гностицизма – это оппозиция церковному Христианству, то есть Православию как таковому. «Замечательно тоже, что из всех легитимистов самые нетерпеливые, нетерпимые, самые горячие и

⁷⁸⁵ Туниманов В.А. Примечания / Д., XVIII, 243-244.

⁷⁸⁶ Несколько слов о Михаиле Михайловиче Достоевском / Д., XX, 121.

*самонадеянные и самые оторванные от почвы — это клерикалы, духовенство».⁷⁸⁷ Этим антиклерикализмом западные субъекты «оторванности от почвы» принципиально не отличаются от русских, потому что духовенство как представители «официальной религии» также является в почвенничестве субъектами отчуждения от мифических «начал» гностической религии и «церкви» будущего («русского социализма»), то есть объектом необходимой реформы, приведения в «соединение» и «примирение», «оправдание» и согласие со всеми остальными сторонами «народной жизни», чего (согласия и оправдания), по определению, нет и не может быть в Христианстве как таковом, исповедующем узкий путь аскезы и отречения от греха мира сего, а не гностическую диалектику почвеннического всеединства. Поэтому исторический рубикон отчуждения от почвы «высшего сословия», то есть реформы Петра, является у Достоевского рубиконом и «грехопадения» Русской Церкви. «*Никогда народ не был более склонен (и беззащитен) к иным веяниям и влияниям. (Штундисты. Даже нигилистическая пропаганда найдет дорогу. Не нашла до сих пор по неумелости, глупости и неподготовленности пропагандоров.) Надо беречься. Надо беречь народ. Церковь в параличе с Петра Великого. Страшное время, а тут пьянство. Штунда. От штунды переход к проповедям Берсье. Между тем народ наш оставлен почти что на одни свои силы. Интеллигенция мимо.*» «*Нет, долго еще не сойтись нашей интеллигенции с народом и долго еще не понять ей его. Я только один пример сказал, но есть и другие пункты: водка, выбивание податей. А пока дух народа успокоится в правде. <...>* Церковь как бы в параличе, и это уж давно. Не знают православия, — нельзя на них и сердиться, ибо они ничего не понимают и в сущности народ честный, и если и очень ругаются, то простить их можно <...> При полном реализме найти в человеке человека. Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле я конечно народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного), — хотя и неизвестен русскому народу теперешнему, но буду известен будущему».⁷⁸⁸*

«Паралич Церкви» для Достоевского и заключается в том, что она не ищет «человека в человеке»; отказывается видеть человека так, как видит его гностик-почвенник (то есть религиозно ему поклоняться и служить); не желает «сходиться» с народом, как он есть (потворствовать его греховым страстям), и тем самым «не

⁷⁸⁷ Иностранные события /Дневник писателя. 1873 / Д.,XXI, 183.

⁷⁸⁸ Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. / Д.,XXVII, 49, 65.

бережет его». Поэтому дореформенное прошлое (которое, по логике, должно было бы являться образчиком искомого единства народа и духовного здравия Церкви) это такая же мифическая категория в почвенничестве, как и будущее, потому что «мерой всех вещей», повторим, является сам гностик как «лучший представитель» «лучшей части» «высшего сословия». Духовенство для него – это такой же конкурент на поприще «просвещения народа», как и западник; или оппозиционная партия в предвыборной борьбе за избирателей (в данном случае – читателя и подписчика; отсюда такой популистский «компромат» на соперника, как обвинение его в «не бережном» отношении к народу). «Духовное лицо» (к которому Достоевский возражает устами «лишнего человека» Ивана Карамазова и «старцев» как представителей «почвы», то есть сводным хором «лучшей частей» народа) – это тот, кто вкладывает в евангельские формы и категории иное (традиционно церковное, святоотеческое, а не почвенническое как религиозно-романтическое) содержание; это тот, кто позиционируется духовным пастырем («предводителем» и «вожатым») народа, то есть тем, кем претендовали быть новые гностики, «отступив от нeliцемерной веры», «уклонившись в пустословие, желая быть законоучителями, но не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают» (1 Тим 1:5–7). Поэтому истинного «православия не знают» у почвенника ни народ, ни духовенство, а ведает этот высший и спасительный тайный гносис «живой жизни» только один лишь «достигший полного могущества сознания и развития» «образованный представитель» «высшего сословия», экстерном прошедший все стадии «общегенетического роста» и теперь готовый делиться нажитым «идеалом», «жертвовать и жертвовать собой непрестанно» сначала в национальном, а потом и во всечеловеческом масштабе.

Именно эта оппозиция ортодоксальному Христианству и канонической Церкви и содержится в пассаже последнего номера «Дневника писателя» о «русском социализме», с которого мы начинали, несмотря на то, что этот текст воспринимается как одна из самых пламенных проповедей Христианства у Достоевского. «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю». «Русский социализм» здесь – это почвеннический лжехристианский социал-утопизм, который противопоставляется каноническому устройству церковной общины, «оторвавшейся от народа» (читай: от социал-христианского «идеала» Достоевского). В народе как общине (и даже отчасти в социализме) есть то содержание (соборность, единство), которого нет в «мертвых» формах Церкви. «Я говорю

про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созижделась еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм! Вот над присутствием в народе русском этой высшей единительно-“церковной” идеи вы и смеетесь, господа европейцы наши. <...> я об этой лишь главной идее народа нашего говорю, об чаянии им грядущей и зиждущейся в нем судьбами божьими, его церкви вселенской. И тут прямо можно поставить формулу: кто не понимает в народе нашем его православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего».⁷⁸⁹ Именно в этом контексте и существует суждение (из записной тетради того же времени) «церковь в параличе», и поэтому «не созижделась еще вполне». То есть, здесь за романтическими спекуляциями на «имени Христовом», «церковной идеи» соборности и «православии» (в которые вкладывается антропотеистическое содержание философии всеединства) прямо отрицаются актуальные и непреходящие святость, единство и соборность Православной Церкви (то есть положение ортодоксального Символа веры), которая, дескать, станет таковой только в будущем, когда народ-теург (ведомый духовными предводителями от почвенничества) количественно и качественно доведет свою «соборность» до «всесветной» кондиции, а именно, когда воссоединятся все ныне разрозненные сословия и классы, в частности, когда уврачуется «великая схизма» простого народа и интеллигенции, а также – старообрядческий раскол («я не разнюю от народа» [как «истинной церкви» грядущего. – А.Б.] «12 миллионов раскольников»).⁷⁹⁰ Именно это мифическое социал-христианство Достоевского в скором времени породит «церковь третьего завета» радикальных гностиков «нового религиозного сознания» и еще более «всесветные» проекты отечественной софиологии. Потому что уже у Достоевского, повторим, Церкви Христовой как таковой был брошен скрытый вызов тектонической реформации на уровне самого вероучения.

789 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, IV / Д.,XXVII,19.

790 Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,191.

Так, если в Христианстве, чтобы спасаться, не нужно дожидаться, когда другие начнут это делать, но «всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф 19:29), то в гностической «эклезиологии» почвенничества, наоборот, всякий кто сделает это во имя Христово, согрешит против своего народа, потому что он здесь вместо Божества. «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин 15:18-19). Тогда как в космогонии почвенничества описанная в Евангелии оппозиция Церкви и мира является лишь характеристикой «переходного этапа» всемирной истории, которая должна быть «снята» в будущем «единстве» этих «противоположностей», по гностическим «законам диалектического развития». Но каким образом может быть снята непреходящая, по слову Божиemu, до скончания веков оппозиция греха и святости, вражда падшего естества против Бога, борьба мира («града земного») и Церкви («града Божьего»)? – Только путем религиозного переживая самого греха, мнимого (солипсического) освящения мира, патологического называния вещей противоположными именами: человеческого – божественным, антихристианского – христианским, душевно-экзальтированного (романтического) – духовно-благодатным и, в частности, «народа» (этноса) – «церковью».

ДНЕВНИКЪ ПИСАТЕЛЯ.

ЕЖЕМѢСЯЧНОЕ ИЗДАНІЕ

1881.

ЯНВАРЬ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

I.

Финансы. Гражданинъ оскорблений въ Ферситѣ. Увѣнчаніе снизу и музыканты. Говорильня и говоруны.

Господи, неужели и я, послѣ трехъ лѣтъ молчания, выступлю, въ возобновленіиъ „Дневникѣ“ моемъ, съ статьей экономической? Неужели и я экономистъ, финансистъ? Никогда таковыми не была. Несмотря даже на тщерешнее погѣтіе, не заразился экономизмомъ и вотъ туда же за всѣми выступаю съ статьей экономической. А что теперь погѣтіе на экономизмъ — иль томъ нѣть сомнѣнія. Теперь всѣ экономисты. Всакій начинавшійся журналъ смотритъ экономистомъ и въ смыслѣ этомъ рекомендуется. Да и какъ не быть экономистомъ, кто можетъ теперь не быть экономистомъ: паденіе рубля, дефицитъ! Этотъ всеобщій экономической видѣйствіе у насъ наи-

болѣе въ послѣдніе годы, послѣ нашей турецкой кампаніи. О, и прежде у настъ разсуждали много о финансахъ, но во время войны и послѣ войны всѣ бросились въ финансы по преимуществу,—и опять-таки, конечно, все это произошло натурально: рубль упалъ, займы на военные расходы и проч. Но тутъ, кроме собственно рубля, была и отмѣтка, да и теперь продолжается, именно за войну отмѣтка: „мы, дескать, говорили, мы предрѣзали“. Особенно пустились въ экономизмъ тѣ, которые говорили тогда, въ семьдесятъ шестомъ и седьмомъ годахъ, что денежки лучше великодушія, что восточный вопросъ одно баловство и фикція, что не только подъема духа народного нѣть, не только война не народна и не национальна, но, въ сущности, и народа-то нѣть, а есть и пребываетъ по прежнему все та же восточная масса, пѣмая и глухая, устроенная къ платежу податей и къ содержанию интеллигенціи; масса, которая

1

Последний номер «Дневник писателя»

«Атеист не может быть русским»

Почвенническая идеологема «*атеист не может быть русским*» (*«атеист тотчас же перестает быть русским»*)⁷⁹¹ у Достоевского, с одной стороны, означает тот же «отрыв от народа» образованной части русского общества (*«это тип исторический. Отделясь от народа, они естественно потеряли и бога. Беспокойные из них стали атеистами»*),⁷⁹² с другой – состоит из новых терминов, раскрытие значение которых должно выявить новые смыслы.

В своем чеканном виде эта фраза вложена в уста Шатова, который укоризненно напоминает Ставрогину его собственные религиозные взгляды, к которым тот уже потерял интерес, тем самым, собственно, и «перестав быть русским». На принадлежность этой идеи к самым сокровенным взглядам самого Достоевского, как всегда, указывает ее присутствие в различных автологических текстах писателя (публицистике, письмах, дневниковых записях). В частности, тут же Шатов пересказывает как другую формулу ренегата Ставрогина одно из положений известного «символа веры» из письма Достоевского Фонвизиной далекого 54-о года (*«не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?»*).⁷⁹³

Как мы уже знаем, сущностью почвеннической идеологии является гуманистический неогностицизм с его романтическим имманентизмом и анархизмом (религией свободы). Одно из ключевых понятий этой системы – это «автономия воли» как «практического разума». Несмотря на то, что человеческая воля в состоянии грехопадения характеризуется непреодолимой изменчивостью, неустойчивостью (или – в терминах Достоевского – «шатостью»), антропологическая утопия развитого гуманизма

791 Бесы. Ч.2, гл.1, VII / Д.,Х,197.

792 Дневник писателя. 1873. Ст. II. «Старые люди» / Д.,XXI,9.

793 Бесы. Ч.2, гл.1, VII / Д.,Х,198. Ср.: «...я сложил в себе символ веры <...> если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться с Христом, нежели с истиной» (Достоевский Ф. – Фонвизиной Н.Д. Конец января - 20-е числа февраля 1854 г. / Д.,XXVIII(1), 176).

настойчиво требует от человека, рационалистически обретшего истину (этическую и религиозную), признать ее абсолютное значение долженствования для себя и для всех, ее «категорический императив», то есть безусловное требование как обязательного руководства к действию («нравственного долга»). «*Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется природой <...> то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы*».⁷⁹⁴ Но так как падший человек, как было сказано, не обладает природой, которая может стать «всеобщим законом» нравственных действий, в частности, не имеет в себе духовной силы (которую в Христианстве дает человеку Божия благодать) следовать истине и долгу, как они есть, или «пребывать в добре»;⁷⁹⁵ или потому, что (в терминах Достоевского) «*иной, высший даже сердцем человеки с умом высоким*» (например, сам Федор Михайлович) «*начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским*»⁷⁹⁶ (а это непременно только так и бывает, когда заповеди Христовы берутся исполнять средствами одной лишь человеческой воли); по этой причине «*всеобщим законом, по которому происходят действия*» гуманистического нравственного титанизма, в конечном счете (а именно, уже у следующих за Кантом представителей «немецкого классического идеализма») становится сам принцип «автономии воли», то есть уже без относительного того, что есть истина и добро «в себе», или объективно.

Иными словами, ницшеанская «воля к власти» как гностический анархизм и была скрытым идеологическим ядром кантианского принципа «автономии воли», только у Канта это еще было красиво упаковано в «нравственную метафизику». В поколении же Ницше все это неприглядное богооборчество вышло наружу, показало себя, как оно есть в своем духовном титанизме и нарциссизме. Почвенничество (как одно из направлений романтизма) в этом плане находится между кантианством и ницшеанством: здесь гностический волюнтаризм еще сублимируется в «идеал» Христа,

794 Кант И. Основы метафизики нравственности (1785 г.) / Кант И. Сочинения в 6 томах. М., Мысль», 1965. Т.IV. Ч.1. С.261.

795 «Тот, кто падает, падает по своей воле, а тот, кто стоит, – стоит по воле Божией» (блж. Августин. О даре пребывания / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АСТ-ТРАСТ», 2008. С.397).

796 Братья Карамазовы. Кн.3, гл.III / Д.,XIV,100.

хотя временами уже дает о себе знать «идеалами» Подпольного Человека.

* * *

В Христианстве истина и воля Божия тождественны («слово Твое есть Истина» (Ин 11:17)), потому что истина здесь это и есть то, чего хочет Бог, потому что Он и есть истина и благо как таковые, потому что такова Его Божественная природа, святая, всесовершенная, тождественная самой себе. В новом гностицизме то же самое можно сказать в отношении Человека. Если в Христианстве «что бывает по воле Божией, то, хотя бы казалось и худым, лучше всего; а что противно и не угодно Богу, то, хотя бы и казалось самым лучшим, хуже и беззаконнее всего», потому что «дела бывают хорошими и худыми не сами по себе, но по Божию о них определению»,⁷⁹⁷ то в религиозной софистике развитого гуманизма мерой вещей является уже Человек, воля и разум которого в самой их тленной изменчивости претендуют на всеобщее значение. Поскольку одним из априорных положений гностицизма является отрицание первородного греха и, как следствие, онтологического повреждения человеческой природы, принципиально не способной в своем актуальном состоянии «пребывать в добре» и истине (что возможно только для Божественной природы, а для человека – только по благодати как даровании Богом этой сверхъестественной для человека и естественной для Бога силы), то таковая сила должно приписываться здесь Человеку, якобы обладающего такой врожденной способностью и не нуждающегося во внешнем укреплении или побуждении (что будет унижающей человеческое достоинство «гетерономией воли», «ненастоящим принципом нравственности»). Но, опять же, поскольку такое положение является заведомо ложным, или утопическим (ведь Человеку здесь приписывается то, чем он объективно не обладает по природе, как, например, крыльями), постольку ложность этого априорного положения, принимаемого в новом гностицизме на веру, задает соответствующий вектор всем остальным положениям почвенничества.

Сама греховная изменчивость в истине и неустойчивость в добре, как было сказано, сама амбивалентность воли и противоречивость мысли, в конечном счете, сакрализируется титаническим гуманизмом как «божественная» диалектика (космогония) «живой

797 свт. Иоанн Златоуст. Против иудеев, слово 4-е / Творения святого Иоанна Златоуста. Издание СПб. Духовной Академии, 1902. Т.1. С.670.

жизни», или «натуры Бога». Раз идеальный Человек есть «отражение Бога на земле»,⁷⁹⁸ то и всякий «великий человек» есть такое «отражение», непреходящее «подобие Божие». Каков Человек – таков и Бог; по Человеку в его «высших» проявлениях можно судить и о Боге. Вернее – никак иначе здесь достоверно судить об «Абсолюте» нельзя. Так практическая антропология (или ложный опыт самопознания) заменяет в новом (как в древнем) гностицизме христианское Откровение, потому что и «откровение» здесь (как и все остальное) носит «автономный», или имманентный характер: и истина, и благо, и жизнь оказываются присущими земному богу Человеку по естеству.

* * *

Почему в «символе веры» Достоевского существует возможность «математически доказать, что истина вне Христа»? – Потому что «Христос» почвенничества – это вовсе не Христос Церкви, это отнюдь не Богочеловек халкидонского догмата. «Итак, всё зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской».⁷⁹⁹ Вообще все привычные христианские термины несут в почвенничестве далеко не ортодоксальное, но собственное (неогностическое) содержание. «Православие, то есть форма исповедания Христа, есть начало нравственности и совести нашей, а стало быть, общественной силы, науки, всего».⁸⁰⁰ При этом, как мы помним, все другие (то есть ложные) «формы исповедания Христа» (западные, в частности) в этой космогонии суть законные формы «общегенетического роста» «православия» как истинной «формы исповедания». Если в Христианстве, истина априори не может быть вне Христа, поскольку это Его природное свойство как Божества («Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6); «вы слышали о Нем и в Нем научились, — так как истина во Иисусе» (Еф 4:21)), то в теогонии нового гностицизма это не только допустимо, но даже необходимо (как антифаза «развития»). Потому что, как мы уже отмечали, здесь мы имеем дело не только с утопией (сакрализацией) Человека, но и антиутопией (десакрализацией) Христа-Бога, оказывающегося в почвеннической религии чем-то вроде гностического Эона или «Христа» оригенизма (одной из тождественных друг другу

798 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

799 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

800 Записи литературно-критического и публицистического характера из записных тетрадей 1872-1875 гг./ Д.,XXI, 266.

богочеловеческих душ), то есть мифическим существом какой-то средней природы между Богом и Человеком.⁸⁰¹

Поэтому в последнем своем содержании вся эта «вера» оказывается псевдорелигиозной софистикой, потому что речь идет о фантомах, которые не существуют в реальности: «богочеловеческая природа», «народ-богоносец», «русская почва», «русский бог»... «Остаться с истиной», «остаться со Христом» – оба положения лишены предиката, потому что, по законам «диалектического развития», и «истина», и «Христос» здесь являются объектами становления, частями целого, постоянно распадающегося на «противоположности», в коллизии которых должно родиться мифическое «единство» всего со всем. Единственным «всеединством» такого рода объективно и оказывается равная семантическая пустота основных терминов гностицизма. Поэтому нет большой беды, что Ставрогин (тип русского образованного ренегата) охладел к когда-то «добытой» его пытливым умом «истине» нравственно-монического «христианства»: сегодня разуверился, другой «истиной» или «красотой» увлекся (социализмом, атеизмом, «идеалом Содома»), завтра опять «приидет в разум истины». «Здесь же у меня на уме теперь огромный роман, название ему “Атеизм”. <...> Лицо есть: русский человек нашего общества, <...> вдруг, уже в летах, теряет веру в бога. <...> Он шныряет по новым поколениям, по атеистам, <...> и под конец обретает и Христа и русскую землю, русского Христа и русского бога».⁸⁰² Главное, что не теряется (и в принципе не может потеряться) самотождественность Человека, его «живая» воля, которая и есть здесь первичная субстанция, альфа и омега бытия, тот неделимый атом «живой жизни», который проходит через все стадии этого антропотеогенеза, возвращения в «натуру Бога»,⁸⁰³ в почвеннического «Христа» как «идеал» нравственности, в частности.

801 «...мы считаем, что Слово, или непосредственный *subjectum incarnationis* [предмет воплощения] – это не Бог и не человек, а нечто среднее – *natura sui generis* [самобытная, особенная природа], которую нельзя назвать ни Богом, ни человеком: нельзя назвать Богом потому, что этот субъект находится вне Бога, ἐν μορφῇ θεοῦ [в образе Бога]. Согласно нашему изложению, именно этот субъект в акте вочеловечения сам одновременно полагает себя как божественное и человеческое, ибо, когда он превращает морфήν θεοῦ [образ Божий] в человеческое существо, божественное освобождается и является, становится явным как божественное» (Шеллинг Ф. Философия откровения. Лекция 31 / Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. СПб, «Наука», 2002. Т.2. С.208).

802 Достоевский Ф. – Майкову А.Н. 11(23).12.1868 / Д.,XXVIII(2),329.

Поэтому от лица гностического «архиерея» Тихона высказывается уже основной вердикт почвенничества по этому вопросу: «*полный атеизм почтеннее светского равнодушия*», «*совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры <...> а равнодушный никакой веры не имеет*»,⁸⁰⁴ то есть пересказывает уже хорошо нам знакомую космогоническую диалектику программной статьи Достоевского «Социализм и христианство». Ложная вера лучше равнодушия, потому что в ней явлена внутренняя сила и свобода Человека, тот перводвигатель, которым движется сама жизнь, само круговорщение Мирового Духа, то есть все та же животворящая воля Человека как актуализация «практического разума» Космоса, «Целого Вселенной». «*Дух святый есть непосредственное понимание красоты, пророческой сознавание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней*».⁸⁰⁵ Само воление («желание», «стремление») Человека как таковое (просто как свойство его природы, безотносительно к качественному наполнению) – это и есть проявление божественной свободы «духа святого» в почвенническом гностицизме. Поэтому и Божественная благодать для спасения не нужна: Божество «достижимо» гностическому Человеку по самой сущности, или «непосредственно».

* * *

Аналогичным образом, истолковывается идеология и рассматриваемой нами формулы.

«*Атеист не может быть русским, атеист тотчас же перестает быть русским*». Противоречие действительности, сюрреализм данного утверждения Достоевского носит настолько очевидный характер (любой навскидку может назвать достаточное для примера число людей, в том числе – из своих знакомых, которые являются/являлись атеистами и не перестают/не переставали от этого быть этническими русскими), что сам Достоевский устами другого своего альтера этого Князя «Христа» Мышкина опровергает его: «*Атеистом же так легко сделаться русскому человеку, легче чем всем остальным во всем мире! И наши не просто становятся атеистами, а непременно уверуют в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. Такова наша жажда!*»⁸⁰⁶

803 Записная книжка 1863-64 гг. / Д.,XX,174.

804 Бесы. Гл. «У Тихона» / Д.,XI, 10.

805 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,154.

Следовательно, разгадка этого «парадокса»⁸⁰⁷ и заключается в нетрадиционном значении используемой терминологии, которая представляет собой как бы гностические неологизмы.

«Русский» здесь – это не этническая, но мистическая (вернее, опять же, псевдомистическая, мифическая) характеристика: «русский» есть носитель особой «духовной жажды» и «высоты»; это как гностический пророк, «духовной жаждою томимый», то есть исполненный все того же «духа святого» как «непосредственного понимания красоты, пророческого сознавания гармонии, а стало быть, неуклонного стремления к ней». Иными словами, «русский» есть осознавший себя носителем «святого духа», «непосредственно» его «понявшний» и потому «неуклонно» к нему «устремившийся», то есть, как все к тому же «категорическому императиву». Но поскольку он, этот гностический «дух святой» «русскому человеку» имманентен, то и стремиться особо оказывается не к чему, как говорится, далеко ходить не приходится: все находится у него под рукой – в самом «русском человеке», в его «русском духе», который, собственно, и есть «дух святой», или «русский бог».

Из контекста афоризма хорошо виден религиозно-неологический характер и его второго ключевого термина («атеизма»). «Атеист не может быть русским<...это одно из самых точнейших указаний на одну из главнейших особенностей русского духа, вами угаданную» [в качестве гностического пророка]. «Не православный не может быть русским».⁸⁰⁸ Поскольку «русский», как мы выяснили, означает у Достоевского гностика (то есть человека, религиозно верующего в себя, в свою «высоту»), постольку и тождество «православия» и «русского» означает тождество «православия» и гностицизма. И это, несомненно, так и есть: всегда, когда Достоевский, употребляет слова «православие» и «христианство», он вкладывает в них сугубо гностический смысл самоосвящения, самоспасения, самообработки,

806 Идиот. Ч.4, гл.VII / Д.,VIII, 451-452.

807 «...именно самые ярые-то западники наши <...> и становились в то же время отрицателями Европы <...> тем самым сами и обозначили себя самыми ревностными русскими, борцами за Русь и за русский дух.<...>они не сознавали в себе никакой высоты протеста, напротив, всё время, все два века отрицали свою высоту и не только высоту, но отрицали даже самое уважение к себе (были ведь и такие любители!) и до того, что тем дивили даже Европу; а выходит, что они-то вот и оказались настоящими русскими. Вот эту догадку мою я и называю моим парадоксом» (Дневник писателя. 1876, июнь, гл.2, I / Д.,XXIII, 40).

808 Бесы. Ч.2, гл.1, VII / Д.,X,197.

«самовоскрешения», то есть радикального религиозного волюнтаризма и анархизма, далеко позади оставляющего аналогичные тенденции того же классического пелагианства. Далее по тексту все это сполна демонстрируется.

«...ни один народ еще не устраивался на началах науки и разума; не было ни разу такого примера, разве на одну минуту, по глупости. Социализм по существу своему уже должен быть атеизмом, ибо именно провозгласил, с самой первой строки, что он установление атеистическое и намерен устроиться на началах науки и разума исключительно».⁸⁰⁹ «Начала науки и разума» здесь это то, что старшие славянофилы как шеллингианцы называли еще не «всеселым разумом», то есть как бы эмбрионом в космической эволюции «Мировой Души». Это аргументация внутренней (в едином новом гностицизме) полемики романтизма с просветителями (или славянофилов с западниками – в российских реалиях). Поэтому, несмотря на полемику с атеизмом и социализмом, диалектическая доля «почтения» (того же религиозного отношения, что и к самим себе) к ним в почвенничестве присутствует, поскольку, согласно его космогонии, они (атеизм и социализм) суть необходимые стадии становления того же самого «святого всечеловеческого духа», который выходит на новый уровень в «русском народе» и его гностическом «православии» (то есть в почвенническом антропотеизме как таковом). Спор почвенничества с западничеством ведется лишь о том, кому из них и какими средствами (социально-политической или сугубо «нравственной» теургией) творить Нового (гностического) Человека. *«Социалисты хотят переродить человека, освободить его, представить его без бога и без семейства. Они заключают, что, изменив насилию экономический быт его, цели достигнут. Но человек изменится не от внешних причин, а не иначе как от перемены нравственной»*.⁸¹⁰ Но суть в том, что нравственное перерождение человека Достоевский тоже намеревается осуществить без Бога, исключительно путем пелагианской «самообработки» и гностического «самоспасения».

Далее в монологе Шатова высказываются остальные «догматы» этой «веры», фундаментальные положения ее антропологии, которые, впрочем, мы уже хорошо знаем по другим текстам Достоевского. *«Народы слагаются и движутся силой иною»* [чем

809 Там же; с.198.

810 Записная книжка 1863-64 гг. / Д.,XX,171.

«начало разума»], «повелевающею и господствующею, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо» [потому что таковая в человеке не существует, а лучший способ объяснить несуществующее, или попросту свою ложь, это скрыть ее в тумане иррационализма и энigmatизма, «диалектики» и «парадоксальности», что гностики всегда и делают]. «Эта сила есть сила неутолимого желания дойти до конца и в то же время конец отрицающая. Это есть сила беспрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Дух жизни, как говорит Писание, “реки воды живой”, иссякновением которых так угрожает Апокалипсис. Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляют они же. “Исканье бога” – как называю я всего проще. Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь исканье бога, бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца».⁸¹¹ Как пелось в одной советской песне (то есть в идеологии «социалистического» извода общего гностицизма Нового времени): «кто ищет, тот всегда найдет», потому что, как было сказано, все здесь находится в самом человеке, нужно лишь «поглубже копнуть» (с той лишь разницей, чем позитивисты-западники и социалисты «искали бога» в «рассудке» как «теоретическом разуме», а романтики-славянофилы и почвенники – в «сердце», «чувстве» и «воле» как «практическом», или «всеселом разуме»). Конечно же, ничего такого энigmatического (тайственного, «неизвестного и необъяснимого») в «синтетической личности народа» реально нет. И так же, как социализм, почвенничество, уверовав в свою «новую веру, никак не заметили, что уверовали в нуль». «Сила беспрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти», разумеется, в человеке не обретается, поскольку это качества только божественной природы, Сущего, действительно, а не мифически, имеющего источник жизни в Самом Себе. Поэтому приходится отождествить с таковыми силами «начало эстетическое» и «начало нравственное», каковые в человеке имеются, и сакрализовать их, то есть тварным силам человеческой природы присвоить нетварные характеристики божественной природы.

«Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться

811 Бесы. Ч.2, гл.1, VII / Д.,Х,198.

общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами».⁸¹² Здесь мы видим, что безумие «новой веры» доходит до того, что уже прямо отрицает Христианство, ортодоксальное богословие (учение о Боге) Церкви, наглядным образом демонстрирует, что место Бога здесь занимает Человек («народность», в частности, но это лишь сублимация обожествления гностиком самого себя, который проецирует на Народ все те сакральные атрибуты, которые он рефлексирует, на самом деле, в себе и только в себе). Если в Церкви «нет иного Бога, кроме Единого» (1Кор 8:4) и «нет ни эллина, ни иудея» (Кол 3:11), то в мифической «церкви» гностического национализма ровно наоборот, потому что каждая народность здесь есть необходимый этап единой теогонии, каждая раскрывает тот или иной аспект «святого духа» «всечеловечества». «Чем сильнее народ, тем особыливее его бог», потому что Народ (Человек) и его сила – это и есть бог гностического национализма. «Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре». – Стабильное положение «нравственного монизма», редукция Христианства к нравственности, то есть, опять же, сведение Божественной истины к «практическому разуму» («автономии воли») Человека, что есть фактическое отрицание Божественной власти над человеком, сублинированный титанизм, гностический анархизм. «У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро». – Типичное в гностицизме изложение «учения» эдемовского змия как божественной истины. «Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре» [в частности, в Православной Церкви, в ортодоксальном Христианстве], «тогда вымирают народы» [то есть религиозная вера в себя и свою духовную мощь] «и тогда самое различие между злом и добром начинает стираться и исчезать»⁸¹³ [тогда человек теряет иллюзию своей похищенной у Бога власти самому решать, что есть добро и зло].

Иными словами, в идеологии романа (она же авторская космогоническая диалектика «социализма и христианства» Достоевского) мы имеем дело с мнимой оппозицией «человекобожия» Кириллова и «социализма» как различных форм реального атеизма, с одной стороны, и собственного антропотеизма почвенничества, которые с точки зрения Христианства как такового принципиально не различаются между собой как различные формы неверия в догматы Церкви. Более чем очевидно, что концепция

⁸¹² Там же; с.198-199.

⁸¹³ Там же; с. 199.

«богочеловечества» Достоевского (оформленная Соловьевым еще при жизни Достоевского и с его полного одобрения и «благословения») не только не имеет никакого отношения к вероучению Церкви, но и является прямой полемикой с ним.

Поэтому на контраргумент Ставрогина (как довод неверующего «разума», то есть рефлексию самого Достоевского в его гностически двоящемся сознании) *«вы бога низводите до простого атрибута народности»* следует мнимое парирование доводом, в очередной раз обнажающим самую суть этого лжеучения. *«Низвожу бога до атрибута народности? — вскричал Шатов»* [схожим образом вскрикивают «нервные» гностические «старцы» Достоевского в «Карамазовых»], потому что это здесь как бы признак «пророческого озарения»]. *«— Напротив, народ возношу до бога. Да и было ли когда-нибудь иначе? Народ — это тело божие. Всякий народ до тех только пор и народ»* [«тело божие» и «дух святый»], *«пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. Так веровали все с начала веков, все великие народы по крайней мере, все сколько-нибудь отмеченные, все стоявшие во главе человечества»*.⁸¹⁴ — А «стоять во главе человечества» и есть сокровенный предмет «стремления» «великого человека» в его последнем разоблачении.

Здесь же, помимо прочего, содержится разгадка подлинного мотива критики католицизма у Достоевского как обличения его не с позиций Православия, как многие наивно полагают, но с позиций именно почвеннического гностицизма, то есть более «высокого» нравственного самосознания, мнения о себе-«богоносном». Поэтому и *«атеизм все-таки здоровее римского католичества»*, поскольку есть явление большей веры в себя, более напряженного «стремления», которое переходит в «православие» (гностицизм) почвенничества путем еще большего усилия воли, на которое способен лишь природный Русский как богатырь духа. *«Если великий народ не верует, что в нем одна истинна (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен изван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. Истинный великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве или даже с*

814 Там же.

*первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единий из народов и может иметь бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ-“богоносец” – это русский народ».*⁸¹⁵

Мнимость противоположности «человекобожия» Кириллова (как условного нищечества) и «богочеловечества» почвенничества (как «русского православия»), наконец, демонстрирует окончание этой изуверской тирады Шатова, «неверие» которого в гностическую утопию Достоевского (в которую невозможно долго веровать, потому что для этого нужно вводить себя в «сверхчеловеческий» транс постоянной экзальтацией мысли и чувств) оставляет его, как и Ставрогина, на краю отчаяния и на пороге самоубийства.

* * *

Теперь покажем, что изложенная Шатовым мифическая теория невозможности Русскому (как богочеловеку по естеству) быть атеистом и неправославным (не верующим в свое богоношение) принадлежит антропологическим воззрениям самого Достоевского (хотя это уже было видно из приведенных текстов, но приведем еще и другие, чтобы ни у кого не осталось сомнений).

«И прежде всего выставляю самое спорное и самое щекотливое положение» [во всем том же споре с западниками с их «началом разума и науки», что вынесено в само название этой главы: «Примириительная мечта вне науки»]: «“Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нём одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им пред назначенной”».⁸¹⁶ – По сути своей, это, конечно, та же кантианская «метафизика нравственности», только в ее историософско-космогонической проекции (ср.: «Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»).⁸¹⁷ Однако, в отличие от Канта, у Достоевского уже видно, как из под овечьей шкуры «автономной воли» к

815 Там же; с.199-200.

816 Дневник писателя. 1877, январь, гл.2, I / Д., XXV, 17.

817 Кант И. Основы метафизики нравственности (1785 г.) / Кант И. Сочинения в 6 томах. Цит. изд. Т. IV. Ч. 1. С. 260.

нравственным «максимам» и «императивам» начинает выглядывать гностическая «воля к власти» («стоянию во главе народов» в качестве «устанавливающего всеобщие законы», которые суть не более чем субъективные воления «стоящего во главе»). *«Я утверждаю, что так было со всеми великими нациями мира, древнейшими и новейшими, что только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества.*<...> что в этом хоре наций, составляющих мировую гармонию и выработанную уже сообща цивилизацию, — они <...> и есть голова всего единения, самые передовые, те самые, которым предназначено вести, а те только следуют за ними. Что <...> те народы» [прочие человеческие], «только их духом и их идеей жить могут, да и не могут иначе сделать, как сопричаститься их духу в конце концов и слиться с ним рано или поздно».⁸¹⁸ Соответственно, «православие» Русского Народа и Русского Человека и заключается в том, что он наиболее других народов «спасителен» для мира и наиболее других в себя верующий.

Тут же следом идет «парадоксальная» («щекотливая») оценка французского социализма как «последней до христианства» (религиозной веры в себя) «ступени» в теогонии «человеческого развития». *«Вот и в теперешней Франции, уже унылой и раздробленной духовно, есть и теперь еще одна из таких идей, представляющая новый, но, по-нашему, совершенно естественный фазис ее же прежней мировой католической идеи и развитие ее, и чуть не половина французов верит и теперь, что в ней-то и кроется спасение не только их, но и мира, — это именно их французский социализм. Идея эта, то есть ихний социализм, конечно ложная и отчаянная, но не в качестве ее теперь дело, а в том, что она теперь существует, живет живой жизнью и что в исповедующих ее нет сомнения и уныния, как в остальной огромной части Франции».*⁸¹⁹ «Сомнение» в себе = неверие в свое имманентное божество = гностический «атеизм». «Качество идеи», или веры, в частности, ее «ложность» (в отличие от кантианства) уже не имеет принципиального значения: неистинность есть «совершенно естественный фазис» становления истины, «атеизм» (антихристианство, богооборчество) «естественный фазис» генезиса почвеннического «христианства» (гностической религии спасения себя и других). Главное — это внутренняя «энергия» (как врожденная благодать — в пелагианстве) как сила воли. «Такая вера

818 Дневник писателя. 1877, январь, гл.2, I / Д., XXV, 17.

819 Там же; с. 18.

в себя не безнравственна и вовсе не пошлое самохвальство. Так точно и в народах: пусть есть народы благоразумные, честные и умеренные, спокойные, без всяких порывов, <...> далеко они не пойдут; это непременно выйдет средина, которая ничем не сослужит человечеству: этой энергии в них нет, великого самомнения этого в них нет, трех этих шевелящихся китов под ними нет, на которых стоят все великие народы. Вера в то, что хочешь и можешь» [«хотеть значит мочь» – один из основных принципов гностического волюнтаризма] «сказать последнее слово миру, что обновишь наконец его избыtkом живой силы своей, вера в святость своих идеалов, вера в силу своей любви и жажды служения человечеству, – нет, такая вера есть залог самой высшей жизни наций, и только ею они и принесут всю ту пользу человечеству, которую предназначено им принести, всю ту часть жизненной силы своей и органической идеи своей, которую предназначено им самой природой, при создании их, уделить в наследство грядущему человечеству. Только сильная такой верой нация и имеет право на высшую жизнь». «В самом деле, чему вы верите? Вы верите (да и я с вами) в общечеловечность, то есть в то, что падут когда-нибудь перед светом разума и сознания, естественные препяды <...> общей гармонии [общечеловеческого единения]. Что ж, господа, что может быть выше и святере» [«православнее»] «этой веры вашей? И главное ведь то, что веры этой вы нигде в мире более не найдете, ни у какого, например, народа в Европе» [кроме как] «у нас, у нас всех, русских, – эта вера есть вера всеобщая, живая, главнейшая; все у нас этому верят и сознательно и просто, и в интеллигентном мире и живым чутьем в простом народе, которому и религия его повелевает этому самому верить».⁸²⁰ Но какая-такая «религия» русского народа «повелевает» ему с «великим самомнением» «верить» в свою «жизненную силу», несущую «пользу всему человечеству»? – Только почвенничество самого Достоевского как разновидность характерного для эпохи общеевропейского гностицизма.

* * *

Другой текст Достоевского, развернуто излагающий его мифологему «атеист не может быть русским», это письмо Н.А.Алексееву (11.06.1879), где пересказывается авторская концепция образа Ивана Карамазова (еще одного национал-ренегата, или гностического «атеиста» и «великого грешника») и его легенды о Великом Инквизиторе. «Нашему русскому, дурацкому (но страшному

820 Там же; с.19-20.

социализму, потому что в нем молодежь) — указание и, кажется, энергическое: хлебы, Вавилонская башня (то есть будущее царство социализма) и полное порабощение свободы совести — вот к чему приходит отчаянный отрицатель и атеист! Разница в том, что наши социалисты <...> — сознательные иезуиты и лгуны, не признающиеся, что идеал их есть идеал насилия над человеческой совестью и низведение человечества до стадного скота, а мой социалист (Иван Карамазов) — человек искренний, который прямо признается, что согласен с взглядом “Великого Инквизитора” на человечество и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле. Вопрос ставится у стены: “Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущие его спасители?”. И всё это будто бы у них во имя любви к человечеству: “Тяжел, дескать, закон Христов и отвлеченнен, для слабых людей невыносим” — и вместо закона Свободы и Просвещения несут им закон цепей и порабощения хлебом». ⁸²¹ — Формула «наш русский социалист, отрицатель и атеист есть сознательный иезуит» идеологически идентична формуле «атеист [неправославный] перестает быть русским», где «иезуитство» («согласие со взглядами Инквизитора на человечество», то есть неверие во всесилие природы человека) и означает «неправославие». «Православие» же, по Достоевскому, заключается в вере в то, что «Христова вера вознесла человека» вровень тому мистическому положению (Царству Божию, натуре Бога), в котором «он [нравственно] стоит на самом деле». «Православно» в почвенничестве убеждение в том, что «закон Христов выносим» (евангельские заповеди выполнимы) силами «свободы совести» («автономии воли») человеческой. На этом классическом пелагианстве Достоевский, как всегда, не останавливается — и «идет дальше», от пелагианского самоспасения «по примеру Христову» переходя к гностическому спасению других как уже отождествлению себя с Христом. ⁸²²

Здесь в очередной раз снимается мнимая (для ортодоксального Христианства) оппозиция социализма как религиозного атеизма и почвенничества как «русского народного православия», полемика между которыми как двумя разновидностями гностицизма эпохи

821 Достоевский Ф. – Алексееву Н.А. 11.06.1879 / Д., XXX(1), 68.

822 Ср.: «Что же, неужели существуют две [разные] природы людей? Ни в коем случае. Если было бы две природы, не было бы никакой благодати, ведь никому не давалось бы избавление по благодати, если бы воздавалось должное природе» (блж. Августин. О даре пребывания / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.396-397).

романтизма ведется, как было сказано, лишь на предмет того, кто из них и какими средствами будет «спасать мир». «*Вопрос ставится у стены: “Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущие его спасители?”*». Почвенническое «православие», соответственно, это такое «прославление» божества Русского Народа, которое исповедует его «спасителем человечества» путем «уважения» («бесовской прелести» – в терминах Православия), то есть постепенным нравственным возвышением его до своего богочеловеческого уровня, «просвещением» других народов, научению их единой на потребу спасительной духовной практике «свободы совести», неукоснительного исполнения «категорического императива» «закона Христова» силой воли. А «нерусский атеизм» как продолжение «иезуитства», соответственно, это («неправославное») неверие в Человечество, отрицание за человеческой природой такой силы (и, тем самым, ее «презрение»).

Между тем эту самую «иезуитскую» антропологию и сотериологию и исповедует Православие как таковое: «*чтобы, возродившись, человек мог делать добро духовное (ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаемы сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными), для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о предопределенных, так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни по Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию*».⁸²³

* * *

Однако, как мы помним, по непреложным законам диалектической космогонии («общечеловеческого развития»), противоположности «социализма» («атеизма») и «христианства» («православия», «русского духа», «нравственного долга самосовершенствования») являются преходящими и должны «сняться» в грядущем «всечеловеческом» «синтезе» и «гармонии» «русского социализма», «всепримирении» на богочеловеческом «идеале», то есть путем сознательного обращения «атеизма» в это самое «русское православие» как высшую ступень антропогенеза.

«...мы знаем, например, вот какой факт: то, что в случае – не то что русской беды, а просто больших русских хлопот, – самая нерусская часть России, то есть какой-нибудь либерал – петербургский чиновник или студент, и те русскими становятся, русскими себя начинают чувствовать, хотя и

823 Послание Восточных патриархов о православной вере 1723 г. Чл.14 / Православно-догматическое богословие. Макария, митрополита Московского и Коломенского. Т.2. Изд. 4-е. СПб., 1883. С.254.

стыдятся признаться в том».⁸²⁴ «Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного) что самое высшее распоряжение собой – это пожертвовать даже собой».⁸²⁵

По сути своей, эта футурология почвенничества является не чем иным, как гностическим пророчеством. Мотивировкой его является, во-первых, сама квазирелигиозная («православная» – в терминах Достоевского) вера в «человечество», в то, что «закон Христов» внутренне присущ человеческой природе; а во-вторых, «истинноправославная» вера русского гностика в себя, в то, что он «может и должен» «спасти человечество», потому что если все «нерусские» не признают «русский дух» своей первой природой и не взывает его, получится, что гностический мессия сам не выполнит высшего «нравственного долга» «пожертвовать даже собой» ради спасения мира, то есть сам перестанет быть «русским» («православным»), и тогда уже все погибнет. Допустить до такой вселенской катастрофы «русская народная православная вера», конечно, не может. Отсюда и почвеннический догмат «всечеловеческого примирения», мифического «восстановления единства» русского народа и «гармонии» человечества, обратного превращения всего «нерусского» в «русское», «атеизма» – в «православие», «социализма» – в «христианство».

«Пушкин первый своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем своим отыскал и отметил главное и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом. Он отметил и выпукло поставил перед нами отрицательный тип наш, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей) в конце концов отрицающего, делать с другими» [спасать мир] «не желающего и искренно страдающего».⁸²⁶ Страдание (муки совести) в данном случае и свидетельствует о самоотрицании утратившего веру «в родную почву и родные силы», не веровать в которые – значит

⁸²⁴ Достоевский Ф. – Майкову А.Н. 9(21).10.1870 / Д.,XXIX(1), 145.

⁸²⁵ Социализм христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 193-194.

⁸²⁶ Дневник писателя. 1880, август, гл.1, I / Д.,XXVI, 129.

отрицать свою истинную («богочеловеческую», «христианскую») природу. «Второе свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и всё сознает». ⁸²⁷ Поэтому само это страдание побуждает гностического атеиста стать гностически «верующим», примирившись с другими свято верующими в себя. «В чем закон этого идеала [Христа]? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что это ужасно хорошо». ⁸²⁸ Отсюда «всемирность» и «всепонятность» этого «закона Христа» как «идеала человечества». «Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим, и, как совершеннейший художник, он есть и совершеннейший выражитель этой способности, по крайней мере в своей деятельности, в деятельности художника. Народ же наш именно заключает в душе своей эту склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению». ⁸²⁹ Это и означает, что «христианство» (богочеловечность) есть «способность русская», то есть свойство человеческой природы, которую «русский народ» и «русский гений» лишь реализовали быстрее других народов и гениев, будучи авангардом антропотеогонического процесса мировой истории.

Гностического атеиста непреодолимо влечет «к народу внутренняя потребность, потребность высшая всего», «в любви к народу он находит нечто незыблемое, какой-то незыблемый и святой исход всему, что его мучило. А если так, то, стало быть, и не находит ничего святее, незыблемее, истиннее, перед чем преклониться». ⁸³⁰ И преклоняясь перед Народом как святыней, новообращенный в «русское народное православие», тем самым, и обретает «высшее самомнение», гностическую веру в себя, то есть становится объектом для поклонения других оглашенных «богоискателей», еще только «ищущих пред чем преклониться».

* * *

827 Социализм христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 192.

828 Там же.

829 Дневник писателя. 1880, август, гл.1, I / Д.,XXVI, 131.

830 Дневник писателя. 1877, декабрь, гл.2, IV / Д.,XXVI, 125.

Таким образом, «атеист не может быть русским» в почвенничестве потому, что «русский теизм» здесь означает гностическую веру в свое духовное величие и нравственное превосходство над другими по естеству («верить <...> что в нем то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов <...> жизненной силы своей <...> которая предназначена ему самой природой, при создании его»). Соответственно, «атеизм» в такой религии будет означать неверие в себя (так «западники наши <...> отрицали свою высоту»), которое есть отличительное свойство «средних» и «малых» народов («это непременно выйдет средина, которая ничем не сослужит человечеству: этой энергии в них нет, великого самомнения этого в них нет, трех этих шевелящихся китов под ними нет, на которых стоят все великие народы»). Поэтому если «теист» значит «русский», то «атеист» значит «нерусский».

Таковыми «нерусскими атеистами» объективно оказываются не столько западники (с которыми ведется полемика почвенничества и которые, на самом деле, не меньше первых веруют в свое величие, о чем, собственно, и их титаническое ристалище, то есть о том, кто из них больше и кому, стало быть, «спасать мир» по праву нравственно сильного),⁸³¹ сколько все святые Русской Православной Церкви и все вообще верные чада ее, молившиеся и молящиеся каждый день Богу такими, например, полными «неверия» словесами: «Что Ти принесу, или что Ти воздам, великодаровитый Безсмертный Царю, щедре и человеколюбче Господи, яко ленящаяся мене на Твое угоджение, и ничтоже благо сотворша, привел еси на конец мимошедшаго дне сего, обращение и спасение души моей строя? Милостив ми буди грешному и обнаженному всякаго дела блага, возстави падшую мою душу, осквернившуюся в безмерных согрешениях, и отыми от мене весь помысл лукавый видимаго сего жития...»⁸³² Поэтому более «русскими» (то есть ближе стоящими к «вере», к «русскому богу», более исполненными «святого русского духа»), чем ортодоксальные христиане пребывающей в «параличе Церкви»,⁸³³ у Достоевского являются русские раскольники, которые характеризуются примерно теми же «почтенными»

831 «...я вас, господа, нарочно поймаю и уличу, что и вы такие же Дон-Кихоты, что у вас самих есть такая же идея, которой вы верите и через которую хотите обновить человечество!» (Дневник писателя. 1877, январь, гл.2, I / Д. XXV, 19).

832 Православный молитвослов. Молитвы на сон грядущим. Молитва 4-я, святого Макария Великого. Цит. по изд. Самарское отделение НООФ «Родное пепелище», 2009.

диалектическими характеристиками, что и русские социалисты: «в этом странном отрицании» [канонической Греко-российской Церкви, Православия как такового] заключено «страстное стремление к истине, глубокое недовольство действительности. <...> и этот факт русской дури и невежества, по нашему мнению, самое крупное явление в русской жизни и самый лучший залог надежды на лучшее будущее в русской жизни». ⁸³⁴ «...я не разню от народа 12 миллионов раскольников». ⁸³⁵

Если в ортодоксальном Христианстве «все святые, в земле российской просиявшие», и все явленные в русском народе подлинные христианские добродетели являются исключительно дарами Божественной благодати, полученными в Святом Крещении и других Таинствах Церкви, а все великие свершения русской истории, прежде всего, суть действия промысла Божьего, то в почвенническом национал-мистицизме все эти победы духа и воли принадлежат Русскому Народу по самой его природе, «как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнью». ⁸³⁶ Поэтому здесь нет принципиального различия между «великими народами» античного периода мировой истории (то есть язычниками) и христианского периода («то же бывает и со всеми великими нациями [древнейшими и новейшими], более или менее, в зените развития их»). «“Хвалящийся, хвались Господом” [1Кор 1:31]. Но эти еретики, полагая, что они сами по себе и от себя самих становятся праведными, хвалятся вовсе не Богом, но самими собою, как будто бы не Бог даровал им [эту праведность], но они сами [приобрели] ее себе». ⁸³⁷

При этом, в отличие от пелагиан, которые, «приписывая себе», «хвалились» все-таки подлинной христианской праведностью, почвенничество «хвалится» уже ложными, гностическими «добродетелями» («верой в себя», «самохвальством», «великим сомнением»), которые суть смертные грехи в Христианстве. ⁸³⁸ И это лучшее доказательство неоспоримой христианской истины о том, что без Божественной благодати человек не может нравственно

833 Записная тетрадь 1880-1881 гг. / Д., XVIII, 49, 65.

834 Два лагеря теоретиков / Д., XX, 21.

835 Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д., XXIV, 191.

836 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4, I / Д., XXV, 168.

837 блж. Августин. Письмо 214-е. К Валентину Адруметскому 1-е / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.135.

«обновиться», духовно «возродиться», то есть как-то принципиально изменить внутренний строй своей жизни; что это может сделать только Тот, Кто создал человек и потому способный (Сильный) его пересоздать, или воссоздать. Поэтому в гностической религии самоспасения «русскому человеку», разумеется, остающемуся тем же «смертным, тленным и страстным» потомком «ветхого Адама», каким он является по рождению, не остается ничего другого, как квазирелигиозно переживать сами свои греховные страсти, мифически сублимировать их в мнимые гностические добродетели.

838 При этом, опять же, наивно противопоставляя свое «истинно-христианское» тщеславие и гордость «атеистическому» тщеславию и гордости западников: «*И эти люди тщеславятся, между прочим, тем, что они атеисты! Он [Тургенев] объявил мне, что он окончательный атеист. Но боже мой: деизм нам дал Христа, то есть до того высокое представление человека, что его понять нельзя без благоговения и нельзя не верить, что это идеал человечества вековечный!*» (Достоевский Ф. – Майкову А.Н. 16(28).08.1867 / Д.,XXVIII(2), 210).

«Богородица есть мать сыра земля»



Фреска с изображением богини плодородия Деметры (др.-греч. Δημήτηρ, «Мать-земля») и ее дочери Персефоны из датируемого I веком склепа жрицы Деметры, обнаруженного в 1895 году в крымском городе Керчь

Выражение «Богородица мать сыра земля есть» содержится в «пророчестве» мифической «старицы» в романе Достоевского «Бесы» и характерным образом демонстрирует нам саму сущность почвенничества, его установку на «воцерковление» исторически сложившейся религиозной жизни русского народа, то есть заведомо обреченную на неудачу попытку христианизировать языческую составляющую этой «живой жизни». Поскольку христианизировать «народный» пантеизм и антропотеизм (стихийное обожествление мира и человека, физического и социального космоса) средствами ортодоксального Христианства, разумеется, невозможно, подобная процедура «воцерковления» национального язычества осуществляется в почвенничестве средствами гностической демагогии, или религиозной софистики. «*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 сырьа 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 своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество“. Запало тогда мне это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу».⁸³⁹

Здесь мы можем видеть основную причину того, почему вообще почвенничество как сугубо книжное, салонное направление религиозно-философской и общественной мысли (а именно, как идеология литературно-публицистических периодических изданий «Время», а затем «Эпоха» и «Дневник писателя») выбрало главной своей идеей «примирение» не только западников и славянофилов, но и народа с интеллигенцией вообще, самых широких слоев населения и исторически «оторвавшегося» от него «образованного общества». Мотивировка такой позиции, то есть самой возможности осуществления такого «всепримирения», и заключается в том, что основным принципом религиозных представлений русской «творческой интеллигенции» того времени тоже было не что иное, как неоязыческий антропотеизм, с той лишь разницей, что это были не местные простоволосые культы «матери сырой земли» и т.п., но западный гуманистический неогностицизм Нового времени. Поэтому и особых препятствий для их синтеза не возникало. И это касается, конечно, не только почвенничества, но и европейского романтизма в целом (лишь отечественной разновидностью которого является направление, раз и навсегда выбранное братьями Достоевскими и неизменно исповедуемое Ф.М. до самого конца его жизни).

Иными словами, здесь как бы встретились два язычества как «природной» (естественной) религиозности: русская фольклорная как массовая и «богемная» как эзотерическая, или неогностическая. Отсюда типичное для оккультизма и теософии религиозное содержание выражения «Богородица [это] мать сырьа земля». Более того, народное двоеверие как раздвоенность религиозного сознания (смешение пережитков языческих представлений с христианской верой) значительно уступало этой же раздвоенности у «просвещенного» русского человека. Поэтому зачастую те гностические изверсты, которые Достоевский вкладывал в уста своих мифических «людей почвы», были незнакомы даже самому

839 Бесы. Ч. 1. гл. 4 / Д.,Х,106.

русскому народу. И случай «Богородицы-матери сырой земли» как раз один из таких. «Говоря о различных сторонах культа матери-земли, Смирнов подчеркивает, что “Мать-земля по ассоциации сходства не раз становится рядом с Божией Матерью, но никогда не сливаются с Нею”» [тогда как] «Достоевский, видимо, считал, что мысль о тождестве земли и Богоматери присутствует в народных представлениях, но, как замечает Смирнов, это “пророчество не находит параллелей в произведениях народного творчества”».⁸⁴⁰ То есть, Достоевский идеологически утирает даже то апокрифическое представление, которое свойственно религиозному фольклору: там Божия Матерь «ставилась рядом с матерью-землей», а в почвенничестве они уже отождествляются.

Ортодоксия требует отречения от язычества как обязательного условия входления в Церковь, покаяния в неправоверии как в форме неверия. «Боги языков бесы суть», а добродетели язычников суть «блестящие пороки», то есть сублимированные греховные страсти – вот основные принципы православного понимания этого вопроса (конечно, можно встретить святоотеческие примеры более умеренного толкования этой темы, но они будут носить характер теологуменов какrudиментов эллинизма, а мы говорим об общечерковной норме). Соответственно, неогностицизм модерна трактует эту проблему диаметрально противоположным образом, не видя существенных противоречий между естественной религией и Христианством, потому что вообще отрицает онтологическую разницу между естественным и сверхъестественным, поэтому отрицает и грех как беззаконие твари против Творца, признавая грех только как «болезнь природы», то есть «повреждение» той же самой единой субстанции бытия, которая в Боге «здрава». Поэтому Хромоножка у Достоевского как младшая сивилла при его гностической «старице» тут же изрекает другое «пророчество», аналогичное по содержанию, стилистике и синтаксической конструкции: «*А, по-моему, Бог и природа есть все одно*».⁸⁴¹ Тех же самых воззрений, как мы помним, придерживается сам Ф.М.: «Человек <....> идет от многоразличия к Синтезу <....> А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе». «Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура

840 Паршин А.Н. «Богородица – мать сыра земля». Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 76 / Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М., 2004. С.447.

841 Бесы. Ч. 1. гл. 4 / Д.,Х, 106.

*Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле. Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить».*⁸⁴²

Отсюда и расшифровка очередного «пророчества» Достоевского, то есть транслируемого в формуле «*Богородица есть мать сыра земля*» идеологического послания почвенничества. Поскольку «нравственные» природы («натуры») Божьего и человеческого духа, Христа и Хромоножки принципиально не отличаются друг от друга, постольку сама человеческая природа («сыра земля») является источником божественной («нравственной») природы, а именно, сам человек «рождает» и взращивает в себе «Я Христа» как божественный принцип своей личности, который ему естественно присущ и который надо лишь реализовать в себе путем «нравственного самосовершенствования». Поэтому «*учитель мужика “в деле веры его” — это сама почва, это вся земля русская, что верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнью*».⁸⁴³ Поэтому как бы исторически не падал русский народ и «оторвавшийся» от него «развитый» субъект, они всегда имеют в самих себе силу (как «врожденную благодать» в пелагианстве), способную возродить его и вознести до насущного Идеала (гностического «сстояния Христа»). Насколько историческая Приснодева является Матерью Иисуса Христа, настолько сама человеческая природа (русская природа, в частности) является матерью нравственной природы каждой человеческой личности (русского «скитальца», в частности) как гностического «Христа-Спасителя» самого себя и мира. «...я сказал дурно про общество. О шатании. Но ведь в конце я от него же и жду спасения. Это спасение в расширении идеи русской».⁸⁴⁴ — Прежде всего, в расширении этой «русской идеи» в самом человеке, полном заполнении души человека этой «идеей» (гностическим «Христом»), а затем — в дальнейшей ее экспансии в мир. «*Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им пред назначенной*».⁸⁴⁵ То есть, становления всех «Христами». В частности, такую религиозную веру

842 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

843 Дневник писателя. 1877, май-июнь гл.4, I /Д., XXV,168.

844 Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV, 197.

в себя проповедует «старец» Зосима в «Братья Карамазовых». «Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской».⁸⁴⁶

По аналогичному принципу гностического самоспасения, как мы видим, осуществляется оккультное «тайинство» у еще одной романной «старицы» Достоевского (в «Бесах»). «А как напоишь слезами свои под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество». То есть, сделаешь магическое («высоконравственное») действие – получишь сверхъестественный результат: духовно изменишь себя, претворишь свою «горесть» – в «радость», пересоздашь себя из «великого грешника» – в «святого-праведного».

Иначе говоря, «старица-пророчица» в «Бесах» является предтечей гностического «старца» Зосимы в «Карамазовых», которому Достоевский поручает изложение основных «догматов» почвенничества как своей гуманистической религии. Соответственно, Хромоножка относится к ней как Алеша – к Зосиме, то есть как ученик к своему гуру, подмастерье при гностическом «пророке», который должен исполнить заветы Учителя, то есть путем «нравственной самообработки» возрастить в себе «Я Христа», чтобы спасти других грешников («сделать себя ответчиком за весь грех людской»). Отсюда повышенный интерес к образу Хромоножки и культ гностической манты «Богородица – мать сыра земля» в эпоху декаданса как «развитого» оккультизма.⁸⁴⁷

845 Дневник писателя. 1977, январь, гл.2, I / Д., XXV, 17.

846 Братья Карамазовы. Ч.2, кн.6, гл.III / Д., XIV, 290.

847 «Образ Матери-Земли и его связь с Богородицей стали предметом размышлений русской религиозно-философской мысли начала XX в. О нем пишет С.Н.Булгаков в своей работе “Русская трагедия” (1914) <...> К образу Хромоножки обращались многие русские философы Серебряного века. Среди писавших о ней – Вяч.Иванов, Д.С.Мережковский, Н.А.Бердяев, Г.П.Федотов... Весьма проникновенно об этом написал В.В.Розанов в статье “Белинский и Достоевский”: “...Это то же самое, что „Богородица есть Мать-сыра земля“. Вот его чувство. Чувство земли своей, земли русской – как священной. Вот откуда и у русских прозвище „Святая Русь“. <...> И – христианская Божия Матерь, и – каменные бабы киевских времен”» (Паршин А.Н. «Богородица – мать сыра земля». Цит. изд. С. 72).

Поэтому столь же бесплодными, по сути, но весьма деструктивными для Церкви на конкретном историческом отрезке ее существования являются попытки «воцерковить» этот почвеннический неогностицизм, сколь спекулятивной и порочной была практика самого почвенничества по «христианизации» национальных суеверий,rudиментов языческих представлений русского народа, наряду с новейшими «достижениями» западного неогностицизма эпохи романтизма. «Булгаков говорит о Хромоножке как о “ясновидящей, из рода сивилл, которые читают в книге судеб с закрытыми глазами”. Более того, ее зрячесть “сильно напоминает то, что на теософическом языке зовется астральным ясновидением и существенно отличается от религиозного вдохновения”».⁸⁴⁸ Можно ли в Христианстве сказать, что «астральное ясновидение» теософа «существенно отличается» от ортодоксального «религиозного вдохновения», то есть благодатного откровения Духом Божиим падшему человеку онтологически скрытых от него божественных истин и сущности вещей? – Нет. Эти религиозные «созерцания» не имеют между собой ничего общего, будучи прямо противоположны между собой по источнику вдохновения. И говорить о том, что они даже «существенно отличаются», это и означает нивелировать ортодоксальную пропасть между тварным и нетварным Духом, то есть стоять на позициях того же самого неогностицизма.

То же самое касается другого типичного приема того спекулятивного «воцерковления мира сего», который составляют самую сущность почвенничества и который наследует не только «новое религиозное сознание» декадентов, но и новейшее богословское сознание. «Нам важны те линии отношений православия и язычества, которые здесь [в модернистском богословии Флоренского. – А.Б.] намечены. Языческие образы как предчувствия и искания христианства, которое раскрыло впоследствии то, что было лишь в зародыше. <...> В этих [языческих] обрядах выражено предчувствие или, быть может, даже прообразования будущего христианства, ростки того, что будет явлено в богооплощении».⁸⁴⁹ Получается, в язычестве (в тварной природе, в человеческом естестве) есть «зародыш» Христианства (то есть божественного, сверхъестественного, нетварной природы, благодати). Поэтому Искупитель в такой религии уже не нужен. Прольешь необходимое количество слез – и

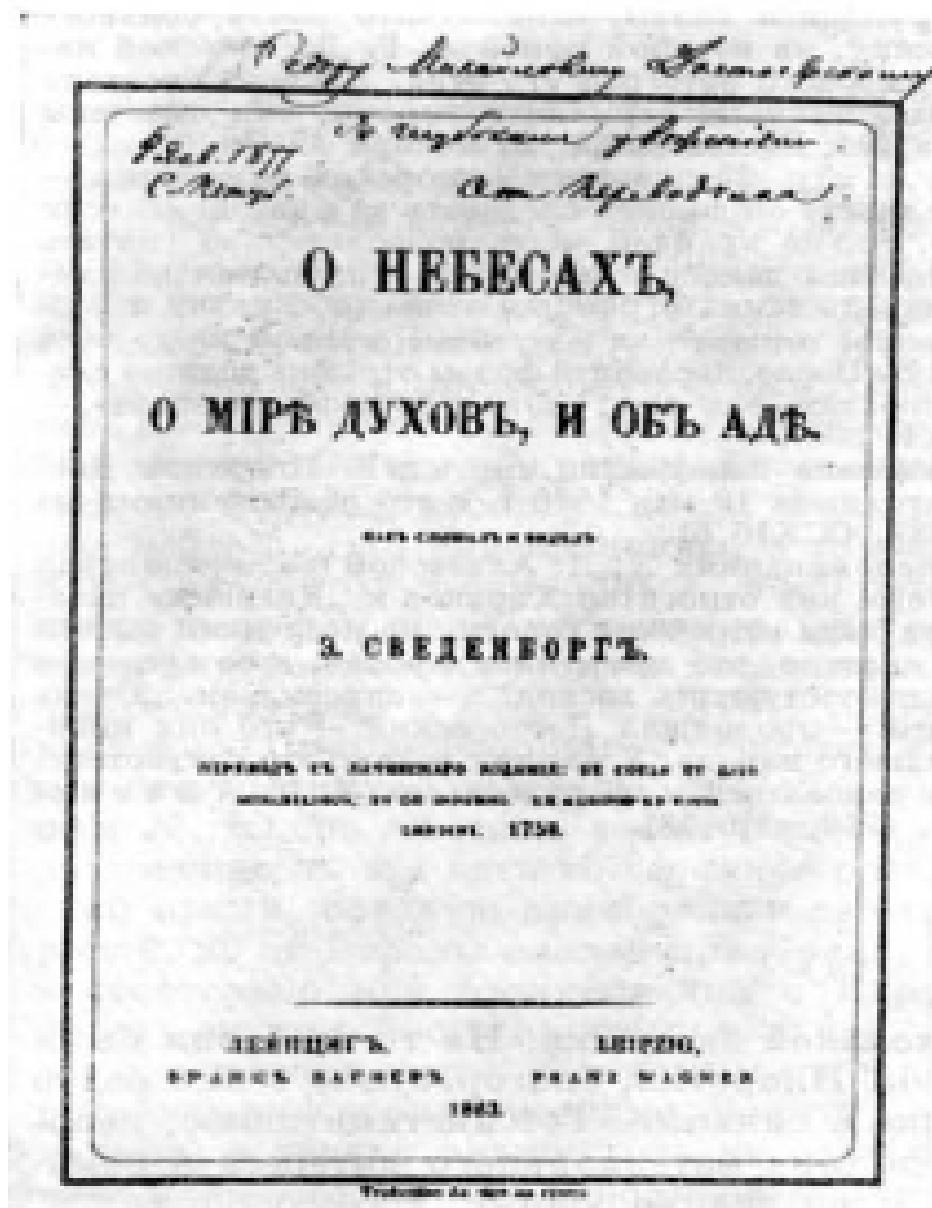
848 Там же.

849 Там же. С. 75.

«искупишь» все свои грехи. Прольешь кровь – начнешь «спасать» других.

Таким образом, мариологическое кредо почвенничества «Богородица мать сыра земля есть» является выражением неверия носителя этой идеологии. Если в Христианстве Богородица почитаема и прославляема как носительница сугубой благодати, характеризуясь, прежде всего, исключительной любовью к Богу («ум Ее, постоянно направленный и прилепленный к Богу»),⁸⁵⁰ не оставляющей места даже для греховных помышлений; то в новом гностицизме (как, например, в буддизме как другой религии самоспасения) Бог не является предметом не то, что поклонения, но даже особого интереса. Новый гностицизм – это сугубо гуманистическая религия, исключительно земная по своему происхождению и по предмету поклонения. Поэтому «земной поклон» здесь в самом прямом смысле является поклоном Земле (с целованием почвы). Поэтому и «Богородица» здесь характеризуется любовью к вещам мира сего (пускай и нравственного характера) и является «великой матерью» исключительно Человека, становящегося Богочеловеком путем космогонического «развития». «Воцерковление» подобного рода верований практически означает попытку вхождения «во двор овчий», проникновения в Царствие Небесное мифическими окольными путями («инуде» (Ин 10:1)), то есть минуя богоустановленные церковные таинства, Покаяние и Крещение, прежде всего. Поэтому они заменяются здесь гностическими «таинствами», в частности, «целованием земли со слезами».

⁸⁵⁰ Изложение православного учения о Божией Матери. Составлено святителем Игнатием (Брянчаниновым). Цит. по кн.: Учение Православной Церкви о Божией Матери. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Изд. «Новое небо», 2018.



Книга Э. Сведенборга «О небесах, о мире духов и аде» (Лейпциг, 1863) с
дарственной надписью переводчика А. Аксакова

«Вечные муки» гностического «ада»

Оригинальное эсхатологическое учение, которое излагает у Достоевского «старец» Зосима («*об аде и адском огне рассуждение мистическое*»),⁸⁵¹ воззрения которого, в целом, тождественны религиозным взглядам Достоевского,⁸⁵² является химерическим порождением неогностической философии всеединства, с одной стороны, и гностического же волюнтаризма (или анархизма) – с другой.⁸⁵³ Иными словами, здесь мы имеем дело с одним из внутренних противоречий нового гностицизма, которое разрешается таким причудливым образом как учением о различной посмертной участи представителей рода человеческого, когда в титанически «выжитой», достигнутой путем нравственного саморазвития всечеловеческой «гармонии» все-таки делается исключение для радикальных «гордецов», для которых допускается вечность адских мучений. «*О, есть и во аде пребывшие гордыни и свирепыми, несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой; есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело. Для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже доброхотные мученики. <...> прощение отвергают, бога, зовущего их, проклинают. Бога живаго без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было бога жизни, чтоб уничтожил себя бог и всё создание свое. И будут гореть в огне гнева своего вечно...*».⁸⁵⁴ Идеологическая механика, приводящая к такой эсхатологической конструкции, следующая.

Если принципы религиозного всеединства категорически требуют всеобщего спасения (а это в новом гностицизме означает полное превращение каждого эмпирического человека как Великого Грешника в «Христа» как Всечеловека, духовное перерождение

851 Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III /Д.,XIV,292.

852 «*Я <...> вполне тех же мыслей, какие и он [Зосима] выражает*» (Достоевский Ф.М. – Любимову Н.А. 7(19).08.1879).

853 «*Тихон, главная мысль: единственная свобода – победить себя*» (Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI, 267, 276). «*...победить себя, овладеть собою до того, чтобы мог наконец достичь, чрез послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли*» (Братья Карамазовы. Кн.1, V / Д.,XIV,26).

854 Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III /Д.,XIV,293.

первого во второго путем «нравственного самосовершенствования»),⁸⁵⁵ и этот аспект почвенничества получил законченный вид в учении о «Богочеловечестве» Соловьева, то принципы гностического анархизма (сакрализации человеческой свободы), напротив, требуют самоутверждения гностического Человека, каковым в эсхатологической перспективе достигнутой «гармонии всего со всем» и может быть только добровольный отказ от нее.

При этом важно понимать, что даже эти «вечные муки», которым подвергаются величайшие из Великих Грешников (то есть те, высшее своеволие которых получает выход не в саморазвитии до «состояния Христа», но – в противоположную сторону – до состояния антихриста или дьявола), «адские муки» эти тоже носят гностический (религиозно-волюнтаристический), но никак не ортодоксальный характер. Принципы нового гностицизма как религии самоспасения остаются здесь непреложными – и так же как гностический Человек самостоятельно спасается посредством нравственной «самообработки» и «жертвы» (*«самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности»*),⁸⁵⁶ тем же манером гностический Человек избирает формой «высочайшего самообладания и могущества» доведения себя до состояния сатаны и подвергание себя «вечным мукам» как необходимому атрибуту последнего. *«Мы, очевидно, существа переходные, и существование наше на земле есть, очевидно, беспрерывное существование куколки, переходящей в бабочку. <...> Я думаю, люди становятся бесами или ангелами.<...> точно так же, как и на земле все исходит одно из другого»*.⁸⁵⁷ И то, что это учение о «величайших грешниках» как «избранных» ада излагает «старец» Зосима как главный идеологический резонер Достоевского в

855 «...из народа спасение выйдет, из веры и смирения его»; «верьте, что кончится сим: на то идет. Лишь в человеческом духовном достоинстве равенство»; «образ Христов храним, и воссияет как драгоценный алмаз всему миру»; «одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской» (там же; с. 286-287, 290).

856 Зимние заметки о летних впечатлениях / Д., V, 79.

857 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 184.

романе, является лучшим свидетельством того, что все волюнтаристическо-анархические опусы Достоевского до этого (как то: бонапартизм Раскольникова, гедонизм Свидригайлова, ницшеанство Подпольного Человека, антропотеизм Кириллова, «бунты» Ивана Карамазова, Ставрогина, Версилова, одним словом, религиозный нигилизм типа Великого Грешника) были неотъемлемой частью этой религии, а не случайными издержками космогонии целого («богочеловечества»), преходящими моментами становления «всечеловеческой гармонии».

* * *

Другое интертекстуальное сопоставление, которое позволяет адекватно понять принципы новой религии, это сравнение знаменитого «символа веры» Достоевского из письма Фонвизиной («если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»)⁸⁵⁸ с одним из положений обратного «символа веры» Великого Грешника Ивана Карамазова («Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и неправ»).⁸⁵⁹ Как мы видим, оба суждения построены по одному принципу гностического волюнтаризма как абсолютизации человеческой свободы, обожествления человеческой воли. Поэтому объективно (или в отношении ортодоксального Христианства) оба эти тезиса являются гностическими, по своей сути, несмотря на то, что первый кажется (и должно восприниматься многими) как апологический в отношении Христианства. И тут (в почвенническом «православии», которое, на самом деле, сущий гностицизм), и там (в мистическом нигилизме Карамазова), «остаться вне истины» (во веки веков «остаться неправым») является названной ценой человеческого своеволия, потому что остаться со своим абсолютизированным самоволием – это и значит пребыть в абсолютной истине, потому что истина («Христос») в гностицизме и это есть сам Человек и безгранична свобода его воли. Поэтому и «вечные муки» здесь – не менее законный исход этого единого антропотеогенеза.

Иначе говоря, Великий Грешник в «вечной муке» своей гордыне обретает ровным счетом то же самое, что гностический

858 Достоевский Ф. – Фонвизиной Н.Д. Конец января – 20-е числа февраля 1854 / Д.,XXVIII(1),176.

859 Братья Карамазовы. Кн.5, гл.IV / Д.,XIV, 223.

«Богочеловек» во «всечеловеческой гармонии», а именно, высшее самоутверждение. «...высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье». ⁸⁶⁰ Либо «отдать целиком» свое личное «высочайшее развитие» — своей же великой личности — и найти «величайшее счастье» в вечных мучениях. Суть в том, что и в том и в другом случае Господу Богу, Христу-Вседержителю, «Судии живых и мертвых», Всесвятой Троице не отводится никакой роли, или функции: и до состояния райского блаженства («счаствия», тождества «Христу») и до состояния адского мучения гностический Человек доводит себя исключительно собственными усилиями, поэтому и адские муки здесь объективно являются таким же показателем «высочайшего могущества» Человекобога, как и «блаженство» гностического «Богочеловека» (или Всечеловека).

Отсюда другой вид гностических «вечных мук» — это «вечные муки совести» (то есть во все том же смысле «нравственного монизма», исключительно внутренней, «морально-этической» механики мучений): «мыслю: “Что есть ад?” Рассуждаю так: “Страдание о том, что нельзя уже более любить”. <...> Таковой, уже отшедший с земли, видит и лоно Авраамово и беседует с Авраамом, как в притче о богатом и Лазаре нам указано, и рай созерцает, и ко господу восходить может, но именно тем-то и мучается, что ко господу взойдет он, не любивший, соприкоснется со с любившими любовью их пренебрегший. <...> Говорят о пламени адском материальном: не исследую тайну сию и страшусь, но мыслю, что если б и был пламень материальный, то воистину обрадовались бы ему, ибо, мечтаю так, в мучении материальном хоть на миг позабылась бы ими страшнейшая сего мука духовная». ⁸⁶¹ Иными словами, до того совесть «развита», что физический пламень ничто в сравнении с тем, как станет нравственно убиваться человек о «грехах своих». «Да и отнять у них эту муку духовную невозможно, ибо мучение сие не внешнее, а внутри их. А если б и возможно было отнять, то, мыслю, стали бы оттого еще несчастными. Ибо хоть и простили бы их

860 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,172.

861 Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III /Д.,XIV,292-293.

*праведные из рая, созерцая муки их, и призвали бы их к себе, любя бесконечно, но тем самым им еще более бы приумножили мук, ибо возбудили бы в них еще сильнее пламень жажды ответной, деятельной и благодарной любви, которая уже невозможна».*⁸⁶²

Еще одна параллель, которая раскрывает логику этой религии, это сравнение учения о всеобщем спасении с учением об историческом «развитии» государства в «церковь», которое в романе независимо друг от друга исповедуют Иван (в статье, в которой он «возражает духовному лицу», причем как раз с антиюридических позиций)⁸⁶³ и Зосима. Как в первом случае (грядущего «обращения государства» во «всечеловеческую церковь») «старец» Зосима непреложно «верует» в эту гностическую космогонию («*сие и буди, буди*»),⁸⁶⁴ а «непомнящий родства» Иван (как «великий грешник», «оторвавшийся от народа», чтобы сильно развиться как личность), соответственно, «не верует» в нее (а проповедует только религиозного вольнодумства ради), так и в случае апокатастасиса старец «верует» в конечную «гармонию» как аналогичное «развитие» каждого «великого грешника» во «всечеловека», а Иван при всей своей «духовной жажде» (внутреннем зове святой человеческой природы) и желании в это веровать, отказывается эту «вечную гармонию» принимать: и в ее гностическом виде восстановления тотального единства («*пусть это всё будет и явится, но я-то этого не принимаю и не хочу принять*»),⁸⁶⁵ и, тем более, в ее ортодоксальном виде с «вечными муками» («*И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше*»).⁸⁶⁶

Таким образом, неверие и неприятие Иваном всего того, во что верует и что принимает Зосима, объективно оказывается не только отрицанием догматов Церкви (догмата о Церкви и догмата «вечных мук»), но и самоотрицанием почвеннического гностицизма в его целом, потому что нигилизм Ивана это не менее существенная

862 Там же; с.293.

863 «Да если б и теперь был один лишь церковно-общественный суд, то и теперь бы церковь не посыпала на каторгу или на смертную казнь. Преступление и взгляд на него должны бы были несомненно тогда измениться, конечно мало-помалу, не вдруг и не сейчас, но, однако, довольно скоро» (там же; кн.2, гл.V / Д.,XIV,58-59).

864 Там же; с.61.

865 Там же; кн.5, гл.III / Д.,XIV,215.

866 Там же; кн.5, гл.IV / Д.,XIV, 223.

сторона этой религии, чем всеединство Зосимы. То есть, последним «диалектическим синтезом» в борьбе этих мнимых противоположностей оказывается их взаимное вычитание, софистический адогматизм и гностический декаданс, полное отсутствие сказуемого.

* * *

Напомним предысторию возникновения учения о «вечных муках» в романе. Во время посещения Оптино пустыни Достоевским и Соловьевым в 1878 г. у них произошел спор со старцем Амвросием по поводу этого «гнусного доктрины»,⁸⁶⁷ в «гнусность» которого оба проповедника «богочеловечества» в тот момент непреложно «веровали»,⁸⁶⁸ исходя из принципов всеединства, требующих «всечеловеческой гармонии» как апокатастасиса без изъянов.⁸⁶⁹ И когда св. Амвросий Оптинский стал опровергать их титаническую теургию (то есть, излагать доктринальное учение Церкви о вечном разделении рода человеческого, обусловленном содержанием земного жизни каждого и непостижимым судом Всевышнего, определяющим вечную участь человека),⁸⁷⁰ это обстоятельство наложило определенный отпечаток на изложение Достоевским своей гностической эсхатологии в романе, внеся в собственную

867 «Помню публичную лекцию, на которой Соловьев так увлекся, что назвал учение о вечных мучениях гнусным доктриной» (Цертелев Д.Н. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве. Цит. по изд.: Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. I. Издательство Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург, 2000).

868 «В изложении идей мыслителя [“соединение живущих для воскрешения умерших есть общество <...> по образу и подобию Пресвятой Троицы; воскрешения же есть полное торжество нравственного закона над физической необходимостью” (Федоров Н.). – А.Б.] самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресенья преждевивших предков, долг, который, если бы был восполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым.<...>мы здесь, то есть я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (Достоевский Ф. – Петерсону Н.П. 24.03.1878 / Д.,XXX(1),14-15 / Федоров Н. Вопрос о братстве, или родстве... Ч. III. Цит. по изд.: Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-х тт. М., изд. «Прогресс», 1995. Т.1).

869 «Отец архимандрит поделился с нами и своими интересными воспоминаниями. Он присутствовал при знаменитом споре Достоевского с отцом Амвросием о вечных муках, когда Достоевский и Владимир Соловьев в 1879 году посетили старца» (Записки протоиерея Сергия Сидорова II Оптина Пустынь: Православный альманах. СПб., 1996. Вып. 1. С. 123).

коллизию почвеннического гностицизма (обозначенное внутреннее противоречие всеединства и волюнтаризма) еще и аспект ортодоксального учения по этому вопросу.

Субъективно (или «в себе» эзотерической «истиной» гностицизма у Достоевского является, конечно, «вечная гармония» всечеловеческого апокатастасиса.⁸⁷¹ Но суть в том, что объективно подспудный анархизм гностицизма не может остановиться и на этой титанически достигнутой им «гармонии» (как не останавливается на ней классический оригенизм, допускающий новые космогонические циклы). *«И вот пораженная и плачущая богоматерь падает пред престолом божиим и просит всем во аде помилования, всем, которых она видела там, без различия. Разговор ее с богом колossalно интересен. Она умоляет, она не отходит, и когда бог указывает ей на прогвожденные руки и ноги ее сына и спрашивает: как я прощу его мучителей, — то она велит всем святым, всем мученикам, всем ангелам и архангелам пасть вместе с нею и молить о помиловании всех без разбора. Кончается тем, что она вымаливает у бога остановку мук на всякий год от великой пятницы до троицына дня».*⁸⁷² И на этом гностическое « сострадание», конечно, тоже не останавливается; такими «подачками» свыше «милосердие» Человека Нравственного не удовлетворится. То есть, и в вечности «пораженное» Всечеловечество не отстанет от Бога до тех пор, пока не изыщет революционный способ освободить всех «страдающих братьев». Если в Христианстве «чающие воскресение мертвых» чают, прежде всего, своего собственного воскресения, которое может совершить только Божественная благодать, то гностический Человек силен

870 «Считаем долгом восстановить здесь истину относительно отзыва о. Амвросия о Вл. С. Соловьеве. Автор “Очерков жизни о. Амвросия” (1 ч., 94 с.) пишет, что о В.С. Соловьеве старец сделал “неодобрительный отзыв”, причем сослался на январскую книгу Душеполезного чт(ения) за 1892 г., с. 46; а там сказано, что “Соловьев не верит в будущую жизнь”. <...> Нам лично о. Амвросий сказал <...>: “Спроси-ка Соловьева, как он думает о вечных мучениях?”» (иером. Ераст. Историческое описание Козельской Оптины Пустыни и Предтечева скита. Изд. Оптины Пустыни, 1902. С. 125).

871 «В восторге братской любви обнимая вселенную, Достоевский иногда мечтал о всеобщем и полном блаженстве хотя бы в будущем веке и зная осуждение оригенистов, смиренно и робко дерзал однако думать, что церковное воспрещение учит так, как эти последние, говорит скорее о мудро скрываемой тайне, нежели о полном отрицании их надежд» (архим. Антоний (Храповицкий). Паstryрское изучение жизни и людей по сочинениям Ф.М. Достоевского / Богословский вестник. 1893. Т.4. №10. С.78-79).

872 Братья Карамазовы. Кн.5, гл.V / Д., XIV,225.

осуществить не только нравственное «самовоскрешение», но даже принять активное участие в физическом воскрешении всех «преждевивших».

Итак, несмотря на то, что гностическое всеединство в эсхатологии Достоевского, казалось бы, берет верх над гностическим анархизмом, в целом, «борьба» этих «противоположностей» представляет собой «диалектическое единство» одного религиозного вольнодумства. Принять ортодоксальную эсхатологию, прозвучавшую из уст св. Амвросия, как она есть, гностик не может, по определению. Поэтому он поступает с ней так же, как со всеми доктринаами Церкви, то есть подходит к ней с позиций нигилизма и реформаторства, одновременно, отрицания и «развития».⁸⁷³ Так на свет и рождается богословская химера «вечных мук гордости», то есть, идеологически образованных путем одновременного отрицания ортодоксальных «вечных мук» (как справедливого воздаяния, наказания Богом нераскаявшихся грешников наравне с демонами, а именно, вечного наказания вечных грехов, поскольку весь отведенный ему век человек грешил, то есть грешил вечно в масштабах своей жизни и если бы смерть промыслительно не клала предела грехам человека, он, несомненно, бесконечно грешил бы) и допущения добровольных «вечных мук» для гностических «избранных», наиболее сильно заявленных своеобразий (что подспудно в гностицизме признак не меньшего, если не большего «развития личности», чем достижение «состояния Христа»). И суть здесь в том, что оба тезиса почвеннического гностицизма (апокатастасис и анархизм; формально положительное всеединство и подчеркнуто отрицательный волюнтаризм; альтруизм и эгоцентризм) являются нигилистическими в отношении ортодоксального Христианства, потому что и идея всеобщего нравственного самоспасения, и идея вечного

873 «Федор Михайлович Достоевский, например, вместо того чтобы послушно и с должным смирением внимать поучительным речам старца-схимника, сам говорил больше, чем он, волновался, горячо возражал ему, развивал и разъяснял значение произносимых им слов и, незаметно для самого себя, из человека, желающего внимать поучительным речам, обращался в учителя. По рассказам Владимира Соловьева (он был в Оптиной Пустыни вместе с Достоевским), таковым был Федор Михайлович в сношениях не только с монахом-схимником, но и со всеми другими обитателями Пустыни, старыми и молодыми, будучи, как передавал Соловьев, в то время в весьма возбужденном состоянии, что обыкновенно проявлялось в нем каждый раз при приближении припадка падучей болезни» (Стахеев Д.И. Группы и портреты. Листочки воспоминания: О некоторых писателях и о старце-схимнике / Ф.М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. СПб., 1993. С. 246).

самомучения «гордых», это лишь различные формы отрицания церковного догмата «вечных мук».

Чтобы оправдаться перед Всевышним
был Рукопись под Годскую Печатью
С. Достоевским. Февраль 1881.

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ

СОЧИНЕНИЙ

Ф. М. ДОСТОЕВСКАГО.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

БІОГРАФІЯ, ПІСЬМА

и

ЗАМѢТКИ ИЗЪ ЗАПИСНОЙ КНИЖКИ.

съ ПОРТРЕТОМЪ Ф. М. ДОСТОЕВСКАГО

ПРИЛОЖЕНИЯМИ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ

Типография А. С. Суворина, Фурштадт-пер., д. № 1—2
1883



Идеолог почвенничества как гностический «Христос»

Последним пунктом «всепримирения» в гностической религии Достоевского объективно оказывается диалектическое единство трех «искушений Христа в пустыне» «вышедшиими из главы дьявола огромнейшими идеями»,⁸⁷⁴ с одной стороны, и тех «великих» и «величайших идей» самого почвенничества, последовательным осуществлением которых движется космогония «всечеловечества», – с другой.

Иными словами, не только оппозиции капитализма и социализма, либерализма и почвенничества (романтизма), «социализма и христианства» (то есть, того же почвенничества как гностического, или романтического квазихристианства), в конечном счете, снимаются в этой религии всеединства, но и оппозиция Самого Христа и искушавшего Его в пустыне дьявола. Механизм этого последнего «примирения» стандартный для неогностицизма эпохи: насколько Божественное в Христе приижается и приземляется (очеловечивается, секуляризируется, редуцируется к «идеалу нравственности»), настолько демоническое реабилитируется, романтизируется и идеализируется.

*«Социализм состоит в том, чтоб, выйдя из-под христианской цивилизации и для того разрушив ее, создать свою [цивилизацию] на основании отрицания небесного царства и ограничиваясь одним земным. Прямо антихрист».*⁸⁷⁵ Но в том-то и дело, что и почвенничество – тоже; оно также озабочено «одним земным», в частности, «перерождением государства в церковь»⁸⁷⁶ «русского социализма», что с духовно-аскетической точки зрения тождественно внушаемому дьяволом превращению «камни – в хлебы». Поэтому три великие идеи, из которых в сумме и складывается «всечеловеческий» миф Достоевского, суть одно и то же, что и три искушения евангельского (то есть ортодоксального) Христа в пустыне, «идеи, выходящие из головы дьявола». Причем это не только следует из интертекстуального анализа (сопоставления различных текстов Достоевского и их контекста), но объявляется прямыми словами и без обиняков: «обратить камни в

874 Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.3,III / Д.,XXV, 158.

875 Подросток. Рукописные редакции / Д.,XVI, 109.

876 Братья Карамазовы. Ч.1, кн.2, гл.V / Д.,XIV,58.

хлебы — вот великая мысль. <...> очень великая, но не самая; великая, но второстепенная, а только в данный момент великая: наестся человек и не вспомнит; напротив, тотчас скажет: “Ну вот я наелся, а теперь что делать?”».⁸⁷⁷ А дальше, соответственно, и нужно, ничтоже сумняшеся, падать в двух других дьяволовых искушениях, которые, одновременно, «великие идеи» почвеннической космогонии, стадии «общегенетического роста», органического становления человеческого – «общечеловеческим», а «общечеловеческого» — «всечеловеческим» как «богочеловеческим» (потому что гностический «Бог есть идея всех»,⁸⁷⁸ «синтетическая личность всего народа»).⁸⁷⁹ То есть, искушение хлебами преодолевается в почвенничестве не евангельским (ортодоксальным) путем аскезы, но «классическим» для гностицизма «диалектическим» путем безоглядного придания себя греху, полного погружения в объект искуса, опыта вкушения запретного плода, иррационального прохождения греха «насквозь» ради пресыщения им и мифической победы над ним таким изуверским способом. Ср.: «в своем безумии дошли до того, что говорят, что им позволительно делать все безбожное и нечестивое, потому что, говорят они, только для человеческого мнения есть добрые и худые дела. И души до тех пор должны переходить из одних тел в другие, пока узнают всякий образ жизни и всякого рода действия, (если только кто-либо в одно переселение зараз не совершил всех тех действий, о которых нам не следует не только говорить и слушать, но даже помышлять и верить, чтобы такие дела водились между нашими согражданами) для того, чтобы как гласят их сочинения, их души, испытанные во всяком образе жизни, при своем исходе не нуждались более ни в чем...»⁸⁸⁰ Именно такого рода «прохождение» различных «состояний общегенетического роста» как «переходных этапов развития цивилизации» и исповедуется Достоевским как основной принцип космогонии его «христианства».⁸⁸¹

Тем же манером «преодолеваются» два других искушения гностического Человека в «пустыне» исторического становления его «Богом» («Всечеловеком», «Христом»), по причине чего эти

877 Подросток. Ч.2, гл.1, IV / Д.,XIII, 173.

878 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 191.

879 Бесы. Ч.2, гл.1, VII / Д.,X, 199.

880 свидм. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.1, гл.XXV, 4. Цит. изд. С.93.

881 Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 191-194.

искушения тоже оборачиваются «великими (огромнейшими) идеями», реализация которых, собственно, и обеспечивает «общегенетический рост» «всечеловеческого» как «синтетической натуры Бога». ⁸⁸² В частности, искушение «земным владычеством», в котором пал католический Рим, не только не мешает Русскому Народу в идеологии почвенничества с упоением предаваться этой «великой идее», но все тем же диалектическим вывертом оказывается необходимым условием высшего «общечеловеческого развития». «Но что же это за пункт примирения?» [то есть, объективно, примирения гностического «Христа» Достоевского с искушавшим Его дьяволом]. «И прежде всего выставляю самое спорное и самое щекотливое положение и с него начинаю: “Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной”. Я утверждаю, что так было со всеми великими нациями мира, древнейшими и новейшими, что только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества. Так, бесспорно, было с древним Римом, так потом было с Римом в католическое время его существования. Когда католическую идею его унаследовала Франция, то то же самое стало и с Францией, и, в продолжение почти двух веков, Франция, вплоть до самого недавнего погрома и уныния своего, всё время и бесспорно — считали себя во главе мира, по крайней мере нравственно, а временами и политически, предводительницей хода его и указательницей его будущего». ⁸⁸³ Мифическая разница между «стоянием во главе народов» Ватикана и России, по Достоевскому, только в том, что во втором случае это будет сделано («будущими русскими людьми») за-ради бескорыстнейшего «служения всему человечеству», то есть ради нравственного возвышения всех народов и религий мира до осознавшего себя сущим «Христом» («спасителем мира», «предводителем» космогонии всемирной истории) Русского Человека.

Отсюда — третье искушение, а именно, искушение «чудом», которое отверг евангельский Христос и в которое с головой погружается титанически созидающий себя Родосский колосс почвеннического гностицизма. Иными словами, если искушение «хлебами» — это

882 Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

883 Дневник писателя. 1877, январь, гл.1, III — гл.2, I / Д.,XXV,17.

«переходный этап» социализма, необходимая стадия «живой жизни», через которую должно пройти историческое человечество перед вступлением в обетованную землю «достигнутого идеала»; а искушение «владычеством» (самоволием и самовластию) – это другой «переходный этап» в «общегенетическом росте личности» этой же «цивилизации», в титанической эволюции этого же самого «всечеловечества», созидающего из себя «натурального Бога»; то искушение «чудом» («чудотворением») – это, собственно, и есть опыт, или «состояние», самого религиозного романтизма, самого почвенничества (гностического «христианства» Достоевского) как «высшей ступени человеческого развития». Если «хлеба» социализма и « власть» либерализма были «последними, крайними до идеала» формами «развития личности» гностического Всечеловека, то «величайшая идея» самого этого «идеала» (гностического «Христа», «достижимого всем человечеством») это, объективно, и есть третье искушение дьявола, а именно, то, что в терминах Священного Предания называется «бесовской прелестью», которая и является основным содержанием этой религии. «Что же говорит он [искуситель]? “Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами”. Не сказал: если алчешь; но: “если Ты Сын Божий”, думая обольстить Его похвалами». ⁸⁸⁴ И что же другое говорит идеолог почвенничества, как ни немолчную похвалу себе-великому, безудержное славословие «высшему» своему «развитию» и предназначению (*«Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино»*).⁸⁸⁵ «...“если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногой Твоей” (Мф. 4:6). Почему к каждому искущению он прилагает: “если Ты Сын Божий”? Как поступил он с прародителями, так поступает и теперь. <...> покажи нам божественную Свою силу». ⁸⁸⁶ И это при том, что у первозданного Адама (не говоря уже о Христе-Боге) была эта сила (то есть благодать). Что же тогда говорить о романтизме,

884 свт. Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея евангелиста. Кн.1. Беседа 13 / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., изд. С-Петербургской Духовной Академии, 1901. Т.7. Кн.1. С.132.

885 Дневник писателя. 1877, январь, гл.2, I / Д.,XXV,17.

886 свт. Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея евангелиста. Кн.1. Беседа 13. Цит. изд. С.132.

переживающем само свое грехопадение (немощь падшего естества) как «страшную силу самоспасения»?⁸⁸⁷ Это просто «апофеоз» такого рода прельщения, «высшая ступень» духовного «мнения» о себе.

«Но, повторяю, много ли таких, как ты?»,⁸⁸⁸ – вопрошают Великий инквизитор мифического «Христа» Достоевского, выражая тем самым свой неверующий «католический» «взгляд на человечество, что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле. <...> “Тяжел, дескать, закон Христов и отвлеченен, для слабых людей невыносим” – и вместо закона Свободы и Просвещения несут им закон цепей и порабощения хлебом».⁸⁸⁹ Это и означает, что вера самого Достоевского в Человека предполагает, что таких, как Христос, не просто много, но таковыми должны, каждый в свой черед, стать все до единого, лично реализовав принесенный на землю Христом гностический «закон Свободы и Просвещения». Поэтому когда «неверующий» Великий инквизитор в поэме Ивана восклицает, обращаясь к Христу: «неужели ты в самом деле мог допустить хоть минуту, что и людям будет под силу подобное искушение? Так ли создана природа человеческая, чтоб отвергнуть чудо и в такие страшные моменты жизни, моменты самых страшных основных и мучительных душевных вопросов своих оставаться лишь со свободным решением сердца?»,⁸⁹⁰ – это означает, что «верующий» Достоевский (или Алеша и Зосима – в романе) верует именно в то, что искушения, подобные Христовым, «людям под силу», потому что «так создана природа человеческая», чтобы «в страшные моменты жизни» преодолевать самые страшные искушения «лишь свободным решением сердца», что и продемонстрировал Христос в пустыне. То есть, как всегда у Достоевского, классическое пелагианство как ложная антропология и сoterиология усугублено еще и ложной христологией (а именно, гностическим отождествлением ее с антропологией).

Таким образом, в самом идеологе почвенничества, гностический «Христос» («Спаситель» самого себя и «мира») и искушающий его «великими идеями» гностический «дьявол», оказываются одним существом; «главой дьявола» и главой грядущей «церкви»

887 Влас /Дневник писателя. 1873. Ст.V / Д.,XXI,32.

888 Братья Карамазовы. Кн.5, гл.V / Д.,XIV,233.

889 Достоевский Ф. – Алексееву Н.А. 11.06.1879 / Д.,XXX(1), 68.

890 Братья Карамазовы. Кн.5, гл.V / Д.,XIV,233.

«русского социализма»; спасителем-человекоубийцей; безысходно раздвоенным в себе как основной у Достоевского-беллетриста тип «великого грешника»; или, одним словом, «Христом» гностицизма, имеющим только видимость христианского Мессии, но диаметрально противоположным Ему по духу. *«Мы несем 1-й рай [на] 1000 лет, и от нас выйдут Эnoch и Илия, что сразиться с антихристом, т.е. с духом Запада. <...> Россия есть лишь олицетворение души православия»*.⁸⁹¹ И вот эта «душа православия» («русский дух», «русский Бог») «откликается» и «примиряет» в себе этот «дух Запада», который «антихрист» («Да, воссоединение с гениями Европы есть исход русской силы к величайшей цели. <...> явилась душа, вместившая все духи и гении мира, не внешне, а органически, как бы свое родное»;⁸⁹² «с такою способностью всемирной отзывчивости <...> воплотить в себе с такой силой гений чужого, соседнего, может быть, с ними народа, дух его, всю затаенную глубину этого духа»;⁸⁹³ «я про духовное лишь слияние говорю, — его только нам и надо, ибо оно страшно поможет всему, всё переродит вновь, новую идею даст»).⁸⁹⁴ И, тем самым, «русский дух» объективно осуществляет тот же самый союз с «умным [великим, премудрым] духом»,⁸⁹⁵ в котором заклеймен Великий инквизитор в идеологии романа («вот наша тайна! Мы давно уже не с тобою, а с ним, уже восемь веков»).⁸⁹⁶ Поэтому этот «умный и великий русский дух» («душа православия») и «несет» свой гностический «рай» на землю, «в этом хоре наций, составляющих мировую гармонию и выработанную уже сообща цивилизацию»,⁸⁹⁷ то есть, доводя именно эту, текущую антихристианскую «цивилизацию» Нового времени (как порождение католицизма, по Достоевскому) до «высшей ступени общечеловеческого развития» — «мировой гармонии» как единства в гностическом «Христе».

891 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 167-168.

892 Дневник писателя на 1880 год. Подготовительные материалы / Д., XXVI, 217.

893 Дневник писателя. 1880, август, гл.2 / Д., XXVI, 146.

894 Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, V / Д., XXVII, 24.

895 Братья Карамазовы. Кн.5, гл.V / Д., XIV, 229-233.

896 Там же; с.234.

897 Дневник писателя. 1877, январь, гл.2, I / Д., XXV, 17.

Демонология Достоевского



Кадр из фильма «Братья Карамазовы» («Мосфильм», 1968 г., реж. И. Пырьев; в роли Ивана Карамазова и его Гостя – К. Лавров)

Представление Достоевского о демонах, или бесах, как и другие аспекты религиозной философии почвенничества, обусловлены ее основными принципами, которые, как мы уже не раз отмечали, в общем и целом заимствованы у общеевропейского неогностицизма, в частности, в немецкой философии всеединства и французском (то есть масонском) социал-утопизме. Это означает, что «вера» Достоевского в бесов – это одно из проявлений его гностической «веры», которая объективно (или в категориях ортодоксального Христианства) означает неверие, в частности, неверие в церковно-догматическое учение о бесах (так же, как «вера» Достоевского в Бога имеет настолько мало общего с церковной верой, что в ее понятиях определяется, как неверие в Бога). *«Несколько лет тому назад один знакомый автора поместил в газете статью, доказывая, что diabolos или Сатана Нового Завета означает олицетворение абстрактной идеи, а не личность. Ему ответил священник, который закончил свой ответ осуждающим выражением: “Боюсь, что он отрицает своего Спасителя”. В своем возражении тот защищался: “О, нет! Я только отрицал Дьявола”. Но священник не видел в этом разницы. Согласно его*

взгляду на эту проблему, отрицание личного объективного существования Дьявола само по себе уже было “прегрешением против Святого Духа”. Это необходимое Зло, удостоенное эпитета “Отца Лжи”, по уверениям духовенства, было основателем всех мировых религий древних времен и всех ересей или, вернее, неортодоксальностей более поздних периодов, так же как и Deus ex Machina современного спиритуализма. В возражениях, которые мы выдвигаем против такого мнения [духовенства], мы отрицаем наличие нападения на истинную религию или искреннее благочестие».⁸⁹⁸ В схожем духе (то есть в оппозиции учению Церкви) отстаивает интересы «истинной религии» и Достоевский.

* * *

На, как минимум, сомнение Достоевского в существовании бесов, прежде всего, указывает то, с какой легкостью и постоянством он чертыхается в письмах и дневниках (а значит, еще чаще – в разговорной речи), то есть, поминает нечистого всуе, что маловероятно для верующего по катехизису православного христианина, ежедневно молящегося к Небесному Отцу об «избавлении от лукавого». Но и без этого скорее косвенного указания имеется множество непосредственных свидетельств того, что вся обширная демонология Достоевского – это лишь очередная форма гностического неверия во все христианские понятия, символы и формулы, то есть, в церковные догматы.

И «демоны», и «ангелы», и даже «Бог» в религии почвенничества – это превращения некой единой (актуализированной в историческом человеке) субстанции; моменты или результаты становления божественной сущности бытия. Поэтому если почвеннический (гностический) «Христос» («Бог») – это «идеал человечества», или верхний полюс этой эволюционной цепи, то почвеннический (гностический) «демон» («бес» Достоевского) – это нижний полюс этой же самой цепи, нижняя ступень лестницы развития «мирового духа». Гностический «человек», соответственно, это промежуточное звено той же единой эволюции, текущее состояние этого онтологического процесса, которое должно перейти в «идеальное» состояние «Христа» («Бога») как конечную цель развития («закон природы» – в терминах Достоевского, или гностический «логос» – в богословской терминологии), либо инволюционировать как раз в «бесовское» состояние.

898 Блаватская Е. Разоблаченная Изида. Т.2. Гл. X. «Миф о Дьяволе». Цит. по изд.: М., «Эксмо-Пресс», 2000.

Поэтому мы никогда не встретим в мире Достоевского ортодоксального по своей генеалогии «духа злобы поднебесной» (так же как и ангела). Все или почти все «бесы» писателя антропоморфны: это лишь аллегории человеческих страстей и пороков (даже не олицетворение смертных грехов, потому что в них гностик тоже не верит). Исключением являются, пожалуй, только «трихины» из болезненного сна Раскольникова, но и они оказываются скорее лишь фантастическим образом носящихся в воздухе идей, то есть, тоже порождением массового сознания, в конечном счете (*«Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований»*).⁸⁹⁹ Другим исключением из общего правила (антропоморфизма демонов Достоевского) является «темное существо», имевшее «как бы лик человеческий», из новеллы «Сон смешного человека».⁹⁰⁰ При этом не вписывающимся в догматику оказывается действие, которое совершает данное существо (относит душу самоубийцы на райскую планету), что тоже предполагает неортодоксальное представление о природе демонов у автора этой фантасмагории. Не менее красноречиво об этом говорит содержащийся здесь же другой религиозно-философский пассаж: *«У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и беспрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной»*.⁹⁰¹

* * *

Наиболее развернуто эта гностическая космогония изложена Достоевским в дневниковой записи, датируемой 1863-1864 гг. *«... человек есть на земле существо только развивающееся, след, не оконченное, а переходное. Но достигать*

899 Преступление и наказание. Эпилог / Д.,VI,419.

900 Дневник писателя. 1877, апрель, гл.2 / Д.,XXV,110.

901 Там же / Д.,XXV,114.

такой великой цели, по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели всё угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следственно, есть будущая, райская жизнь. Какая она, где она, на какой планете, в каком центре, в окончательном ли центре, то есть в лоне всеобщего синтеза, то есть бога? — мы не знаем. Мы знаем только одну черту будущей природы будущего существа, которое вряд ли будет и называться человеком (след^{<овательно>}, и понятия мы не имеем, какими будем мы существами). Эта черта предсказана и предугадана Христом, — великим и конечным идеалом развития всего человечества, — представшим нам, по закону нашей истории, во плоти; это идеал будущей, окончательной жизни человека, а на земле человек в состоянии переходном. Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру, которая не женится и не посажает, [а живут, как ангелы божии]. Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь развивающаяся, а там — бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, “времени больше не будет”. NB. Атеисты, отрицающие бога и будущую жизнь, ужасно наклонны представлять всё это в человеческом виде, тем и грешат. Натура бога прямо противоположна натуре человека. Человек по великому результату науки, идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе. Но если человек [в будущей жизни] не человек — какова же будет его природа? <...> Но как это будет, в какой форме, в какой природе, — человеку трудно и представить себе окончательно. Итак, человек стремится на земле к идеалу, противуположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил любовью в жертву своего я людям или другому существу <...>, он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак, человек беспрерывно должен чувствовать страдание, которое уравновешивается райским наслаждением исполнения закона, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна. Учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть. Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть бог, то есть жизнь бесконечная.<...> Христос весь вошел в

человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной натуры, то есть в Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура бога, значит, Христос есть отражение бога на земле)».⁹⁰²

Как мы видим, «Бог» здесь тождествен «будущей (вечной) жизни» человека; «натаура Бога» есть «натаура человека» в высшей степени его духовно-нравственного «развития». «Христос» («Бог») «весь вошел в человечество», чтобы «всечеловечество» «перешло» в «натуру Бога» (такой каббалистический, или шеллингианский вариант святоотеческой формулы «Бог стал Человеком, чтобы человек стал богом по благодати»; ср.: «...только в самосозерцании Духа имеется тождество представления и предмета. Значит, для того, чтобы показать абсолютное совпадение представления и предмета, на котором покоится реальность всего нашего знания, надо доказать, что Дух, созерцая вообще объекты, созерцает лишь самого себя»).⁹⁰³ Соответственно, «натаура» демона – это издержки этой теогонии, такие метаморфозы единой божественной «натуры», когда темные проявления своеволия на время побеждают в человеке и человеческой истории, и которые Зосима в исключительных случаях даже допускает в вечной жизни («Для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже доброхотные мученики. <...> прощение отвергают, бога, зовущего их, проклинают. Бога живаго без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было бога жизни, чтоб уничтожил себя бог и все создание свое. И будут гореть в огне гнева своего вечно...»).⁹⁰⁴

Хотя в дальнейшем (как видно, например, в последней цитате) этот изначальный и аутентичный гностицизм будет у Достоевского несколько «разбавлен» ортодоксальными представлениями, так что формально местами речь уже может идти (как, например, в толкованиях Достоевского искушений Христа в пустыне и истории праведного Иова) об объективном и одновременном существовании Бога и сатаны как реальных сущностях, а не только как

902 Записная книжка 1863-64 гг. /Д.,XX, 172-174.

903 Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения. СПб., «Алетейя», 2000. С.203.

904 Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III /Д.,XIV,293.

превращениях «единой натуры» «живой жизни», тем не менее, первые (гностические) представления и принципы от этого не претерпевают у писателя переосмыслиния, не говоря уже о покаянии в них как еретических и богохульных. Основной принцип неогностической эволюции единой «натуры» остается у Достоевского неизменным (отсюда – проповедь гностических «старцев» в последнем романе о грядущем «превращении государства в церковь», что является модусом все той же неокаббалистики из записных книжек шестидесятых). Поэтому те ортодоксальные категории, которые появляются у позднего Достоевского, существуют с характерными для почвеннической философии всеединства (той идеологии, с которой Достоевский начинал и принципам которой остался верен до конца) либо как неосознаваемое им противоречие его построений, либо (чаще всего) гностические понятия полностью ассимилируют ортодоксальные. Таким образом у самого писателя выражается та раздвоенность сознания между верой и неверием, которой он наделял своих главных героев и которая было необходимым диалектическим условием почвеннической теогонии.

* * *

«Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех. Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания) <...> Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация.<...> Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста» [а именно таковыми поднявшимися над общей массой для рывка в гностическое «христианство» являются у Достоевского Раскольников, Ставрогин, Версилов, Иван Карамазов и др. представители типа Великого Грешника] «становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех. Терял поэтому всегда веру и в бога. <...> Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация – среднее, переходное. Христианство – третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал».⁹⁰⁵ Это и означает, что демонизм типа Великого Грешника есть необходимое условие «общегенетического роста личности», этап нравственной космогонии, без прохождения которого сделаться гностическим «Христом» не представляется Достоевскому возможным («последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, <...> и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем

905 Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,191-94.

человеком <...> что самое высшее распоряжение собой — это пожертвовать даже собой».⁹⁰⁶ Великого Грешника характеризуют «зарождающиеся сильные страсти», «усиление воли и внутренней силы», «гордость безмерная и борьба с тщеславием», «действие разврата; ужас и холод от него», «желание всех манить»,⁹⁰⁷ где накопленная и в результате этой внутренней борьбы духовная энергия становится источником выхода личности на качественно иной уровень, а именно, уровень почвеннического «Христа», что означает волю и способность в человеке к «жертве жизни»⁹⁰⁸ ради других. В этом значении демоничны (а значит, гностически «богоносны» в потенции) Раскольников и Свидригайлов, Ставрогин и Кирилов, Версилов и Иван Карамазов, то есть все байроны, печорины и онегины Достоевского (*«Князь обворожителен, как демон, и ужасные страсти борются с ... подвигом»*).⁹⁰⁹ «Демоническое начало» здесь — это рационализм и индивидуализм «оторвавшегося от почвы» типа образованного «скитальца».⁹¹⁰ Само существование в «отрыве от народа» есть основная причина зла и его единственная форма в почвенничестве. Это и есть как бы «секуляризация» классического мифа гностицизма о грехопадении: природа зла, или греха, заключается в субъективной утрате единства с Целым, или Единым; распад какого-то мистически переживаемого Всеединства; той или иной всечеловеческой Плеромы (Русского Народа — в почвенничестве), в которой заключается единственное «божество» этой квазирелигии. «...наша сущность [в отношении гуманности] бесконечно выше европейской. И вообще все понятия нравственные и цели русских — выше европейского мира. У нас больше непосредственной и благородной веры в добро, как в христианство, а не как в буржуазное разрешение задачи о комфорте. Всему миру готовится великое обновление через русскую мысль (которая плотно спаяна с православием) и это совершится в какое-нибудь столетие — вот моя страстная вера».⁹¹¹ Объективно это и означает, что в «русских» (читай: в самом почвеннике) «больше»

906 Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,193-194.

907 Наброски и планы 1867-1870 гг. / Д.,IX,126.

908 Там же / Д.,IX,126.

909 Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,173-175.

910 Очерк «Пушкин» / Дневник писателя. 1880, август / Д.,XXVII,137-143.

того же самого гностического «православия» («веры в добро как христианство», – читай: веры в себя как того, кто «нравственно выше всех»), которое составляет сущность «веры» западного человека Нового времени в целом и эпохи романтизма, особенно.

«Это необычайная, для них самих тяжелая непосредственная сила, требующая и ищащая, на чем устояться и что взять в руководство, требующая до страдания спокою от бурь и не могущая пока не буревать до времени успокоения. Он уставляется наконец на Христе, но вся жизнь – буря и беспорядок. (Масса народа живет непосредственно и складно, коренником, но – чуть покажется в ней движение, т. е. простое жизненное отправление, – всегда выставляет эти типы.) Необъятная сила непосредственная, ищащая спокою, волнующаяся до страдания и с радостию бросающаяся – во времяисканий и странствий – в чудовищные уклонения и эксперименты, до тех пор пока не установится на такой сильной идее, которая вполне пропорциональна их непосредственной животной силе, – идее, которая до того сильна, что может наконец организовать эту силу и успокоить ее до елейной тишины». ⁹¹² Иными словами, все то, что в Христианстве дарует и что производит в человеке только Божественная благодать (в частности, «мир Христов» и вообще все христианские добродетели как дары Святого Духа), все это в гностической религии самоспасения человек производит в себе исключительно собственными усилиями воли. Поэтому и «Христос» («Бог») здесь это не более чем «идея» (гнозис) человеческого разума («русская мысль»), руководствуясь которой можно достичь этого «идеала»; и «демон» («дьявол») это тоже лишь идея (гнозис противоположного содержания), которую нужно в себе изжить внутренней работой сознания («самообладанием», «самоисправлением», «самосовершенствованием», «самовоскрешением» – в терминах Достоевского).

* * *

Поэтому и положительный герой писателя (Мышкин, Шатов, Алексей Карамазов) несут в себе пережитки этой гностически-условной, относительной «демоничности» (раздвоенности сознания, оторванности от «идеала», незавершенности), будучи искушаемыми теми же самыми внутренними «демонами», то есть

911 Майкову А.Н. 18 (01). 02 (03). 1868 / Д.,XXVIII(2),260.

912 Житие великого грешника / Д.,IX,128.

эгоизмом и производными от него пороками. Даже Мышкин, этот «Князь-Христос» Достоевского, наиболее близко стоящий к евангельскому Христу герой писателя (а это означает, согласно его учению, человека, в наибольшей мере реализовавшего свой внутренний потенциал «натуры Бога»), ведет внутреннюю борьбу с этим «демоническим началом», потому что и Сам евангельский Христос здесь аналогичным путем достиг вершин гностического «самосовершенствования». «Д.Л. Соркина отметила, что, подобно Ренану, Достоевский не лишил своего героя человеческих слабостей: князь часто находит в себе недостатки, которые видит в окружающих. “Он [Христос] не был безгрешен, — писал автор “Жизни Иисуса”, — он победил в себе те же самые страсти, с которыми боремся мы, никакой ангел божий не поддерживал его, но лишь собственная совесть, никакой демон не искушал его, кроме того, который живет в сердце каждого”. Следует добавить, что французский писатель имеет в виду евангельский сюжет: искушение Христа дьяволом. Искушение Христа не однажды упоминается в ПМ [подготовительных материалах к роману “Идиот”] в частности рядом с произведением Ренана, в записи от 2 ноября 1867 г. <...> в окончательную редакцию вошел очень настойчивый мотив “искушения” Мышкина “возмущающими нашептываниями” демона, вселившегося в его сердце. Князь пытается побороть “чудовищное”, “унизительное” убеждение в том, что Рогожин замыслил его убийство, пытается победить “своего демона”. Но „внезапная идея“ его вдруг подтвердила и оправдалась, и — он опять верил своему демону! (...) Странный и ужасный демон привязался к нему окончательно и уже не хотел оставлять его более” [Идиот. Подготовительные материалы / Д.,VIII,192—193].⁹¹³ Соответственно, и Алеша во второй части планировавшейся трилогии «Карамазовых» должен был проведен Достоевским через все круги гностического «ада», или «грехопадения» в «демоническое начало» (в революционно-социалистические идеи, в частности), то есть, пройти полный цикл «жития великого грешника», прежде чем окончательно превратиться в гностического «Христа-Бога».

* * *

В следующем романе Достоевского («Бесы») «бесами» являются сами радикалы революционной секты Петра Верховенского

⁹¹³ Соломина Н.Н. Примечания / Д.,IX,398 / Сорокина Д.Л. Об одном из источников образа Льва Николаевича Мышкина. «Ученые записки Томского гос. университета». Вопросы художественного метода и стиля. 1964, № 48, стр. 145—151.

(прототип – нечаевцы и петрашевцы), и никаких реальных демонов (падших духов, инспирирующих самые деструктивные действия людей) за ними (или в них) у Достоевского не предполагается. То есть, «бес» здесь – это просто нравственно и идеологически переродившийся человек, не более того. В черновых набросках к роману писатель почти буквально повторяет свои теогонические формулы шестидесятых годов. «Мы, очевидно, существа переходные, и существование наше на земле есть, очевидно, беспрерывное существование куколки, переходящей в бабочку. <...> Я думаю, люди становятся бесами или ангелами.<...> точно так же, как и на земле все исходит одно из другого». «Стало быть, несчастья – единственно от ненормальности, от несоблюдения закона [Христа] <...> Уклонения ужасно могут быть разнообразны, но все зависят от недостатка самообладания».⁹¹⁴ Соответственно, развитие «самообладания» – это единственное средство исполнения «закона Христа», он же – «закон человеческой природы», она же – «нatura Бога». «...бог и царство небесное внутри нас, в самообладании, и свобода тут же».⁹¹⁵

Взятый эпиграфом к роману евангельский эпизод о гадаринском бесноватом и изгнании из него Христом легиона бесов в стадо свиней (Мк 5:1-20) в почвеннической идеологии Достоевского означает все ту же аллегорию «переходного» периода, в частности, современного писателю периода истории России, блуждания общественного сознания в эпоху реформ и т.д. «Бесы» здесь – это идеи нигилизма и западничества, ростовщичества и социализма, которыми в различной степени одержима общественная мысль и вообще русский народ, но в котором рано или поздно возобладает природно присущее ему «христианское начало» («русский Бог», русский-народный «Христос») и изгонит из самого себя все эти чуждые ему «бесовские» убеждения и порождаемые ими страсти. «Свиное стадо», соответственно, это наиболее сильно подвергшиеся наваждению этих идей экстремистские движения вроде нечаевцев, которые должно погибнуть, дабы Целое (Русский Народ, Россия) исцелилось, сбросив с себя этот балласт в Лету исторического прошлого. «Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, – это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и все

914 Бесы. Подготовительные материалы / Д., XI, 184; 121-122.

915 Там же; с.131.

*бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века».*⁹¹⁶

* * *

Наконец, «чёрт» Ивана в «Братьях Карамазовых» есть скорее «темная сторона», или альтер этого, самого Ивана, чем в самом деле явившийся человеку дух искушитель. «*Ты – воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых.*»⁹¹⁷ На первый взгляд, может показаться, что атеизм Ивана (неверие ни в Бога, ни в дьявола) – это и есть то, что Достоевский пытается опровергнуть, и это отчасти так и есть на самом деле. Только делается это не ради истин ортодоксального Христианства, или не с позиций традиционной веры Церкви, но с позиций все того же почвеннического неогностицизма. «*Мой герой, конечно, видит и галлюсинации, но смешивает их с своими кошмарами. Тут не только физическая (болезненная) черта, когда человек начинает временами терять различие между реальным и призрачным (что почти с каждым человеком хоть раз в жизни случалось), но и душевная, совпадающая с характером героя: отрицая реальность призрака, он, когда исчез призрак, стоит за его реальность. Мучимый безверием, он (бессознательно) желает в то же время, чтоб призрак был не фантазия, а нечто в самом деле.*»⁹¹⁸ Иными словами, здесь мы имеем дело с той «жаждой верить» в истины Церкви (в том числе – в существование бесов) самого Достоевского, о которой он писал еще в письме Н.Д. Фонвизиной из ссылки⁹¹⁹ и о которой не без бахвальства напишет в одном из самых последних своих текстов: «*Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла, как говорит у меня же, в том же романе, черт.*»⁹²⁰ Стало быть, полной уверенности в том, что здесь является реальностью, а что – галлюцинацией воспаленного сознания не было и у самого автора, мучимого тем же сомнением, что и его герой.

916 Бесы. Ч.3, гл.7, II / Д.,Х,499.

917 Братья Карамазовы. Кн.11, гл.IX / Д.,XV,72.

918 Любимову Н.А. 10.08.1880 / Д.,XXX(1),205.

919 Январь-февраль 1854 / Д.,XXVIII(1),176.

920 Дневник писателя. 1881, март. Подготовительные материалы / Д.,XVII,86.

Неортодоксальность изображение (все тот же антропоморфизм) даже этого темного духа у писателя (приближенного к церковному учению о демонах настолько, насколько основные принципы почвеннического гностицизма позволили это сделать без ущерба для себя) в каком-то смысле даже ярче демонстрирует подспудное неверие писателя, чем прямое отрицание существования демонов.

Сполна убеждает в этом свидетельство из другого письма Достоевского: «*Вас, особенно как врача, благодарю за сообщение Ваше о верности изображенной мною психической болезни этого человека. Мнение эксперта меня поддержит, и согласитесь, что этот человек (Ив. Карамазов) при данных обстоятельствах никакой иной галлюсинации не мог видеть, кроме этой. Я эту главу хочу впоследствии, в будущем “Дневнике”, разъяснить сам критически*».⁹²¹ Сравнив эти два письма (Любимову и Благонравову), мы видим, что оценка кошмара Ивана за несколько месяцев претерпела у Достоевского существенное изменение. А именно, если в первом – он допускал смешение переживаний реального мистического опыта («реальность призрака») и галлюсиныации больного, то во втором – речь уже идет только о душевной патологии и вызванных ею галлюсиныациях. Это и означает, что «демон сомнения» (то есть обыкновенный скепсис падшего человеческого ума), «водивший между верой и безверием»⁹²² «одного страдающего неверием атеиста»⁹²³ уже успел довести другого «страдающего» гностика до неверия даже в своих собственных (гностических) «демонов».

Как полемика славянофилов с западниками не выходила за пределы общеевропейской полемики романтизма и либерализма, так и борьба почвенничества с нигилизмом и атеизмом была мотивирована религиозным вольнодумством как нигилизмом более «высокого порядка». В частности, «человекобожию» либерализма и революционного социализма, к которому эти системы тяготеют (и в чем критика писателя этих систем справедлива и проницательна) Достоевский противопоставлял отнюдь не церковную доктрину, но свои почвеннические «идеалы», то есть все ту же романтическую религию самоспасения, что, с точки зрения учения Церкви, было

921 Благонравову А.Ф. 19. 12.1880 / Д.,XXX(1),236-237.

922 Братья Карамазовы. Кн.11, гл.IX / Д.,XV,80.

923 Вступительное слово... перед чтением главы «Великий Инквизитор» / Д.,XV,198.

лишь иной формой того же самого антропотеизма Нового времени (таковым, в частности, является центральное в религиозной системе Достоевского учение о «достижении всем человечеством» путем «нравственного самосовершенствования» состояния «Христа», или «натуры Бога»). Такова мера лжи реальных демонов, которые одним гностикам внушают атеизм, а другим – ересь, чтобы последние тщетно боролись этим негодным средством с атеизмом.

Даже если допустить, что в некоторые «минуты веры»,⁹²⁴ которые все-таки случались в «горниле сомнений» Достоевского (в которых должен был родиться алхимический «Христос» гностицизма), он действительно верил в реальность бесов, тот факт, что он при этом проповедовал конечное торжество над ними воли человека (как бы то, что блж. Августин в антипелагианской полемике называл «даром пребывания в добре»), опять-таки, хуже всякого атеизма по своему зловерию. Поскольку в Христианстве человек сам (без благодати Божьей) не может победить даже собственные греховные страсти (о чем можно узнать из любой православной молитвы), тогда как идея о том, что человек способен духовно одолеть бесовские силы вообще является верным признаком бесовской прелести, то есть безысходного рабства от этих сил. «Если демоны будут склонять сердце твое к подвигу, превышающему силы твои, то не послушай их. Они разгорячают человека на всякое дело, которого он не может исполнить, — и он впадает в руки их; они радуются, обманув и уловив его».⁹²⁵

* * *

В заключении еще раз укажем на исторические истоки всех этих идей у Достоевского.

Представление о божественной природе демонов вообще и Люцифера (сатаны, высшего Демиурга) – особенно – является одной из основных «эзотерических тайн» теософии, масонства и каббалы. «Когда смысл аллегории объяснен, ясно, что Сатана и его восставшее воинство отказались создать физического человека, лишь чтобы стать непосредственными спасителями и создателями божественного Человека. <...> Так “Сатана”, когда его перестают рассматривать в суеверном, догматическом и, лишенном истинной философии, духе церквей, вырастает в величественный образ того, кто создает из земного –

924 Фонвизиной Н.Д. Январь-февраль 1854 / Д.,XXVIII(1),176.

925 св. Исаия Отшельник. Слово 4 / Собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2004. Т.6. С.148.

божественного Человека; кто дает ему, на протяжении долгого цикла Махакальпы, закон Духа Жизни и освобождает его от Греха Неведения, следовательно, от Смерти».⁹²⁶ «Люцифер или “Светоносец” находится в нас; это наш Ум, наш Искуситель и Испупитель, наш разумный Освободитель и Спаситель от чистого анимализма. Без этого принципа – эманации самой сущности чистого божественного Махата (Разума), излучающегося непосредственно от Божественного Разума, – мы несомненно были бы не лучше животных».⁹²⁷

Эта же самая, по своей сути, идея в завуалированном виде проповедуется и в философии всеединства и религиозном романтизме, откуда и заимствуется отечественными «любомудрами» почвенничества и славянофильства. «Одна сторона, согласно которой точка зрения раздвоения [сознания, божественного разума] не должна оставаться, выражена в том, что совершено преступление, нечто, чего не должно быть, что не должно оставаться. Так, в Библии сказано, что змий своей ложью соблазнил человека. Здесь высокомерие свободы есть та точка зрения, которой не должно быть. Другая сторона, согласно которой эта точка зрения должна быть, поскольку в ней содержится источник исцеления, выражена в словах бога: “Смотри! Адам стал, как один из нас”. Следовательно, это не лживое заверение змия, бог подтверждает истину его слов. Этого, однако, обычно не замечают, об этом не говорят».⁹²⁸ «На вопрос же “Откуда зло?” ответ гласит: оно происходит из идеальной природы твари, в той мере, в которой она зависит не от воли Бога, а от вечных истин, содержащихся в божественном разуме <...> различение разума и воли как двух начал в Боге, благодаря чему первичная возможность зла становится независимой от божественной воли, и соответствует глубокому мышлению Лейбница и хотя представление о разуме (о божественной мудрости) как о чем-то, где Бог выступает скорее как страдательный, нежели деятельный, и указывает на нечто более глубокое, однако зло, которое может происходить из этой чисто идеальной основы, вновь сводится к чему-то только пассивному, к ограничению, недостатку, лишению – к понятиям, полностью противоречащим подлинной природе зла. Ведь уже

926 Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. Кн.1, ч.1. Цит. по изд.: М., «АСТ», 2005.

927 Там же; кн.2, ч.2.

928 Гегель Г. Философия религии. М., Мысль», 1976. С.423.

одно то, что к злу способен только человек — совершеннейшее из всех здравых созданий, может служить доводом в пользу того, что основа зла никак не может состоять в недостаточности или лишении. Дьявол был, по христианскому воззрению, не наиболее ограниченным, но, напротив, самым неограниченным из всех созданий. Несовершенство в общем метафизическом смысле не есть обычное свойство зла, ибо оно часто выступает в соединении с таким совершенством отдельных сил, которое значительно реже сочетается с добром. Следовательно, основа зла должна находиться не только в некоем положительном вообще, но скорее в высшем положительном, содержащемся в природе, что и соответствует нашему воззрению...».⁹²⁹

Здесь же мы находим источник гностической концепции демона как аллегории «падшего человека» или его страстей (то есть, во все той же инволюционной цепи «Бог-человек-демон»). «Притча отличается от басни, где действуют звери, и от мифа, где выступают демоны или аллегорические существа, тем, что здесь действующими лицами являются люди».⁹³⁰ «Знамение могло бы потрясти вас, но оно не способно восстановить утерянную вами [божественную, абсолютную] природу. Эвмениды вашей сущности могли бы быть вспугнуты, но пустота, оставленная изгнанными демонами, уже не наполнится любовью; она вновь притянет ваших фурий, а они, обретя новые силы в самом вашем сознании того, что они действительно адские фурии, завершат вашу гибель».⁹³¹ «Один французский философ [Кондильяк] говорит: “С момента грехопадения мы перестали созерцать вещи сами по себе”. Для того чтобы это высказывание имело разумный смысл, его автор должен был бы мыслить грехопадение в платоновском смысле, как выход из абсолютного состояния. Однако в этом случае ему следовало бы скорее утверждать обратное: с тех пор, как мы перестали созерцать вещи сами по себе, мы превратились в падшие существа».⁹³²

929 Шеллинг Ф. Философское исследование о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах / Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1980. Т.2. С.115-116.

930 Гегель Г. Философия религии. Цит. изд. Т.1. С.53.

931 Там же; с.167.

932 Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо восьмое / Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. Цит. изд. Т.1. С.74-75.

© Буздалов А.В., 2019.
© Антимодернизм.Ру, 2019.