

А.З.ШТЕЙНБЕРГ

**СИСТЕМА
СВОБОДЫ
ДОСТОЕВСКОГО**

YMCA - PRESS

А. З. ШТЕЙНБЕРГ

СИСТЕМА СВОБОДЫ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО



ИЗДАТЕЛЬСТВО „СКИФЫ“ / БЕРЛИН
1923

А. З. ШТЕЙНБЕРГ

СИСТЕМА СВОБОДЫ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

YMCA-PRESS

11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève
PARIS 5•

„Подвиг познания добра и зла“ — вот чем, говоря словами самого Достоевского, представляется автору весь жизненный путь национального философа России. Его творчество есть творчество „об Адаме, о рае, об Еве, о древе, о древней земле, о добре и о зле“. Линия, которую продолжает Достоевский, уводит, таким образом, к изначальным истокам истории. Быть может, грандиозность задачи в таком, ее понимании послужит оправданием несовершенству настоящего очерка: слабые очертания целого вернее приближают нас к нему, нежели четкое освещение частных. Работа над Достоевским есть работа над последними задачами человеческого разума и к ней нельзя не приступать с сугубой осторожностью и исподволь.

Везде, где в дальнейшем встречаются ссылки на тексты Достоевского и где это не оговорено особо, имеется в виду 12-томное издание Маркса 1895 г. Следует еще прибавить, что автор старался, насколько возможно, избегать в этом кратком комментарии упоминания о суждениях и приговорах, высказанных в небольшой, но в некоторых частях очень ценной, литературе о Достоевском или по поводу него: все такого рода сопоставления, а чаще противопоставления, были бы более уместны в книге, в которой, наряду с текстом, возможны и многочисленные к нему примечания. Углубленная работа над Достоевским едва началась — хорошо, что литература о нем не успела еще вырасти средоточием между каждым из нас и подлинным его ликом.

Отмечу еще, что в основание настоящего очерка положены два доклада, прочитанные автором в LXXXVIII-ом и LXXXIX-ом открытом заседании Вольной Философской Ассоциации в Петербурге, 16-го и 23-го октября 1921 г., под общим заглавием: „Достоевский, как философ“.

Петербург, 1922.

„... об Адаме, о рае, об Еве, о
древе, о древней змее, о земле, о
добре и о зле...“

Андрей Белый

I.

ТАЙНА ДОСТОЕВСКОГО.

„... я, действительно пожалуй, философ. и кто знает, может, и в самом деле мысль имею пручать....“

(Л. Н. Мышкин, VI, 63).

Достоевский — национальный философ России. В этом последний смысл той великой „тайны“, которую Достоевский с собой унес и „которую мы без него разгадываем“. То, что Достоевский сказал о Пушкине, и вообще верно: понять Достоевского — это значит понять его творчество и его жизнь, как единое неразрывное целое, как „целокупный организм“. Художник и мыслитель не рядоположны в творческой его личности. Если бы это было так, если бы отвлеченная мысль и конкретное воображение и воплощение соединялись в нем одним этим чисто фактическим и случайным „и“, то эта личная уния, этот союз художника и мыслителя в Достоевском был бы лишь голым и суесловным грамматическим „союзом“. В этом „и“ — вся проблема, и не разрешением, а определением этой проблемы является краеугольная мысль о том, что Достоевский — национальный философ России.

Разгадывая тайну Достоевского, мы прежде всего должны ясно видеть, в чем эта тайна заключается. Обычная постановка вопроса неправильна. Задача не в том, чтобы вскрыть „идейное содержание“ художественных произведений Достоевского, связав их в одно непротиворечивое целое с его теоретическими суждениями и личными симпатиями или оценками, а в том, чтобы уяснить себе, почему Достоевский свои философские и отвлеченные, как будто, идеи драматизировал и живописал. В личной творческой судьбе Достоевского обнаруживается проблема рус-

ского творчества вообще. Вопрос о Достоевском есть вопрос об единстве русского сознания и об истинном соотношении разных возможностей его творческого проявления. В последнем счете это, следовательно, вопрос о русском самосознании: в чем ином могло бы воплотиться единство русского сознания, как не в единстве его самосознания?

Россия и Достоевский, Достоевский и Россия — как вопрос и ответ, как ответ и вопрос. Только с Россией и соизмерим Достоевский, только с Достоевским соизмерима и она. Понять Достоевского — это то же, что понять Россию; понять ее — это то же, что пережить ее в творческом умозрении Достоевского. В его системе свободы русское мировоззрение впервые предстало, как конкретное индивидуальное целое, как человеческим духом порожденное, а потому и как человеческому духу родное.

У каждого исторического народа — своя философия. Философия эта сказывается всегда и во всем, она проявляется всегда и везде: в языке и в религии, в искусстве и в общественности, в народных нравах и в бытовом укладе. Но рано или поздно все это великое многообразие, развивающееся как непрерывное откровение национального духа в его истории, должно само осознать себя, как органическое „целокупное“ единство; самому себе начинает предноситься тогда оно, как некий замысел стройной и об'емлющей системы, системы, которая должна оправдать прошедшее, осмыслить настоящее, преуказывать путь в грядущее. В ней создается новое средоточие национальной истории: как новый исторический факт она знаменует собою созревание национального духа и переход его из стадии непосредственной жизни в стадию национального самосознания. Тогда то нарождается национальная философия. В лице Достоевского национальная философия в России стала историческим фактом. Яд привился — наступило развитие.

Но так ли это? С двух сторон встречаются нас решительные возражения. С одной стороны, ни за что не хотят и не захотят увидеть в Достоевском, как едином целом, философа, да еще национального философа России, все те, для которых важнее сути и духа буква и букварь; все те, для которых идея философии стала школьным понятием, понятием раз навсегда определенным, а потому и неживым, остановившимся в своем росте и развитии, и которые вообще привыкли судить об исторических явлениях не

по заключенному в них разуму, а по внешней оболочке их формальных проявлений. С другой стороны, в таком провозглашении философского значения Достоевского склонны будут увидеть некоторое посягательство на его художественное наследие все те, которые преклоняются перед Достоевским, как перед одним из величайших гениев во всемирной истории творчества поэтического. И для философов, и для любителей изящной словесности Достоевский по преимуществу — „романист“. Думается, однако, что ни те, ни другие — неправы. Начнем с первых.

Прежде всего следует сказать, что приверженцев отвлеченного понимания философии, отождествляющего ее непременно с определенной формой изложения, в России, пожалуй, еще больше, чем на Западе, и это, по всей вероятности, потому, что западному сознанию порожденная им философия представляется, как философия именно его, его собственная, по крайней мере, покуда речь идет о ее „стиле“, понимаемом в самом широком смысле. Чаемый Западом „свет с Востока“ как раз тогда-то и кажется особенно тусклым, когда уже при первом его анализе в спектре его не обнаруживается ни одной черты, свидетельствующей о новом еще неведомом элементе в породившем этот свет источнике. И именно поэтому, быть может, с западной стороны еще легче признать в Достоевском прежде всего русского мыслителя, чем со стороны русской, где и до, и после Достоевского бессменно господствует западное, а в сущности лишь западное, что бы не сказать еще точнее: „немеческое“ представление о философии и о присущих ей формах творческого проявления. А между тем, эти формы, быть может, и каноничны для создания столь необходимой школьной традиции, но не для основания самой школы; они необходимы, быть может, для комментирования и для обучения, но не для изначального творчества и осознания. Таково именно предположение, выразившееся в заглавии: свобода в системе.

И действительно, пусть философия и наука (она на самом деле больше, чем наука, и с истинностью связана еще теснее, чем она), но только, как наука, или точнее, только как история философии, да и то с большими ограничениями, философия может облекаться в независимую от субъективного духа научную форму. В свободном же своем проявлении философия всегда находила себе свое особое национальное одеяние. Философии вне

национального стиля до сих пор еще не было, если только под философией мы будем разуметь, как уже сказано, не истолкование и передачу для школьного употребления, а самобытное и изначальное творчество. Да и как могло бы это быть иначе, раз среди всех действующих донныне исторических сил сила не национальная и сверх-национальная до сих пор проявлялась по существу своему в одной лишь единственной сфере: в сфере теоретического знания; сфера же делания и по сей день все еще остается в последней своей сути сферой жизни национально обособленной. Как могла бы при таком положении исторических дел философия, не исключая этики из круга своих интересов, перестать быть национальной? Она тем самым стала бы неминуемо бездейственной: ограничившись общечеловеческим, только тем, что есть, она перестала бы говорить о том, что должно быть, она исключила бы себя из истории — до того самого времени, когда реализовалось бы на земле общее, общечеловеческое дело. Но при таких обстоятельствах смогло ли бы оно когданибудь реализоваться?

До сих пор судьбы философии столь же различны, как и судьбы тех народов, у которых философия стала действенной силой, и везде она служила прежде всего средством сосредоточения национального духа, пробуждая его к целостному самосознанию и к осмыслению исторической жизни. Когда народ, столкнувшись с другими, ставит вопрос о смысле своего обособленного национального существования, тогда он либо перестает существовать, либо начинает философствовать. Такой кризис может продолжаться иногда целыми столетиями, но в конце концов он разрешается либо в развитии философского творчества, либо в национальном небытии. Через этот кризис прошли все великие нации нового времени, и лишь в философском творчестве каждой из них окрепший в борьбе за национальное самосознание народный гений находил, в конце концов, самую прочную защиту границ своей самобытности. Вполне естественно, поэтому, что в соответствии с историческими судьбами и духовными границами каждого народа должна была меняться и освобождающая и ограждающая роль национальной философии, весь, так сказать, исторический стиль ее.

В Германии философия была призвана закрепить отвлеченное национальное самосознание каждого из немцев, разделенных между

десятками политических и бесчисленным множеством житейских организаций, раздираемых религиозными противоречиями и стесненных в центре Европы, этом постоянном театре международных столкновений. И немецкая философия с необыкновенной силой подчеркнула начало отвлеченной личной ответственности перед еще несуществующим целым, перед „царством целей“, которое таким именно образом смогло довыплотиться до степени политического идеала народного объединения. Немецкая философия сплотила готовый и сам по себе уже расчлененный материал для чаемой общей отвлеченной формы. Отношение между народным целым и отдельной конкретной индивидуальностью не могло не предстать в виде проблемы отвлеченной морали долга, а теория познания должна была сосредоточиться на вопросе о познании вообще и о ценности законов общих. То, что в виде психологических особенностей потенциально существовало и раньше, нашло себе выражение в системе завершенной теодицеи с ее центральной идеей общей организации, которая от Лейбница до Гегеля связывает в одно целое всю немецкую философию.

Иное дело — Франция. Здесь воинственному и, как будто, обеспеченному в своем существовании народу грозила опасность внутреннего разложения. Кризис сказался в скептическом и ироническом умонастроении мудрецов, мысль которых стала распадаться на афористические или, как говорит иногда Достоевский, на „короткие идейки“; и французская национальная философия пошла главным образом по пути внутренней консолидации французской национальности. Уже у Руссо французская философия стала социологией.

Опять по иному сложилась судьба философии в Англии: здесь 17-ый век, век Ост-Индской кампании, является в то же время и веком зарождения прочной самостоятельной философской традиции. Британский народ столкнулся с другими народами не как с суб'ектами, а как с этнографическим материалом, и задачу свою он должен был увидеть в том, чтобы с'организовать это колониальное общежитие, в котором, помимо проблемы исторической эмпирии, других проблем для него не существовало. Так, английская эмпирическая, вся основанная на этнографии, этика является как бы систематическим оправданием колониальной политики Великобританской Империи.

Германия стала классической страной отвлеченной идеи, Франция — родиной общественного идеала, Англия — провозвестницей умной безидейности. — Ну, а Россия? Россия, уединенная в своих пустынных пространствах, погруженная в неподвижное созерцание своего естественного роста и прироста, целое тысячелетие могла обходиться без всякой философии, без какой-бы то ни было „самоотчетливости“. Если Германия, Франция, Англия получили свое наименование от народов, их заселивших, то в России, наоборот, земля окрестила народ; родина — мать, а не отечество отцов есть основание и поприще первоначальной многовековой Российской истории. Но естественно выросши и от края до края заполонив и наполнив землю свою, русский народ дошел, наконец, и до последних своих окраин, и рубежи его земли стали рубежами и тысячелетнего богатырского юношества его и богатырского его сна. В Петре воплотились и принцип, и начало русского движения: движения в сторону большой дороги мировой истории. Ее ближайшее направление указывало на Запад; на Западе Россия обрела первый свой опыт в своем продвижении в историю и здесь-же она была посвящена в тайну исторических предчувствий. Начался период „ученичества и скитальчества“: все слова, как будто, уже были сказаны другими. Оставалось лишь одно: слово воплотить в дело. И мысль о воплощении слова в дело, самая революционная из всех человеческих мыслей, стала мыслью самостоятельно осознанной Россией. Так философия в России с первых-же самобытных своих шагов стала „алгеброй“ — философией-революции. Революционная философия, философия революции — вот первое слово, уже не ученическое, а учительское, поучающее, слово мастера, не слепо творящего, а в себе самом созерцающего свой замысел и громогласно о нем об'являющего на весь Божий мир.

Однако, в первом слове мастера всегда еще звучит и последнее слово ученика. Как в жизни отдельного человека, так и в жизни целого народа, закон непрерывности не терпит из'ятий; заветы учителей сознаются, как внешний закон, до тех пор лишь, покуда самостоятельное творчество еще не началось. Чуть начнется оно, как этот внешний закон сам собою перерождается в закон внутренний, в закон самого творческого процесса. Мысль о воплощении западного слова: немецкой идеи, французского идеала, английского стремления к подтверждению на опыте —

сама оригинальность этого синтетического замысла не могла не пробудить также еще и особой мысли о самой этой оригинальности. Тут труд, представлявшийся уже с самого начала, как практическая, а не как теоретическая только задача, не мог не разделиться: голова орла, расправившего крылья, раздвоилась, по слову Герцена, на западничество и на славянофильство, на европейский социализм и на народничество, на мысль о мире и на мысль о себе, на познание и на сознание. Материал для нового синтеза, для осознания России и мира, в который она только что вступила, создавался огромный. Тут явился Достоевский.

Теснейшая связь Достоевского с проблемой самой радикальной из всех возможных революций, с революцией идейной и духовной, теперь уже не вызывает сомнений. Еще в 1901 г., по поводу двадцатилетия со дня смерти Достоевского, Розанов высказал со всей отчетливостью, что Достоевский относится к Европе, как „революция“ к „старому режиму“. „В исторический великий час, когда его идеи станут окончательно ясными и даже только общечеловеческими — писал Розанов — начнется идейная революция в Европе“ (перепечатано в т. I „Около церковных стен“. СПб. 1906 стр. 236). Скоро после этого Мережковский провозгласил Достоевского „пророком революции“ уже не европейской, а только русской. Но русская революция в России мыслилась всегда, как прорыв России в мировую историю, как выход русского гения за пределы материнского лона, как явление России миру, т. е. — непременно, как революционное событие в истории общечеловеческого духа. В этом смысле героем русской революции и носителем ее международного призвания русскому сознанию, сознанию Пушкина, предносился уже образ Петра. „Монархизм“ Достоевского в наши дни самими событиями определялся, как предвосхищение всероссийской единоличной диктаторской власти, сознательно ведущей все народы России к ниспровержению всего „отжившего“ в жизни общеевропейской и даже общечеловеческой. Русский царь Достоевского есть помазанник революционного призвания России в мире. Весь русский народ мыслился Достоевским, как некая единая революционная партия, превыше всего ставящая свою внутреннюю сплоченность, а потому и не допускающая в своих собственных рядах никаких второстепенных разногласий и размежеваний: все внутренние разногласия уже по одному тому второстепенны и мелки, что

они вопрос о судьбе России принижают до степени вопроса только внутреннего. Заветная-же мечта Достоевского — проповедника и общественного деятеля — была именно в том, чтобы содействовать своею проповедью переустройству всероссийского народного организма во всенародную революционную организацию. Все разногласия должны были умолкнуть перед голосом общероссийского призвания, выразителем которого непосредственно ощущал себя сам Достоевский.

Достоевский разрабатывает и систематизирует „программу“ общероссийского исторического дела; он стремится выявить эту программу, как имманентно заложенную в сознании каждого русского. Он боится, чтобы народ, „проснувшийся богатырь“ не „закутил“ (Влас, IX, 213), не предался анархии, не изменил своему призванию. Революция политическая, внутри-государственная, таящая в себе опасность разложения, должна быть предотвращена во имя революции идейной, мировой, международной. И именно поэтому, он безжалостно осуждает на уничтожение все, что в пределах самой России не соответствует этому общечеловеческому призванию. Достоевский, говоря словами иностранными, в этом смысле не только империалист, но и террорист; он любит еще не воплотившуюся жизнь с такою же силою страсти, с какой он ненавидит живых мертвецов. „Бобок“ написан не „каторжником“, как думает Андрей Белый, а революционером-террористом. Впрочем, какой террорист миновал каторгу.

„Бобок“ не есть просто издевательство „философствующего инженера“, т. е. самого Достоевского (IX, 217, ср. также 242) над брэнностью человеческой жизни вообще: здесь Достоевский хоронит выродившихся петровских последышей. Великосветские бэль-этажи он безжалостно засыпает могильными холмами; он не боится быть могильщиком тех, чья „жизнь продолжается, как-бы по инерции“, по определению замогильного философа, Платона Николаевича, и кто „испускает одну лишь нравственную вонь“ (там же, стр. 226). У него, апостола любви, нет милосердия и в самой России к тем, кто умеет „ничего не стыдиться“, кто с восторгом „заголяется и обнажается“ (ср. еще Идиот, VI, 153 сл.). Тут он беспощаден. Да и о какой пощаде может быть речь по отношению к тем, о которых еще безобиднейший Девушкин говорил, что „это какая-то дрянь, а не люди“, что они „так себе, только числятся, а на деле их нет“ (1,94).

Но такой радикальнейший метафизический терроризм немалым без оправдывающей все ужасы и казни последовательной идеологии. „Терроризм“ и „империализм“ Достоевского лишь обратная, погруженная в мрак, сторона той светоносной идеи свободы, источником которой был для него весь русский народ. Фанатик своей системы он требует от нас не притяния или неприятия его выводов, а строгой проверки его предпосылок. Наш первый долг по отношению к нему, а следовательно и по отношению к России — ответить на вопрос, в чем сущность русского самосознания.

Проблеме революционного призвания России Достоевский впервые придал строго философский характер. Для этого он привлек все результаты европейской философской мысли, эти результаты углубив и вложив в них новое оригинальное значение. Мало кому известно, например, что Достоевский не только изучал Гегеля, но даже собирался переводить его на русский язык. (Ср. А. Е. Врангель. Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири 1854—56 г.г. СПб, 1912, стр. 34). Но революционер и систематик мысли русской, Достоевский не мог удовольствоваться формами и проявлениями мысли, общепринятыми на современном ему Западе. Русский до конца, он и философствовать начал по-русски. Тут мы переходим ко второму роду недоумений, о которых упоминалось выше, и которые должны быть рассеяны с самого начала.

Разве Достоевский не художник, не поэт по самой своей сущности, не „сочинитель“, прибавим мы еще раз от себя, вспомнив собственную его над собой насмешку?

И опять приходится начинать с того же самого. Если понятие о философии в России почти исключительно западническое, то не менее преобладающим является в России и чисто-западническое отвлеченное понимание смысла художественной литературы. И это, несмотря на полное сознание несомненного своеобразия русской литературы и на существование такого тоже вполне своеобразного русского явления, как „большая“ социально-этическая литературная критика. Да и могло ли бы это быть иначе, раз в основание всей проблемы русской культуры было положено предвзятое понятие о философии? Если Достоевский — не философ, то чем еще мог бы быть он, как не художником? К художнику же можно и должно подходить и с точки зрения высказанных им идей. Такова основная эстетическая концепция русской критики вообще, русской литературы о Достоевском в частности.

Так к Достоевскому подошли и Белинский, и Добролюбов, и Михайловский, и Иванов-Разумник. Правда, постепенно в общих характеристиках Достоевского на ряду с его искусством стала упоминаться и комментироваться и его религия, и его метафизика (например, вслед за В. Соловьевым и Н. Н. Страховым — у Булгакова, у Мережковского, у Бердяева, у Вольтынского, у Шестова и др.). В этом направлении одним из первых выступил (и это выступление должно быть особенно отмечено) В. В. Розанов. В упомянутой уже статье Розанов указывает, что задача критики по отношению к Достоевскому заключается в том, „чтобы приводить в систему умственные сокровища им оставленные“. (Ср. также, кроме Легенды о Великом Инквизиторе, и вводную статью Розанова к соб. соч. Достоевского I, V—XXIV). Но при всем том „искусство“ и философия или метафизика Достоевского соединялись одним только своеобразием его творческой личности. Само это ни с чем не сравнимое сочетание философии и искусства в Достоевском не привлекало внимания иначе, нежели как проблема чисто психологическая, чисто субъективная, а потому в некотором смысле и случайная. Ссылками на Гете и его Фауста вопрос, как будто, разрешался окончательно. А между тем, в этом сочетании — огромная проблема и универсальной философии истории, и философии истории русской.

Организация западной культуры, быть может, ни в чем не проявляет так резко своей особенности, как в том рационально обоснованном распадении единого процесса культурного творчества на отдельные отрасли, которое научило нас не только отличать их друг от друга, но и реально их друг другу противопоставлять, как начала, взаимно друг друга исключают. Религия отделилась от науки, наука и искусство — от философии, все вместе — от конкретной исторической действительности; религиозный мыслитель стал священником, философ — профессором, художник — „свободным гением“, все вместе — людьми далекими от исторического дня. Но Россия, соприкоснувшись с Западом, восприняла его не в его разделенности на отдельные народы, классы и виды творчества, а как одно живое целое в его нераздельности, и, восприняв европейские формы культурного делания, она не разбила их на еще более мелкие осколки, а наоборот, синтетически воссоединила их. Так народилась самостоятельная русская литература.

В русской литературе нераздельно слиты: философская мысль, религиозная и общественная проповедь, политическое предвидение и обличение и прекрасное образное воплощение. Чистое искусство, т. е. такое, которое как бы создано для отвлеченного эстетического восприятия, лишь элемент среди элементов русской литературы и до сих пор его обособление вело лишь к его вырождению. С этим связано и то, что личные судьбы русских писателей так часто кончались трагической гибелью. В русской литературе жизнь никогда не отделялась от творчества, творчество от современной исторической жизни. Вот почему, прежде чем приступить к анализу любого из русских художников, надо сначала задать себе вопрос: с какой стороны его облик предстанет пред нами в своей пластической цельности, в каком освещении он сохранится в полном своем единстве? Надо было бы совершенно забыть о русском писателе, что он писатель русский, чтобы безотчетно прилагать к нему общепринятые общие меры.

Художник ли Достоевский или философ? Разумеется, художник, но и, несомненно, мыслитель. Однако, прежде и после всего — Достоевский есть Достоевский. В этом все дело. Попытаемся же понять его так, чтобы, как мы это высказывали выше, во всем его творчестве и во всей его жизни ничто существенное не показалось нам случайным. И если мы уже здесь, предвосхищая результаты, положительно утверждаем, что только подойдя к Достоевскому, как к великому систематику мысли и самосознания русского, мы увидим его во весь его настоящий рост, то решаемся мы на такое, еще несколько преждевременное, как будто, утверждение исключительно в силу того, что оно всецело подкрепляется самосознанием самого Достоевского.

Самосознание художника, несомненно, свидетельство далеко недостаточное, и права была немецкая классическая эстетика, установившая в свое время отношение прямой пропорциональности между „гениальностью“ художника и его „бессознательностью“. Быть может, ни один критик не ошибается так насчет истинного смысла художественного произведения, как критикующий самого себя автор. Но мы и не собираемся сейчас привлекать мнения Достоевского об отдельных его произведениях: нас интересует лишь одна черта в личности его, которая резко характеризует его самого и делает его в то же время важней-

шим свидетелем по вопросу о смысле его собственного творчества: эта черта — необыкновенно изощренная сознательность Достоевского.

Бессознательность творца есть один из существеннейших моментов гениального творческого процесса, и конечно же, и великому художнику Достоевскому ведомо было то душевное состояние, которое мы называем и которое он сам называл вдохновением. Об этом говорят его письма: „Пером моим водит родник, выбивающийся прямо из души“. (Полное собрание соч. изд. 1883 г. т. I, часть III стр. 63). Свобода вдохновения — говорит он в другом месте — главная сущность искусства (IX, 74). Но вдохновенность не только не исключает ясного видения себя и своих истинных мотивов, но нередко одухотворяет и само „себязнание“, как говорили во времена Достоевского. Мы же, со стороны, можем это видение себя и своих дел проверить еще раз путем тщательного сравнения слова и дела, замысла и осуществления. И вот такая проверка, хотя бы и самая поверхностная, сразу обнаруживает во всем душевном облике Достоевского преобладание именно такого виртуозного и до конца не боящегося правды самонаблюдения, так что вся столь бросающаяся в глаза „противоречивость“ Достоевского, весь усложненный стиль его, представляются ни чем иным, как тем, что должно было открыться ему в созерцании своей собственной духовной подвижности и непрерывности. Но именно поэтому приобретают особое значение самоличные показания Достоевского о главных направлениях его деятельности, и в частности — его эстетические теории.

Достоевский хотел и умел давать отчет себе и другим во всех своих делах и творениях; он не хотел унести, подобно Пушкину, свою „тайну“ с собою. Но лучше, чем кто бы то ни было, он знал, что во всякой гениальной или просто даже во всякой серьезной человеческой мысли, зарождающейся в чьей нибудь голове, всегда остается нечто такое, чего никак нельзя передать другим людям, „хотя бы вы исписали целые томы и растолковывали вашу мысль тридцать пять лет“ (VI, 426). Если эти слова и не принадлежат непосредственно Достоевскому (их автор — молодой и неопытный писатель Ипполит „в Идиоте“), то „тридцать пять лет“, о которых здесь упоминается, могут относиться только к самому Достоевскому. Достоевский начал

писать 25-ти лет и умер 60 лет от роду; в 1868 году, за 13 лет до смерти, Достоевский, очевидно, уже знал вполне определенно о положенном ему сроке, вместе с тем он в это время уже потерял надежду, что ему еще удастся высказаться до конца: „всегда останется нечто, что ни за что не захочет выйти из под вашего черепа и останется при вас навеки; с тем вы и умрете, не передав никому, может быть самого то главного из вашей идеи“ (там же). Но в начале творческой жизни, когда жизненный путь еще не был так ясно очерчен перед ним, образ его задачи во всей ее цельности, хотя и смутно, но совсем близко витал над ним, и этот образ он стремился закрепить и выразить. Я имею в виду то самое глубокое из всех откровений Достоевского о самом себе какое дано нам в его ранней повести „Хозяйка“: здесь, в этой „нервической чепухе“ — прообраз смысла всей тайны Достоевского.

Василий Михайлович Ордынов — родной брат Федора Михайловича Достоевского, и он же двойник „мечтателя“ из „Сантиментального романа“, „Белые ночи“, другого произведения того же раннего периода. Простая справка в биографических данных об Ордынове и Достоевском совершенно убеждает нас в этом. Что же является, по Достоевскому, основным импульсом жизни Василия Михайловича? „С самого детства он жил исключительно: теперь эта исключительность определилась. Его пожирала страсть самая глубокая, самая ненасытимая, истошающая всю жизнь человека и не выделяющая таким существам, как Ордынов, ни одного угла в сфере другой, практической, житейской деятельности. Эта страсть была — наука“ (I, 330 сл.). „В нём было более бессознательного влечения, нежели логически отчетливой причины учиться и знать, как и во всякой другой, даже самой мелкой деятельности, доселе его занимавшей. Еще в детских летах он прослыл чудаком и был непохож на товарищей“ (там же, 331). „Но в уединенных занятиях его никогда, даже и теперь, не было порядка и определенной системы; теперь был один только первый восторг, первый жар, первая горячка художника. Он сам создавал себе систему; она выживалась в нем годами и, в душе его уже мало по малу восставал еще темный, неясный, но как то дивно-отрадный образ идеи, воплощенной в новую, просветленную форму, и эта форма просилась из души его, терзая эту душу; он еще робко чувствовал оригинальность,

истину и самобытность ее: творчество уже сказывалось силам его; оно формировалось и крепло. Но срок воплощения и создания был еще далек, может быть, очень далек, может быть, совсем невозможен” (там же).

Молодой Федор Михайлович „сам создавал себе систему“, он предчувствовал ее „оригинальность“ и ее „истину“, он искал для своей идеи „новую просветленную форму“. Из какого же материала строилась эта система? На какие вопросы должна была она дать ответ? Почему обветшали для нее все старые формы? На все это отвечает сам Достоевский.

„Он видел, как все, начиная с детских, неясных грез его, все мысли и мечты его, все, что он выжил жизнью, все, что вычитал в книгах, все, о чем уже и забыл давно, все одушевлялось, все складывалось, воплощалось, вставало перед ним в колоссальных формах и образах, ходило, роилось кругом него; видел, как раскидывались перед ним волшебные, роскошные сады, как слагались и разрушались в глазах его целые города, как целые кладбища высылали ему своих мертвецов, которые начинали жить сызнова, как приходили, рождались и отживали в глазах его целые племена и народы, как воплощалась, наконец, теперь, вокруг болезненного одра его, каждая мысль его, каждая бесплотная греза воплощалась почти в миг зарождения; как, наконец, он мыслил не бесплотными идеями, а целыми мирами, целыми созданиями“ (там же, 349). Судьбы „племен и народов“, тема Апокалипсиса, — вот та основная проблема, которая предносилась, как в хаотическом бреде, обремененному жизненной задачей духу Достоевского. И он тут же с изумительной отчетливостью описывает все субъективные состояния, связанные с зачатием в этом юном сознании новой живой идеи: „Порой, в минуту неясного сознания, мелькало в уме его, что он осужден жить с каком то длинном, нескончаемом сне, полном странных, бесплодных тревог, борьбы и страданий“ (347). „Порой мелькали мгновения невыносимого, уничтожающего счастья, когда жизненность судорожно усиливается во всем составе человеческом, яснеет прошедшее, звучит торжеством, весельем настоящий светлый миг и снится на яву неведомое грядущее; когда невыразимая надежда падает живительной росой на душу; когда хочешь вскрикнуть от восторга; когда чувствуешь, что немощна плоть перед таким гнетом впечатлений; что разрывается вся нить бытия, и когда,

вместе с тем, поздравляешь всю жизнь свою с обновлением и воскресением" (там же). В муках и боли, в болезненном исступлении и восторге рождаются в свет новые идеи.

Но не менее субъективного хаоса в творческом сознании привлекает внимание Достоевского и проблема методического овладения этим хаосом. Он дает, как мы видим, определение также и новому методу мысли, мысли, содержанием которой являются не „бесплотные идеи“, а „целые миры“, „целые создания“. И он старается еще точнее и еще конкретнее определить и самый этот метод творческой мысли и предстоящую ей проблему.

„За полгода перед тем — рассказывает Достоевский — он выжил, создал и набросал на бумагу стройный эскиз создания, на котором, (по молодости своей) в творческие минуты строил самые невещественные надежды. Сочинение относилось к истории церкви, и самые теплые, горячие убеждения легли под пером его“. „Может быть, в нем осуществилась бы целая, оригинальная самобытная идея. Может быть, ему суждено было быть художником в науке“ (401).

„История церкви“... „Художник в науке“... И в этом, и таким путем должна была сказаться „целая, оригинальная, самобытная идея“? Поразительные слова! Что это, как не ясное видение конца пути в самом его начале. Значит, Иван с его юношески смелой и метафизической зрелой Легендой о Великом Инквизиторе не омега Достоевского, а его альфа, вернее альфа и омега. Вот она та — „наука“, к которой кипела „ненасытимая страсть“ в молодом Достоевском: судьбы „племен и народов“, выразившиеся в „истории церкви“, философия человеческой истории, нераздельно соединенная с самой горячей верой, и все это — воплощенное в прекрасный художественный образ. Поистине, нет второго примера такой последней ясности, такой насквозь прозрачной самоотчетливости творческого гения. В самом начале своего творческого пути Достоевский определил свое истинное значение: он в науке, в философии, в метафизике общечеловеческих судеб — художник.

Не мыслитель, исследователь и экспериментатор в искусстве Достоевский, а художник и свободный творец „в науке“. Для него искусство не самоцель, а средство, средство познания и предвидения, средство уяснения современных ему и грядущих судеб России и мира.

Гораздо позже, много лет спустя после 1847 года, когда написана была „Хозяйка“, в 1861 году, Достоевский в своем журнале „Время“ систематически изложил свои взгляды на задачи искусства вообще, в России — в особенности. Есть, однако, все основания думать, что высказанные ими и в этой статье мысли непосредственно примыкают к начальному периоду его творчества. Об этом свидетельствует его письмо к Врангелю от 13-го апреля 1856 года. В этом письме он сообщает о статье под заглавием: „Письма об искусстве“: „Статья моя — пишет он — плод десятилетних обдумываний. Всю ее до последнего слова я обдумал еще в Омске“ (Полн. собр. соч. изд. 1883 г., т. I, ч. II, стр. 94). Но десятилетний промежуток как раз и отделяет эту статью от „Хозяйки“; мы имеем, следовательно, дело с непрерывным развитием тех-же взглядов. Дальнейшая характеристика этой статьи в приведенном письме заставляет предположить, что и статья 1861 г., если и не совпадает дословно со статьей, написанной в ссылке и никогда не напечатанной, то все же представляет собой переработку того же самого первоначального ее наброска. Если бы это было не так, почему бы Достоевский, придававший этой статье такое большое значение, не напечатал ее отдельно? А сверх всего трудно даже предположить, чтобы между 1856 и 1861 г. Достоевский что-либо изменил в своих взглядах коренным образом: это время не столько начало последнего великого двадцатилетия, сколько завершение второй трети жизни Достоевского. Посмотрим же, в чем основная мысль Достоевского об искусстве в этой против Добролюбова направленной статье, мысль, которой он, как увидим, остался верен и во весь последующий период своего творчества?

„Искусство — подчеркивает Достоевский курсивом — всегда современно и действительно (реалистично А. Ш.), никогда не существовало иначе, и, главное, не может иначе существовать“. „Потому-то отчасти мы и называем Пушкина величайшим поэтом (а в будущем и народным в буквальном смысле слова) — пишет он страницей дальше — потому именно называем, что он есть полнейшее выражение направления, инстинктов и потребностей русского духа в данный исторический момент. Ведь это отчасти современный тип всего русского человека, по крайней мере в историческом и общечеловеческом стремлении его“ (IX, 82). Сущность человека, сущность народа и эпохи — в их стремле-

ниях и задачах. Одно „вечное искание и называется жизнью“ (там же, 79). Но цель искания есть некая неподвижная, совершенная и вечная гармония для которой „время остановилось“. Такова красота. И „потребность красоты“ тем больше, чем больше человек „в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе“. Но наше время, особенно в России — думает Достоевский — и есть „время наибольшей жизни, оно по преимуществу время стремлений, борьбы, колебаний и веры“. Вот почему потребность в уяснении идеальной красоты, последней цели стремлений, особенно жива в современности, и искусство, подлинное искусство, которое „всегда современно“, не может не воплощать именно эти стремления, колебания и веру современного человека, тем самым помогая ему познать конечную идеальную его цель. „Как в самом деле определить ясно и бесспорно — спрашивает он — что именно надо делать, чтоб дойти до идеала всех наших желаний и до всего того, чего желает и к чему стремится все человечество. Можно угадывать, изобретать, предполагать, изучать, мечтать и рассказывать, но невозможно рассчитать каждый будущий шаг всего человечества, вроде календаря“ (IX, 76). И то, что невозможно по отношению к будущему, невозможно также и по отношению к историческому пути, оставленному человечеством позади, в прошлом. „Мы изучаем этот путь, догадываемся, строим системы, выводим следствия, но все-таки календаря и тут не составим, и история до сих пор не может считаться *точной* наукой, несмотря на то, что факты почти все перед нами“ (XI, 76). Философия истории не может быть наукой „точной“ уже по одному тому, что сама история не точная наука. Методы математического естествознания здесь неприменимы; хронология, календарь, астрономическое предвидение играют здесь последнюю роль; остается — „строить системы“, быть художниками в науке; особыми путями постигать и угадывать истину. Этим целям и служит подлинное искусство. В образах, для которых „остановилось время“, оно выражает самый, настоящий дух времени — в его отношении к самому себе и в его отношении к другим временам и эпохам. „Время“ и „Эпоха“ — так, кстати сказать, окрестил Достоевский и оба издававшиеся им журнала.

В этом учении Достоевского об искусстве следует различать две самостоятельных стороны: можно, во-первых, оценивать его с точки зрения самой проблемы художественного творчества

вообще — это в данной связи может нас не интересовать; но можно, во-вторых, это его учение принять, как личное исповедание Достоевского о его собственном творчестве, как некую программу его последующей творческой жизни — (ведь пятикнижие его больших романов написано целиком после этой статьи) — в этом именно смысле мы и должны оценить здесь эти общие основы его эстетического учения.

Быть может, результаты этого учения лучше всего сформулировать так: эстетика Достоевского не низводит историю и философию истории на степень оторванного от всех нравственных и теоретических запросов человеческого духа искусства, а, наоборот, возводит искусство на степень особой, пусть и не „точной“, „науки“, науки о целях человеческих стремлений и о путях их конкретного достижения. Искусство, по Достоевскому, или точнее, искусство Достоевского в его собственном сознании есть конкретная, практическая философия, философия конкретной исторической действительности. В этом весь „реализм в высшем смысле“ Достоевского, как уже непосредственно характеризовал он свое собственное творчество. Фантазия превращается в самый тонкий инструмент познания, воображение есть орган предвидения и ясновидения. Искусство сродни пророчеству, прогнозу. Простая игра фантазии не только пуста, беспредметна, „изящная праздность“, но и губительна. Это Достоевский знал уже на заре своей творческой жизни.

Действительно, как сознательно борется он с отвлеченной, индивидуалистической мечтательностью в фантастическом освещении своих юношеских „Белых ночей“! Кто не узнает в 26-ти летнем герое „Белых ночей“, напечатанных в 1848 г., в этом „мечтателе“, „чудаке“, „оригинале“, в этом „смешном человеке“, (которого мы встретили еще в Дневнике 1877 г.) — автора „Хозяйки“? Разве не ее, некое подобие Катерины, „которую он никогда не знал“, но „которую он так любил в своем иступленном мечтании“, а вместе с нею и Мурина и Ордынова, разве не их подобие имеет в виду наш герой, рассказывая о том, как создал он свою мечту об этом доме „в котором жила она“ — (создание его мечты) „столько времени уединенно и грустно, с старым, угрюмым мужем, вечно молчаливым и желчным, пугавшим их, робких, как детей, уныло и боязливо таивших друг от друга любовь свою“? Наконец, даже впечатления от летнего Петербурга, здесь

описанные, разве не совпадают они почти дословно с рассказами самого Достоевского о его собственных впечатлениях много лет спустя в Дневнике 73-го года? — (Стоит только сравнить II, 3 сл. и IX, 303, 306 сл.) — Что же думает герой „Белых ночей“, автор таких „бесплотных грез“ о вымышленной любви с ее „неистощимой радостью, со всеми ее томительными мучениями“, как те, о которых рассказывает он в своей повести, что думает, иначе говоря, наш автор, сам Достоевский о таком болезненно-мечтательном творчестве?

Это — „утонченный, сладострастный яд“. От общения не с призрачным, а с живым человеком ждет он „примирения с самим собой“, ждет избавления от своей болезненно-раздраженной „фантазии“. О такой „безотчетно созерцательной“ жизни даже „стыдно рассказывать“. „Такая жизнь — говорит он — преступление и грех“. Она, как настоящее преступление, вызывает — „угрызения совести“, „угрызения мрачные и угрюмые“, потому что пир воображения — лишь „роскошный обман“, ложь; „фантазия — раба тени, идеи, первого облака“; люди-же — „живут на-яву, жизнь для них не заказана, их жизнь не разлетится как сон, как видение“, она „вечно обновляющаяся, вечно юная, и ни один час не похож на другой, тогда как уныла и до пошлости однообразна пугливая фантазия“ (II, 15, 19, 24 сл.).

Фантаст, мечтающий о „дружбе с Гофманом“ (21) стремится решительно порвать с миром субъективности, как, впрочем, стремился к этому и сам Гофман; он жаждет правды сверхличной и — страшно подумать — „безотчетная созерцательность“ под конец жизни послужит Достоевскому определением характера Смердякова (XII, 151 сл.). Из плена фантазии, подстерегавшей Достоевского, он сознательно уходит на каторгу действительной жизни; вместо свободной игры воображения он хочет познать образ и лик подлинной свободы.

Искусство Достоевского служит целям познания; но познание, которому служит это искусство, направлено не на мир физический или душевный, а на мир духовный и метафизический; оно имеет в виду последние цели познания: его предметом является свобода и ее отрицание.

Свобода имеет свою историю, или иначе, все, что мы называем историей человечества есть развитие свободы в ее осознании и ее реализации. Все творчество Достоевского есть одно непрерывное

стремление осознать и выразить ту стадию в мировом становлении свободы, которая достигнута и воплощена в историческом факте современной России. Это та „действительность“, которой желает быть „верно“ искусство Достоевского. Оно покорно „зову будущего“ (IX, 79); в современной ему эпохе оно ищет „сердцевину целого“ (XII, 5); но эпоха эта такова, что сердцевину и является именно одно только искание подлинного центра существования, одна только „тоска по идеалу“, а не он сам. Это есть эпоха — „борьбы, сомнений и колебаний“. При таком положении „настоящего, чистого искусства“ вовсе и не может быть. Чем „чище“ оно будет, тем более вымышленно и пусто. Фантастично, а не „верно действительности“, каким оно должно быть — или, думает Достоевский, оно поневоле должно будет ограничиться одним только прошлым, романом, который всегда есть „исторический роман“, как, например, все романы Толстого (ср. Подросток, 1875 г. цит. по изд. 1891 г. VIII, 558 сл. — замечания, явно направленные против Толстого и его школы). „Но что делать, однако-же, писателю, не желающему писать лишь в одном историческом роде и одержимому тоской по текущему. Угадывать и . . . ошибаться“ (560). Сам Достоевский, другими словами, себя романистом не считал. Эта форма нужна была ему как ироническая маска и в этом вся „философия“, как он сам говорит, его собственного художества (558). Он — „угадыватель“, его искусство стремится развить идею современности и оно строит современность, как идею, современность, как систему, и, конечно, как систему свободы. Он, как Ордынов, „мыслит целыми мирами“.

Пора покончить со всеми ложными представлениями о системе и систематичности. Система не каркас и не схема. Всякая формально корректная классификация покоится на идее системы, но система вовсе не есть то же самое, что классификация и распределение по заранее заготовленным клеточкам. Клеточки системы не клетки, в которые уловляются крылатые мгновения жизни, а живые клетки живого целого: организма, который не как пустой мешок облекает мертвый костяк, а как творческое единство внутри самого себя упрочивает себя в своих окостеневших отложениях. Таковы все великие системы в истории человеческого сознания. Такова и система свободы Достоевского.

Система есть всегда система систем. Истинное место системы великого стиля во всей истории мысли человеческой — на переломе

и в кризисе. Она самый верный показатель созревания этого кризиса. Когда цельность и непосредственность мировоззрения великой исторической культуры разрывается, когда это непосредственное восприятие распадается на многообразие отвлеченных мироистолкований, когда в лоне единой культуры обнаруживается противоборство осособившихся направлений, тогда эта культура может быть спасена для будущего, для воссоздания исторической непрерывности, только одним путем, путем систематического и диалектического философствования. Является тот подлинный систематик, для которого все противоборствующие системы лишь необходимые элементы в развитии целого, и который все их включает, как относительно истинные моменты, в состав своего органического и организующего мировоззрения. Он не столько разрешает проблемы, сколько сохраняет их во всей их жизненности для будущих поколений и культур. Он соединяет грозящую порваться великую цепь замкнутым звеном проблематичности; он спасает для будущего единство задач прошедшего; он есть, другими словами, систематик проблем и мировоззрений, которые в нем воплощаются и конкретизируются. И именно поэтому его форма выражения всегда индивидуальна и абсолютно неподражаема. Таковы Платон, Данте, Достоевский.

Платон писал диалоги, в которых спорили, совместно отыскивая истину, все мировоззрения начавшей разлагаться эллинской культуры; Данте собрал в одно божественное целое всех грешников и всех святых христианского мира; Достоевский написал книги, в которых и святые, и грешники нашего мира спорят между собою, как философы древней Эллады. Платон связал навсегда историю Запада с проблемой эллинской науки; Данте завещал идеал христианской церковности светской современности; Достоевский спасает гибнущее возрождение для грядущей культуры, которую призвана породить проснувшаяся Россия. Но в отличие от Данте и Платона он знает, что его сознание есть сознание эпохи кризиса и перелома; они-же строили мосты, в своей наивности и не подозревая, над какими безднами пролегает их путь: такая беспредельная сознательность еще больше, чем с Платоном, сближает Достоевского с ветхозаветными пророками.

Система свободы Достоевского разворачивает в небывало грандиозной форме систему проблем, связанных с вопросом о смысле исторического существования. Она впитала в себя всю

мудрость от клинописей до Гегеля и Бальзака, от Ветхого Завета до современного социализма. Только в плане мировой истории умещается та тайна, которая называется Достоевским. Должны были пройти тысячелетия в истории мысли человеческой, чтобы он мог появиться; „целые тысячелетия приготовили борением своим такую развязку в душе человека“ — эти слова семнадцатилетнего Достоевского о Бальзаке (соч. изд. 83 г. I ч. II, 9) в гораздо большей степени применимы к нему самому; но вся история человечества должна и до конца завершиться, чтобы смысл его появления в России, и России в мире, мог окончательно раз'ясниться. Разгадка тайны Достоевского не могла быть известна ему самому, не может быть известна и нам, почти ровесникам его и его современникам. Но надо видеть, в каком ряду проблем эта тайна лежит, где поле, на котором поиски ее разрешения дадут всходы, и мы решаемся сказать: это поле — сфера всеобъемлющей систематической философской мысли, той, которая завершается в конкретной философии истории, в освещении современности светом апокалипсиса и абсолютного смысла.

Как же к этой работе, к этой разработке приступить? Что значит „приводить Достоевского в систему“, по выражению Розанова? Где критерий об'ективности такой работы?

Чтобы ответить на эти вопросы, надо отдать себе отчет в центральном логическом и онтологическом смысле всей системы, в той метафизической клетке, из которой развивается весь организм: эта клетка — идея. „Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле“ (XII, 381). Философия Канта не противоречит философии Зосимы: оба они, как и Достоевский, платоники.

II.

КОНКРЕТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ.

„Идеализм есть дело вовсе не стыдное... Стыдиться своего идеализма нечего“.

(Дневник, 1876. X. 256).

Связь Достоевского с Платоном гораздо глубже, чем это может показаться на первый взгляд. Философско-историческое сопоставление, уподобляющее Достоевского Платону прежде всего в соответствии с тем местом, которое выпало на долю каждого из них в пронсящемся через теснины потоке истории, далеко не исчерпывает этой существующей между ними связи. Такое сопоставление слишком легко может быть истолковано, как стремление подчеркнуть одно лишь чисто внешнее совпадение в общем характере творчества и в величественном жребии того и другого; оно может быть понято, как стремление связать не столько сами мировоззрения Платона и Достоевского, сколько — эпоху одного с эпохой другого, связать — в едином отвлеченном понятии универсально-исторического кризиса и его выразителей. Но такое истолкование было-бы неправильно уже по одному тому, что само понятие универсально-исторического кризиса вовсе не является отвлеченно-формальным обобщением; все эти кризисы не через свое внешнее понятие, а внутреннее связаны между собою и в самом своем существе. К этому именно внутреннему измерению общеисторических кризисов и должно было привлечь внимание уже упомянутое понятие систематической философии, неизменно эти кризисы выражающее.

И действительно, великие систематики самосознания, герои общечеловеческого единства, те, которые своим творчеством сковы-

вают воедино грозящую порваться цепь времен, не только не могут быть чужды друг другу по самому содержанию своих мировоззрений, но наоборот, они всегда по необходимости друг другу родные по делу и по долгу и, прежде всего, по всех их породившей вечности. Они все одинаково в мировоззрении своем укоренены в одном и том же не подвластном времени духе идеализма; все они только потому и могут связать воедино большие эпохи и замкнутые миры культуры, что сами они в пределах своего собственного времени связаны с тем, что сверх и вне времени, что по ту сторону всякого разделения на периоды и области; другими словами — это значит, что они все по необходимости не только систематики и диалектики, но и идеалисты — „идеологи“, т. е. провозвестники таких учений и такой логики, которые проявляются как логика идей и как учение о Логосе. Если Достоевский действительно систематик русского самосознания, если явление России есть, действительно, обнажение кризиса мировой истории, то Достоевский не может также не быть и идеалистом или „идеологом“ в глубочайшем смысле этого слова, или, говоря языком хронологии, он не может не быть — платоником. Система свободы Достоевского только в том случае и может быть названа системой, если ее учение о задачах сознания покоится на метафизическом учении об идеях.

При этом, пусть не будет недоразумений с самого начала: дело, конечно, не в том, знал или не знал Достоевский Платона по его литературному наследию. Из опубликованного недавно (Л. Гроссманом) каталога библиотеки Достоевского мы знаем, что „полное собрание сочинений Платона“ у него в последние годы жизни всегда было под рукой. Но если бы он даже никогда и не заглядывал ни в один из диалогов того, кто сохранил тысячелетиям образ старца Сократа вместе с его послушниками и противниками, то разве почти двадцать пять веков после Сократа и его апостолов надо непременно „читать“ евангелие Эллады, чтобы мыслить в его духе? — Для этого достаточно жить. Достоевский-же именно жил, а не только мыслил и писал в духе абсолютного идеализма. Или лучше: Достоевский писал только о том, что открывалось ему в глубочайших тайниках его мысли; мысль-же и жизнь не разделяны для того, кто видит мир в свете идеи. А Достоевский иного света, света, который не был-бы светом истины и прозрения, не знал и не признавал.

Как в этом убедиться? Как сделать это убедительным для тех, кто стремится не только чувствовать Достоевского, но и его глазами взглянуть на мир и на людей, чтобы яснее и отчетливее их увидеть? Как Достоевского перерассказать?

Нет ничего труднее, чем перерассказать, переложить мировоззрение, никогда не „изложенное“ самим жившим и сложившимся в нем творцом. В сущности, вся так называемая история философии есть не столько история систем, сколько история их передачи самими подвижниками человеческого самосознания, теми, кого называют философами. Но как быть с теми мыслителями, которые почти исключительно говорили и возвещали, но избегали доказывать, т. е. излагать и передавать? По отношению к ним мы находимся в таком же положении, в каком мы очутились бы перед зашифрованной тайнописью, к которой утерян ключ и о которой неизвестно даже, на каком языке она написана. В таком случае первая догадка должна относиться к тайне самого языка. Верно-ли, что язык Достоевского есть язык философии и системы? Это та именно гипотеза, которую мы положим в основание целого, и мы видели, что свидетельство самого Достоевского эту гипотезу подтверждает. Но если она правильна, то она должна подтвердиться и во всем творчестве Достоевского. Приступая к такой именно общей проверке, мы нашему предположению придали еще более точный смысл; мы говорим: философский язык Достоевского есть язык идеализма, язык платонизма. — На каком основании? Где то характерное, неизменно повторяющееся сочетание неразгаданных элементарных знаков, которое заставляет предположить, что язык Достоевского — язык идеалистических созвучий? Мы отвечаем: Достоевский не только стремился в искусстве своем служить целям познавательных открытий, он не только стремился выразить некие истины, которые со временем должны стать, как он думал, „аксиомой в человечестве“ (Дневник, 1876 г. X, 425 сл.), но он везде, во всех своих проявлениях, обнаруживает еще и совершенно своеобразное и неповторимое отношение между тем, что различается обычно, как начало общее и отвлеченное, и тем, что определяется, как начало конкретное и живое: общее и конкретное, живое и идеальное — для него везде как-то об'единяются в одно неразрывное целое. Не в этом-ли совершенно своеобразном сочетании, не в этом-ли все творчество Достоевского проникающем двуедином

элементе удастся нам уловить основную стихию, изначальный элемент его духовности? Не в идеализме-ли его, и в самом деле. ключ ко всей тайне?

Здесь не место мимоходом давать определение общему содержанию идеализма или пытаться в двух словах исчерпать значение идей Платона. Но несомненно одно: только то понимание и самой идеи и идеализма вообще отвечает духу Платона и всего зачатого им движения, которое не разрывает мир пополам и не делит его на два отдельных царства, а, наоборот, единство мира созерцает в творческом начале идей, а жизнь идеи постигает в многообразии опытного мира. Пусть „платоновский вопрос“ и по сей день не разрешен окончательно — вне такого его монистического и диалектического понимания он никогда не будет разрешен. И, быть может, одно из побочных воздействий Достоевского в том именно и будет заключаться, что через него мы научимся лучше понимать и самого Платона.

Однако, прежде чем перейти непосредственно к самому изложению учения Достоевского об идеях, необходимо наперед еще разрешить один в высшей степени существенный предварительный вопрос, вопрос кардинальный для всей системы в целом. Его можно выразить так: как знать, говорит-ли Достоевский от себя и за себя или за других, раз при выборе средств выражения он почти всегда намеренно останавливался на личине „героев“, и притом героев столь разноликих и враждебных друг другу и почти во всем между собою несогласных? С кем из них сам Достоевский? С Свидригайловым или с Зосимой? с Версиловым-ли или с Смердяковым? с Шатовым-ли или с Ставрогиным?

Сопоставление с Платоном уже в этом предварительном вопросе может послужить нам предварительным ответом. На вопрос о Достоевском ответим вопросом о Платоне. Разве не те-же великие затруднения встречаются нам и при столкновении с тайной Платона: он-то с кем из своих героев? Всегда-ли Сократ, его духовный отец, и тот, кого он сам породил, одно и то-же лицо? И всегда ли он сам со своим Сократом, или, быть может, с другими — с Горгием, с Протагором, с Парменидом? И тем не менее — Платон есть и он провозвестник своего собственного учения в многолетнем его развитии и во всех его изменениях. Тут должна быть распутана целая сеть предположений, догадок.

сопоставлений и сравнений, чтобы в руках наших очутилась путеводная нить; но задача не неразрешима.

В первую очередь следует обратить внимание на то, что у Достоевского, как и у Платона, как и у каждого систематика, своя терминология. Со временем мы будем иметь полный словарь Достоевского, об'емлющий все, высказанное им, но уже и в этой главе, на одном исследовании термина „идеи“ у Достоевского, мы сумеем в этом убедиться. Другие примеры — впереди.

Во вторых, следует иметь в виду, что все герои Достоевского, как и все герои Платона, говорят за него, или, что тоже, он всегда говорит за себя. Пусть не пугают нас противоречия. Система есть система систем. Потому именно Достоевский и есть систематик, что в мысли его господствует симфоническая диалектика, что движения его мысли — ритмические взмахи волшебной палочки дирижера: он, как настоящий дирижер, поворачивается спиною к публике и безмолвно повелевает всему многообразию голосов, из них создавая оркестр и хор. Но Достоевский не только дирижер, он и композитор. Какой у него самого голос: низкий, высокий? Да разве он непременно сам должен превратиться в хориста, исполняющего, наряду со многими другими простыми исполнителями, свое собственное произведение? Его голос — в смене тем и мотивов, в ритме, в инструментовке, в согласном звучании всех голосов; его голос — в стиле и манере целого. Он заставляет позитивизм развиваться до Смердяковщины, суб'ективный идеализм — до преступления и „бунта“, он заставляет коллективизм говорить языком Шигалевщины, а христианство — воплотиться в безоружное рыцарство: он мыслит за тех, и за других, и за третьих; он извлекает последние выводы из общих посылок, и он систематизирует все противоборствующие в современности мировоззрения, воплощая их в жизнь, превращая идеи в действующие монады и прослеживая судьбу каждой из них в последней ее конкретизации; он, одним словом, создает „мир из миров“ и „мыслит мирами, целыми созданиями“. В этом его глубочайшая связь с Платоном, но и большое его отличие от всех бывших до него, не исключая и Платона.

И в самом деле: первое, что навязывается нам уже при самой первой попытке схватить в единстве весь мир Достоевского, это, как уже сказано, то особое, ему одному свойственное, звучание, исходящее от какого-то своеобразного сочетания об-

щего и индивидуального во всем его творчестве — звучание, родственное идеализму вообще, но в новой и еще неизведанной силе явленное именно в творениях Достоевского. В чем это сказывается? Да хотя-бы уже в одном том, что творчество Достоевского, даже чисто внешне, стирает грань между отвлеченным рассуждением и образным воплощением. Стоит только с этой точки зрения бросить взгляд, например, на его Дневник:

Вот записи за октябрь 1876 г.: „Два самоубийства“. „С месяц тому назад во всех петербургских газетах появилось несколько коротеньких строчек мелким шрифтом об одном петербургском самоубийстве: выбросилась из окна, из четвертого этажа, одна бедная молодая девушка“ . . . „Прибавлялось, что выбросилась она и упала на землю, держа в руках образ“. „Эта кроткая, истребившая себя душа невольно мучает мысль“ (X, 349) А вот — записи за ноябрь того-же года: как и все ежемесячные номера Дневника, и ноябрьский номер так же разделен на две главы с дальнейшими их подразделениями, но вся первая глава, в отличие от обычного порядка, имеет общее заглавие: „Кроткая. Фантастический рассказ“; вторая—же глава, без всякого общего заглавия, оказывается простым продолжением и окончанием этого самого рассказа. Чему же этот рассказ посвящен? Он посвящен той самой „кроткой, истребившей себя душе“, о которой Достоевский за месяц до этого писал, что она „мучает мысль“ его и все ему „мерещится“ (ср. также IX, 185). Нельзя себе представить более точного и произвольного описания хода „мысли“ Достоевского, чем то, которое здесь дано. С этим произвольным описанием может сравниться разве только приведенное выше намеренное исповедание Ордынова-Достоевского о задачах и характере его творчества. Его „фантастический рассказ“ есть разработка мучающей его „мысли“. Мы в дальнейшем увидим, к каким глубочайшим откровениям“ об Адаме, о Еве, о добре и о зле“ приводит эта замечательная разработка — здесь существенно только подчеркнуть эти последовательные стадии самого творческого процесса: внешнее впечатление пробуждает мучительную работу мысли; мысль, обремененная живым индивидуальным образом, перевоплощенным в творческом восприятии, разрешается в том, что уже не образ и не мысль, а единый и неразрывный мыслеобраз; размышление разрешается в „со — ображении“: в мысли, которая воплощена, в сочетании образов, освобождающих мысль

от ее бесплотности. Это и есть та самая „не бесплотная идея“, о которой говорил Достоевский еще в юности своей.

„Дневник Писателя“ полон таких примеров. Вспомним „Мальчика у Христа на Елке“ (X, 14 сл.): тема — бессмертие; вспомним „Столетнюю“ (92 сл.): тема — смерть; вспомним, наконец, „Сон смешного человека“ (IX, 122 сл.): тема — огромнейшая тема о смысле исторической жизни. В этих и других подобных случаях ясно, что дело идет не о мыслях героев, а о героях мысли, вернее, об единственном их герое и об их жертве — о самом Достоевском; его тут занимает не образ мыслей его героев, а мысль героических образов, порожденных его фантазией. Но она сама по себе, в своей отвлеченности, вовсе не интересна ему: этот „сладострастный яд“ уже давно утратил для него свою соблазнительность: вся субъективная энергия его души, вместе с чудеснейшей игрой воображения, уже давно, а, в сущности, с самого начала, принесены были Достоевским без остатка на алтарь Бога живого и святого духа объективности. На всю жизнь он стал врагом всяческого „обособления“.

Но таковы, конечно, не только три тома его статей: таковы и все его книги. За очень редкими и маловажными исключениями Достоевский показывает жизнь сквозь преломляющие ее лучи сознания, и это сознание не есть эмпирически-случайная психофизическая организация его героев, а их мировоззрение, их целостное отношение к действительности, их „самобытная идея“. Герои Достоевского не просто мыслят, они — мыслители по призванию, такие мыслители, жизнь которых всецело определяется, направляется их мыслью, и эта мысль подвергает радикальному сомнению все устои обычного наивного мировоззрения. Духовные дети Достоевского спрашивают о том, что есть реальный мир, какие формы единства в нем господствуют, где граница между субъективным и объективным, есть ли Бог, душа, бессмертие; можно ли всегда отличить зло от добра; где пределы человеческой свободы; в чем смысл существования, личного, исторического; как наилучшим образом устроить человеческое общество; в чем призвание России, для чего, где и когда мы существуем . . . Или, иными словами, люди Достоевского — воплощенные философские системы, все, как мы увидим, тяготеющие к единому центру, к проблеме свободы; это люди, для которых мировоззрение стало судьбою, которые действуют согласно со

своим мировоззрением, или, что гораздо важнее, в которых единственной действенной силою и является их мировоззрение.

По Фихте — каков человек, такова и его философия, по Достоевскому — наоборот, какова философия, таков человек. В этом мире не человек есть субстрат и носитель своего мировоззрения, а, наоборот, сущностью человека является его „идея“, жизнь же его лишь проявление во вне этого субстанциального ядра его идеи. Жизнь и мировоззрение, по Достоевскому, относятся друг к другу, как явление и сущность, как акциденция и субстанция, как поверхность и глубина. Но ведь это и значит, другими словами, что, по Достоевскому, человеческая жизнь есть ничто иное, как жизнь и воплощение идеи. Таков по Достоевскому каждый русский человек, потому что вся Россия в целом лишь проявление своей собственной самобытной „идеи“.

Не надо думать, что люди Достоевского какие то избранные натуры, отмеченные особым даром метафизической мысли: он стремится показать, что философское призвание есть удел русского человека вообще, что каждый русский человек, если он только не живой труп и не распластан на плоскости — философ, систематик и творец, а потому очень часто, даже и „писатель“. Писатели, авторы „статей“ и творцы систем не только „студенты“ Раскольников и Иван Карамазов, Кириллов и Шатов, но и недоучившийся гимназист Ипполит; прекрасно умеет выражать свою идею и „бедный человек“ Макар Деушкин; автором чудесной исповеди является „Подросток“, и даже такой далекий, как будто, от письменного стола человек, как Алеша, и тот — автор целого выдержанного и стильного „Жития“. Недаром брат его Митя утверждает, что Карамазовы „не подлецы, а философы“, потому что „все настоящие русские люди философы“ (XII, 696).

Замечательно, как уже Макар Деушкин строит особую теорию сатиры („Постойте, я Вас потешу, маточка; опишу их в будущем письме сатирически, т. е. как они там сами по себе“, I, 5) и мы увидим, что „само по себе“, как сущность смешного, есть теория комического и самого Достоевского. Недаром этот „бедный человек“ любит говорить „про философию“ (I, 14). Замечательно, как вся судьба „зарабовавшего совсем“ Господина Прохарчина трагически завершается от того, что он вдруг „переменил физиономию“, и „страх как полюбил отыскивать истину“, т. е. философствовать, но тут же обличенный своим сожителем, „умным и начитанным“

Марком Ивановичем (прообраз Фомы Опискина) не выдержал и, в сознании полного своего ничтожества, своей нульности, отдал свою душу Господу (I. 306, 290, 284, 303). Замечательно, наконец, как метафизический вопрос о реальности внешнего мира, о реальности Петербурга — излюбленный вопрос и „человека из подполья“, и „Подростка“, и самого Достоевского — всплывает уже в сознании безобиднейшего доброго малого Аркадия из „Слабого сердца“, лишь только он столкнулся с вопросом о человеческой судьбе: „Казалось . . . что весь этот мир, со всеми жильцами его, сильными и слабыми, со всеми жилищами их . . . в этот сумеречный час походит на фантастическую, волшебную грезу, на сон который . . . тотчас исчезнет и искуритя паром к темно-синему небу. Какая-то странная дума посетила осиротелого товарища бедного Васи“ (I, 461) „Странные думы“ посещают самые неприметные создания Достоевского, и эти метафизические думы о судьбе человека и мира целиком преображают вместивших их людей, „меняют их физиономию“ и перерождают их, превращая жизнь человека в вместилище идеи, в одержимость идеей, в полную слиянность с жизнью самой идеи. Человек есть идееносец, и он, как Кириллов, чувствует обязанность свою идею „заявить“; идея же, с своей стороны, всегда человекообразна и человекоподобна. Такова одна из существеннейших сторон учения Достоевского об идеях, а значит — и о человеке. Присмотримся же к этому учению внимательнее.

Идея вообще есть центральный мысле-образ Достоевского, она как бы его „идея идей“, и, конечно же, она не-общее, родовое понятие формальной логики. Взгляд Достоевского на общее понятие этого рода, так, как его обычно понимают, высказан им достаточно определенно; обсуждая в своих „заметках о простоте и упрощенности“ русскую стремительность к обобщению, он выясняет, что последняя цель формальных обобщений в сфере конкретных исторических явлений „заключается в желании успокоиться, добиться до nihil'a“, „ибо, что проще и что успокоительнее нуля?“ „Но такая простота враг анализа“ и именно она делает, что „взгляды простые“ наиболее „фантастичны“ (Дневник 76, X, 344, 346). Summum Genus формально-логической пирамиды есть — ничто и ложь, и Достоевский отвергает эту ложную логику, „уничтожающую“ живую конкретную жизнь. Для него самого принципом адекватного познания — видения является „идея“, потому что само осознание для Достоевского есть лишь заверше-

ние развития, лишь возвращения к себе бессознательной идеи. „Есть — говорит он — идеи невысказанные, бессознательные и только лишь сильно чувствуемые; таких идей много, как бы слитых с душой человека. Есть они и в целом народе, есть и в человечестве, взятом как целое. Пока эти идеи лежат лишь бессознательно в жизни народной и только лишь сильно и верно чувствуются — до тех пор только и может жить сильнейшей живую жизнью народ. В стремлениях к выяснению себе этих сокрытых идей и состоит вся энергия его жизни“ (Дневник, IX, 181). „Стремление к выяснению сокрытых идей“ есть „энергия жизни“ или, что то же, энергия жизни есть самосознание идеи. Что-же такое она сама?

Когда Достоевский стремится понять живого человека, или живой народ, или конкретную историческую эпоху, он стремится раскрыть „тайну“ человека, народа, эпохи, он стремится бросить „высший взгляд“ на вещи, уловить „синтетически-верное“, т. е. понять явление изнутри, из его собственной глубины — а это для Достоевского всегда значит — „усвоить главную идею“ (IX, 6, 7). Идея есть одновременно и принцип познания, и принцип бытия. Каковы-же критерии достоверности такого познания, критерии соответствия такого познания в идее его идее, как предмету этого познания? На этот вопрос Достоевский неизменно отвечает одним и тем-же: „главная идея“, „тайна“ есть то в человеке, в народе, в эпохе, что позволяет их постигать, как единое непрерывное целое: единое — во всем многообразии, росте и развитии; непрерывное — во всех переломах, потрясениях и кризисах; целое — несмотря на всякое раздвоение, раздробление, расчленение. Великое методологическое значение всех работ Достоевского о Пушкине, и в особенности его „Речи о Пушкине“, заключается в том, что на этом примере особенно уясняется, что понимает Достоевский под „идеями“ и под раскрытием ее „тайны“. Правда, до конца эта тайна раскрыться не может, но именно потому, что видение в идее в каждом явлении освещает целую актуальную бесконечность, бесконечное многообразие, всецело, однако, покоящееся в центре своей идеи, как в реальном основании своего бытия, и в то же время — как в истинном предположении для возможного его познания. Короче говоря, идея, по Достоевскому, есть реальное и идеальное единство многообразия, это вещь, как вещь в себе.

Если человек, отдельный конкретный человек, действительно реален, то он не может не быть идеей в этом именно смысле. Но это, ведь, с другой стороны означает, что он именно сам по себе — в себе; что, несмотря на весь формально-логический соблазн мыслить человека, как частный случай общего правила, он все таки по существу своему — он сам, что он незаменим, неповторим и в этом смысле ни с чем и ни с кем несравним. Идея означает не только бытие в себе, но и бытие само по себе, „самобытность“: в ней должна быть усмотрена не только жизненная цельность и неделимость человека — его индивидуальность — но и лик этой индивидуальности, ее личность, ее отличие от всех других индивидуумов. В этом именно глубочайшем смысле идеи, как центрального мысле-образа, она охватывает уже не только многообразие человеческих душевных проявлений и духовных волеизъявлений — она просвечивает и через плотную и плотскую ограду человеческой наружности: „В редкие только мгновения человеческое лицо выражает главную черту свою, свою самую характерную мысль“, — говорит Версиров, другое я самого Достоевского. „Художник изучает лицо и угадывает эту главную мысль лица, хотя бы в тот момент, в который он списывает, и не было ее вовсе в лице“ (Подросток, VIII, 1891 г. стр. 500, 456). Замечательно: „главная черта“ есть самая характерная, индивидуализирующая мысль, и эта мысль есть в то же время „главная мысль лица“: лицо выражает личность, личность есть идея личности.

Но потому и наоборот: в ком или в чем нет лица, тот или то невольно вызывает подозрение и относительно реальности своего существования. Самозванец не имеет лица: его личность — только личина; он ведет существование призрачное. Таков, по Достоевскому, Петербург, и он, как известно, очень подозрителен по отношению к Петербургу и ко всему петербургскому периоду русской истории. „Архитектура всего Петербурга — пишет он в 73 году — чрезвычайна характеристична и оригинальна и всегда поражала меня, — именно тем, что выражает всю его бесхарактерность и безличность за все время существования. Характерного в положительном смысле, своего собственного, в нем разве только вот эти деревянные, гнилые домишки, еще уцелевшие даже на самых блестящих улицах, рядом с громаднейшими домами, и вдруг поражающие ваш взгляд словно куча

дров возле мраморного палаццо. Что же касается до палаццо, то в них то именно и отражается вся бесхарактерность идеи, вся отрицательность сущности петербургского периода, с самого начала до его конца. В этом смысле нет такого города, как он; в архитектурном смысле он отражение всех архитектур в мире, всех периодов и мод; все постепенно заимствовано и все по своему перековеркано. В этих зданиях, как по книге, прочтете все наплывы всех идей и идеек, правильно или внезапно залетевших к нам из Европы и постепенно нас одолевших и полонивших" (IX, 305). Подражание, копия, неоригинальность, „бесхарактерность идеи“ есть самый верный показатель „отрицательной сущности“, как и наоборот „самобытная и оригинальная идея“ есть самый прочный залог сущности положительной и бытийственной (ср. еще VI, 496).

Но каковы города и люди, таковы и целые народы и исторические эпохи. Мы уже об этом мимоходом слышали. Вспомним еще в этой связи о том, что Достоевский думает о России, об исторических силах и о современности.

Сущность России есть „русская идея“; величие русского призвания в том, что „русская идея станет со временем синтезом всех тех идей, которые Европа так долго и с таким упорством вырабатывала в отдельных своих национальностях“ (IX, 18). Эта идея есть — „всепримирение идей“. „Высшая русская мысль есть всепримирение идей“ — говорит Версиров (VIII, 462, изд. 1891). В этом же и главная мысль „Речи о Пушкине“ (Ср. еще „Утопическое понимание истории“, X, 225).

Все исторические национальности суть воплощения идей; эти национальности живут, покуда не изжили себя одухотворяющие их идеи. „Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация“ (X, 424). В терминологии Шатова это означает, что национальные идеи — национальные боги, из которых каждый — предмет веры и источник жизни, т. е. основание единства, целостности, развития и своеобразия. Такова, например, „римско-католическая идея“ для мира романских народов, идея индивидуалистического протестантизма — для народов германских; такова, наконец, даже идея — „жидовства“ (впрочем, антисемитизм Достоевского тема слишком большая, и мимоходом о ней говорить невозможно). Вот почему и вся современность есть ничто иное, как борьба „трех идей“ (XI, 3 сл. Ср. еще X.

107, сл. и, кстати, ссылку на „роман“: „Я уже раз говорил обо всем этом, но говорил мельком, в романе“—имеются в виду взгляды на католичество Мышкина). Короче говоря, история человечества может быть понята исключительно, как зарождение, развитие, борьба и увядание идей исторических национальностей.

Однако, наиболее характерным для учения Достоевского об идеях является, быть может, то, что он это учение распространяет и на так называемый материальный мир, на мир природы, что его „идеология“, другими словами, служит общим основанием не только для его философии истории, но и для его натурфилософии. Об этом свидетельствует его учение о земле и о землях.

В культе земной жизни, вернее, в культе живой матери земли (ср. глубокомысленную и проникновенную статью Вячеслава Иванова: Достоевский и роман — трагедия и, его же, Экскурс: Основной миф в романе „Бесы“, „Борозды и межи“ М. 1916, стр. 14, 52 сл. 55) сходятся мудрая „дурочка“ Марья Тимофеевна и лукаво мудрствующий „преступник“ Раскольников, три брата Карамазовых и старец Зосима, Смешной человек и „реалист в высшем смысле“ — сам Достоевский. „Люби повергаться на землю и лобзать ее“. „Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби“ (XII, 383) — эти заветы в поучениях старца заимствованы им из учения самого Достоевского, потому что платоновская идея вселенной, идея земли, преобразование поверхности ее в человекоподобный лик — есть неотъемлемая сторона метафизики Достоевского.

Связь этого учения с целым системой Достоевского ясно раскрывается в Сне смешного человека. — „И неужели возможны — восклицает этот совсем не смешной человек — такие повторения во вселенной, неужели таков природный закон?“. „И если это там земля, то неужели она такая же земля, как и наша... совершенно такая же, несчастная, бедная, но дорогая и вечно любимая, и такую же, мучительную любовь рождающая к себе в самых неблагодарных даже детях своих, как и наша?.. — вскрикивал я, сотрясаясь от неудержимой, восторженной любви к той родной прежней земле, которую я покинул. Образ бедной девочки, которую я обидел, промелькнул передо мной“. „Но мы быстро приближались к планете. Она росла в глазах моих, я уже различал океан, очертания Европы, и вдруг стран-

ное чувство какой то великой, святой ревности возгорелось в сердце моем: „Как может быть подобное повторение и для чего? Я люблю, я могу любить лишь ту землю, которую я оставил, на которой остались брызги крови моей, когда я, неблагодарный, выстрелил в сердце мое, погасил мою жизнь. Но никогда, никогда не переставал я любить ту землю, и даже в ту ночь, расставаясь с ней, я, может быть, любил ее мучительнее, чем когда-либо. Есть ли мучение на этой новой земле? На нашей земле мы истинно можем любить лишь с мучением и только через мучение. Мы иначе не умеем любить и не знаем иной любви. Я хочу мучения, чтобы любить. Я хочу, я жажду, в сию минуту, целовать, обливаясь слезами, лишь одну ту землю, которую я оставил, и, не хочу, не принимаю жизни, ни на какой иной . . .“ (XI, 131 сл.).

Но иной земли и нет. Природа не знает повторений. Герой Достоевского совершил лишь круг во времени и вернулся в прошлое той же земли, воскресшее в мнимой его смерти. Потому что — *pop bis in idem*: нельзя дважды судить, осуждать за то же дело, нельзя дважды судить о том, что никогда не повторится, а таковы все человеческие поступки, все дела людей, из которых каждый во всех своих проявлениях — он сам, во всех изменениях своих неизменно являющий миру свой собственный лик, не совпадающий целиком ни с одним из эмпирических его выражений. Но как возможно было бы такое положение права, справедливости и любви в мире, не знающем лица и его абсолютного от всех других лиц отличия. Учение о человеке, как об идее, как о неделимом единстве его сущности и многообразия его проявлений, внешне: событий его жизни, наряду с этим целокупным бытием его — такое учение предполагает своим широким основанием некий персонализм всеобщий: некий панперсонализм, при котором и все внешнее и поверхностное есть лишь низшая ступень внутреннего и глубокого. при котором история человека и человечества — не глухая провинция всеприродного царства, а наоборот — само царство природы — лишь немая, еще не родившее слово, окраина исторической жизни. Все, человеческий лик породившее, все, ему противостоящее и ему сопутствующее, не может не быть сопричастно, если только оно „есть“, а не „мнимо“ существует, единству идеи и ее воплощения. Для живого все живо, человекообразно и человекоподобно, и „образ девочки“ промелькнул не случайно, так же, как для неприемлющего лик — „все мертво и всюду мертвецы“

(Ср. Кроткая х. 409.—но об этом подробнее ниже). Достоевский прав: „мой идеализм реальнее ихнего“ (поверхностного лже)-„реализма“ — писал он решительно Майкову в 1868 г. (ср. Письма, стр. 202).

Если живо человечество, если в глубине его таится некая „идея“, то жива и земля, человечеством обитаемая, а имя ее — имя собственное; и так же, как живы и исторически действительны „идеи“ отдельных народов, так же одухотворены и священны и земли, эти языки и народы взрастившие. Все исторические территории — земли живые, а подчас и святые. Святая земля и Россия — „носительница идеи христовой“. На святой земле должно свершиться и второе пришествие; но оно должно свершиться там, где свершилось первое; значит — заключает Достоевский — Палестина должна стать Россией, — и „Константинополь должен быть наш“: надо добиться выхода в Средиземное море. Кто не вычитает этого скрытого заключения в глубине всех „кликушеств“ Достоевского, как он сам говорил, о „Восточном вопросе“ (Дневник, XI, 384, пред. и сл. — Не в этом ли, кстати сказать, и последнее основание „антисемитизма“ Достоевского: споры о земле всегда были самыми острыми в истории.) Но все это касается уже будущего России и той „новой идеи“, знамя которой „она одна способна поднять“, не столько для того, чтобы осознать свое собственное назначение, сколько для того, что бы „объяснить всему Восточному миру его новое назначение“. Что же до прошлого, то и тут, говоря о прошлом России и о двух ее центрах, он подчеркивает курсивом, „что везде по всей России в каждом месте была вся Россия“ (X, 174): это и есть утверждение „идеи“ Русской Земли, ее абсолютного неделимого единства и ее слитности, несмотря на ее пространственную физическую делимость и множественность. Потому что — „земля — все“, потому что „в земле, в почве есть нечто сакральное“ и „родиться, всходить нация должна на земле, на почве, на которой хлеб и деревья растут“, и он потому как раз и видит „зерно или идею будущего“ в России, что „русский человек с самого начала и никогда не мог и представить себя без земли“ (X, 288 сл.). Сомневаться ли, что „пародоксалист“, которому, якобы, принадлежат эти последние слова в Дневнике, есть сам Достоевский, автор этих иронически названных им „парадоксов“?

Во всем этом особенно ценно сопоставление „идеи“ с „зерном“, народов — с злаками и деревьями. „Истинно, истинно говорю вам:

если пшеничное зерно, падши на землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода" — эти слова от Иоанна, взятые эпиграфом к завершающей книге Достоевского (XII, 5), выражают одну из важнейших основ всей его метафизики: весь мир есть мир идей, и не только идея подобна зерну, но и зерно, но и семя, есть зародыш идеи. „Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и возрастил сад Свой“ (381). Идея, как семя, и семя, как идея — она-то и есть основание жизни, основание роста и развития размножающегося плодоносного божественного начала жизни и мира. Бог Достоевского есть Бог жизни и живых, а не Бог мертвецов и смерти.

Но отсюда следует непосредственно: во первых, что мир, как мир идей, есть не только мир различных, разноликих идей, но что это разноличие коренится в разности самой качественности, в различной степени интенсивности идеального начала в любой из вещей; и отсюда же следует, во вторых, что каждый лик, каждое индивидуальное лицо, несмотря на всю свою внутреннюю целостность, лишь особая отрасль единого древа жизни: всемирная генеалогия определяет место каждой отдельной идеи в системе, в организме всего мироздания. Учение Достоевского об идеях, как и учение Лейбница или Шеллинга, есть учение о иерархии идей и об единстве их во всем их обособлении, или, что то же, о большей или меньшей степени обособления их при всей их укорененности в общей почве мирового развития.

Первое из этих следствий идеализации природы в учении Достоевского объясняет, между прочим, место и значение начала женственности в этом учении; второе — назначение и смысл биологического факта рождения и наследственности; оба следствия вместе определяют всю важность, какую приобретают для Достоевского исследования судеб „романической“ любви и судеб русского семейства. Благодатная или безблагодатная любовь мужчины и женщины, „случайность“ или „неслучайность“ семейства определяет по Достоевскому весь ход мировой истории, воплощенной в жизни почвенной, растительной, кровной, а значит и национальной, и общечеловеческой. Все, в конечном счете, зависит от того, как умрет и в плоде своем воскреснет самое, хотя-бы последнее, зернышко на полях вселенной.

Иерархия идей определяется по Достоевскому степенью и интенсивностью сознания. Степень же и интенсивность сознания вы-

казывает себя в той мере, в какой вынашиваемая под сердцем идея перерождает, обостряя, умственный взор. Иными словами, самая высокая степень сознания — самосознание, проникновение ума в последние тайны собственного сердца, в сущность свершающейся в жизни каждого существа идеи его. „В сознании и все дело“ — думает Достоевский. (IX, 16.) „Есть идеи невысказанные, бессознательные и только лишь сильно чувствуемые“ — говорит он в другом месте — „таких идей много как-бы слитых с душой человека. Есть они и в целом народе, есть и в человечестве, взятом как целое. Пока эти идеи лежат лишь бессознательно в жизни народной и только лишь сильно и верно чувствуются — до тех пор только и может жить сильнейшей живой жизнью народ. В стремлениях к выяснению себе этих сокрытых идей и состоит вся энергия его жизни“ (IX, 181). Мы уже раз эти слова приводили. Это значит: от подлой невинности — неведения через предчувствие и бессознательное знание к сознанию, полному самосознанию и порожденному им действию — таков, по Достоевскому, и путь всего человечества, и путь отдельных народов, и путь единичных людей. Степени сознания соответствует мера обособления. Мир идей есть мир развития; и есть такая критическая, поворотная точка в этом процессе мирового развития, где развитие уже переходит в разложение, обособление самосознающей себя идеи — в самоотрицание бытия и в уничтожение самого сознания. К этой именно точке, думает Достоевский, со все большей быстротой приближается современное европейское человечество.

Но линия развития сложна: по сей день есть народы, еще и не вкусившие от древа познания, а наряду с ними такие, которые уже предчувствуют свою самобытность и свое самосознание, осознание своей идеи, и даже такие, которые уже окончательно свою идею воплотили и отжили. И каждый отдельный человек в своей собственной индивидуальной жизни последовательно проходит или может пройти через все эти ступени самосознания. В этом направлении Достоевский дает целую философию человеческих возрастов. Но и историческому народу и каждому человеку свойственна, как-бы наперед определенная, высшая точка достижения. Эта высшая точка, этот максимум есть функция всего исторического положения во всей его совокупности: судьбы самосознания отдельного человека предопределены судьбами всенародного самосознания, а оно, в свою очередь — тем фазисом, в который всту-

пил стремящийся к концу времен мироприродный исторический процесс в целом. Так, в пределах относительно замкнутой жизни обособленной национальной идеи на ее национальной почве, она сама, идея эта, представляет собою не некий средний и отвлеченный уровень самосознания отдельных людей, а многосложно организованный хор созвучных и диссонирующих голосов, и в этом хоре не могут, в частности, не звучать различно голоса мужские и женские.

Наряду с другими существует еще, как полагает Достоевский, такая тонкая черта, которая целый народ делит на две половины, на два пола: на часть более близкую к зиждательной, но и бессознательной жизни матери-земли и на часть, над землею не только поднявшуюся, но и с нею как бы порвавшую, связанную с нею только через женскую половину народного целого. Народность — порождение земли; женщина — кровная дочь народа; мужчина же — блудный сын матери-земли и возвращается он из своих скитаний в безбрежности самосознания к своей народности и к земле через единоспасающее начало женственности. Народ — женственен и женщина — народна. Как прекрасно выражено это Достоевским в Дневнике: „Разлегшаяся в стомиллионном составе своем на многих тысячах верст, неслышно и бездыханно, в вечном зачатии и в вечном признанном бессилии что-нибудь сказать или сделать, в виде чего-то стихийного и послушного...“ (X, 369) — такова Россия: Россия мать и Россия — „жена“. Но не таковы ее сыны и любовники; мужчина, как будто, все еще помнит, что первые минуты в Раю он провел один, и он снова и снова „покидает отца своего и мать свою“ для нового зиждательства, для новых „идей“. Вот почему „должен“, по Достоевскому, „существовать такой естественный закон в народах и национальностях, по которому каждый мужчина должен по преимуществу искать и любить женщин в своем народе и в своей национальности. Если же мужчина начнет ставить женщин других наций выше своих и прельщаться ими по преимуществу, то тогда наступит пора разложения этого народа и шатание этой национальности“ (X, 280). Но именно поэтому, именно потому, что женщина лишь связующее звено между землей, народом, прошлым и еще неосуществившимся будущим, Достоевский, весь устремленный к этому чаемому будущему и к предвосхищению его в сознании, строго говоря, знает только героев и не знает героинь.

Во взгляде женщины «светится идея», но выразить и осознать свою идею еще не пришло ей время; она пребывает в непосредственном единстве своего бытия и своей судьбы, она по природе своей «прекрасна», «кротка», «смирненна» и «невинна» — но, говорит Достоевский, — «вижу чрезвычайную зависимость ее от некоторых собственно мужских идей, способность принимать их на слово и верить в них без контроля» (Дневник. X. 202). Ей не хватает «самостоятельности и свободы», чтобы различать «оригинальность личности» — говорит Игрок (III. ч. 2, 351). Оттого то, быть может, «женская самостоятельность» проявляется почти исключительно в самостоятельном выборе «мужской идеи», а не в осознании своей собственной (Срав. XII, 8 и VI, 352). «В женщинах нет оригинальности, это — это аксиома». «Истина есть истина, и тут сам Милль ничего не поделает.» «Женщин погубила одна лишь неоригинальность», говорит муж Кроткой (X, 385). «Философские размышления» на эту тему князя Сокольского совершенно совпадают с мнением Подростка: «Поверь, говорит князь, жизнь всякой женщины, что бы она там ни проповедывала, это — вечное искание кому бы подчиниться . . . так сказать, жажда подчиниться. И заметь себе — без единого исключения.» «Совершенно верно, великолепно — вскричал я в восхищении.» (VIII, 34.) Все это, как видим, лишь дополняет взгляд самого Достоевского о «зависимости» и об «отсутствии контроля» (Ср. еще Письма, стр. 87) и не будет, кажется, неверным утверждение, что, по Достоевскому, женщина потому именно и не «оригинальна», что она — «прекрасна». «Красота спасет мир»; «Красота — загадка»; «Красоту трудно судить» — эти слова принадлежат бедному рыцарю прекраснейшей из дам. В чем смысл этих загадочных изречений? Ответ — все учение Достоевского о мире идей.

Что есть «оригинальная идея»? Оригинальная идея есть идея, как бы сама собою порожденная, идея, отражающаяся сама в себе, и для которой, поэтому, единственным источником жизни в ее самосознании является она сама, она одна. Оригинальная идея есть идея полного, непроницаемого одиночества; это идея, сознательно отпавшая от мира идей, против него восставшая и его отрицающая. В дальнейшем увидим, как вся диалектика свободы по Достоевскому коренится в такой именно абсолютизации индивидуальной идеи и как вся обостренность современного кризиса человеческой истории, по учению его, всецело определяется именно такой отвлеченной и

односторонней постановкой вопроса об индивидуальном, о не-общем, как о не-общающемся и всякое общение отвергающем. Но именно поэтому-то „красота“ и „спасет мир“. Красота есть самая верная порука в том, что „золотой век“ возможен, что через все трагические конфликты сознания, (а сознание по самому своему существу означает распад и противостояние), через всю испытанную горечь его плодов путь все же приведет через примирение с собою к новому и полному воссоединению с целым, вечным и осмысленным. Красота есть всегда прообраз совершенства и завершенности, пророчество прошлого о будущем, в котором противоположность их снята. Прекрасен поэтому для Достоевского образ Христа, прекрасен русский народ и величайший его гений — „провозвеститель“ Пушкин, прекрасна и русская женщина, которая предвещает воплощение в исторической жизни того единства красоты и свободы, которое для Достоевского осуществлено лишь в идеальном и возвышающемся над временем образе безмолвного Спасителя.

До сих пор, за этим единственным исключением, красота всегда предстает, как отрицание сознания в наивысшей его степени, как отрицание той „оригинальности“, через соблазны которой неизбежно пролегает путь к подлинной свободе. Путь же к ней в „теперешний исторический миг“ ведет круто вниз, в подполье, к преступлению, к иступленности, к уродливости, потому что мир сознания есть запутаннейший лабиринт, в котором человечество все еще только блуждает при чуть — чуть забрезжившем рассвете, и в наше время „оригинальный человек“ непременно „человек беспокойный“ (VI, 351). Но мир должен преобразиться в всепримирение идей, в согласие абсолютной свободы каждой из них с единством и гармонией целого и цельных. А для этого необходимо и отпадение от себя и от целого, и влечение к нему; и отвержение другого в себе, других вообще, истории, народа, и тоска по ним; скитания и искания; бездомность и родина. Женщина и есть это воплощение несовершенного, лишь предчувствуемого совершенства, „она—предчувственница“. Но это вовсе не значит, что она сама по себе, как можно было бы подумать, нецельность и ущерб; она не пол-идеи, а идея пола, идея половины; она вечно взыскуема, сама-же она лишь ждет того, кто ее ищет, кто с нею должен воссоединиться. Она кротко ждет и безраздельно покоится в себе, но не для себя; понимать же она может, как Соня Мармеладова,

только „про себя“ (V, 13). Горе тому, кто не сумеет отличить этого бытия в себе от той „бесхарактерности“, которая есть не иная ступень бытия, а отрицание бытия вообще.

Как это все напоминает, при всем своеобразии, Платона и его Диотиму. И как прекрасно выражено это Достоевским в „Подростке“ в отношениях Андрея Петровича Версилового к Софье Долгорукой. Андрей Петрович есть сын Петра и Петровской Руси, оторвавшийся от земли и народа, бездомный скиталец, „интеллигент“, интеллект, высшая степень русского самосознания; София — смиренная и кроткая, любящая и ожидающая «с тонким и догадливым сердцем», во взгляде которой идея лишь «светится», но выразить которую она не в силах — истинное для своего народа целостное воплощение взыскуемой «русской идеи», и даже фамилия, которую она носит, должна как бы свидетельствовать, что все сословные расслоения в русской истории будут преодолены: один народ и один дух.

От союза Версилового и Софьи рождается Подросток — сын „случайного семейства“ — сплошное выражение этого еще не выравнившегося отношения между народом и его самосознанием, его „интеллигенцией“: он весь — переходный момент, весь — „дисгармония“ и неуравновешенность. „Творчество в прекрасном“ Версилового, чтобы вспомнить Платоново учение, само еще далеко не прекрасно; оно порождает „оригинала“ со своей собственной „обособленной“ идеей, потому что, как писал Достоевский годом позже в Дневнике, „наступила какая-то эпоха всеобщего обособления. Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслыханное. Всякий откладывает все, что прежде было общего в мыслях и чувствах, и начинает с своих собственных мыслей и чувств. Всякому хочется начать с начала. Разрывают прежние связи без сожаления, и каждый действует сам по себе...“ (X, 97). „Пришли новые времена и должны явиться новые лица еще неизвестные“. „Но какие же лица? Если некрасивые, то невозможен дальнейший русский роман. Но увы, роман ли только окажется тогда невозможным“ (VIII, 559).

Романы Достоевского суть романы о невозможности романа, т. е. книги, в которых анализируется распад всех „красивых“, законченных исторических форм, идеи которых бессознательно покоились в них самих. Он исследует дальнейшие судьбы этого

развития, он дает генеалогию этих идей в нарождающихся и будущих их поколениях. Потому что идеи Достоевского, как мы видели, идеи действенные и творческие: они не бесплотны, а воплощены в живых людей, они кровно друг с другом связаны, или, что то же, кровные связи, по Достоевскому, суть в то же время и идейные связи. Рождение людей есть рождение идей, и все взаимоотношения между людьми в этом смысле идеальны.

В очерке общих основ учения Достоевского об идеях нет возможности исследовать все варианты взаимоотношений между людьми, которые „идеальны“, существенны, потому что вступающие в них люди — не просто люди, а сущность людей, их идеи. В частности, приходится оставить без рассмотрения все те тончайшие переходы от покоящегося в себе бытия идеи, как идеи женственности, к искажению этого бытия в пробуждающемся его самосознании. „Инфернальные изгибы“ — это те судороги, те родовые схватки, в результате которых женщина должна родить самое себя. Когда это случится, из исторической жизни красота форм исчезнет окончательно; „эстетическая идея в новом человечестве помутилась“ — пишет Достоевский в 1871 г. (Письма, 312); и он предсказывает, что роковая гибель красоты — при дверях; но память об этой отошедшей в вечность красоте спасет век уродства для вечности.

Ныне же все взаимоотношения между людьми в их сущности, все реальные взаимоотношения между людьми, в которых полное свое значение получает их лик, их идея, а не внешние лишь, отвлеченные, общие их понятия, неизбежно дисгармоничны, не красивы, не благополучны и не могут быть запечатлены в готовых сложившихся и законченных формах. Поэтому идеалистический реализм Достоевского, истинным предметом которого являются реальные взаимоотношения между реальностями же, между идеями, знает и исконную форму семьи лишь в прошлом своих героев, а не в их настоящем.

Все герои Достоевского суть порождения идей, сочетавшихся еще в прошлом поколении, когда такие сочетания могли быть плодотворны, но плод этого сочетания есть современная „обособившаяся“ идея, которая уже настолько созрела, что уделом ее неизбежно является одиночество. Бесплодие есть биологический признак вырождения; Достоевский обнаруживает, что этот биологический, физический признак есть в то же время признак и

духовной зрелости, и духовного одиночества современных идей. У них почти у всех нет и, как будто, не может быть потомства. Как оплодотворить современные идеи, как сохранить созревшее в них самосознание и в то же время сделать возможным теснейшее и плодотворное их общение между собой, при котором каждая из них не обрекает другие на небытие и вместе с тем не искажает свой собственный лик — в этом центральная проблема всей диалектической систематики Достоевского, и об этом — ниже. Сейчас проверим лишь, в беглом обзоре, то положение, что, по Достоевскому, связь между людьми, даже их кровные связи не столько психофизического порядка, сколько порядка духовного и идеального.

Что „самобытные“ люди Достоевского все почти лишены потомства, мы уже сказали. Конечно, многие из них еще очень молоды, но ведь и это не случайно, а кроме того, в будущем, конечно, должна открыться возможность „непрекращения всемирной истории“. Но в наш век не может быть, очевидно, потомства не только у Ставрогиных или Кирилловых, у Раскольниковых или Петра Верховенского, у этих своеобразных монахов диавола, но и у Льва Николаевича Мышкина и у Зосимы. У них у всех только предки. Какова же эта связь их с их родом?

Можно, конечно, пытаться истолковать все отношения между бытием отцов и бытием детей у Достоевского, как нечто, всецело обусловленное эмпирическим фактом наследственности. Но такое истолкование отрывало бы самобытную идею от ее конкретных исторических корней, оно превращало бы ее самое в случайное заблуждение, а ее носителей — в плод суб'ективного воображения самого Достоевского, и, следовательно, оно совершенно не вязалось бы с тем „утопическим пониманием истории“, которое лежит в основе учения Достоевского о человеке, как о сущности сверх-эмпирической; или — иначе: такое толкование перевернуло бы вверх дном все мировоззрение Достоевского, согласно которому одни только идеи и идеальные связи могут обосновать и представить в единстве факты и их развитие, а не наоборот.

Вопрос о том, что есть на самом деле наследственность по Достоевскому, лучше всего разъяснен им самим в том произвольном комментарии к „Бесам“, который обронен им мимоходом в Дневнике 76 г. Заодно еще с новой стороны выступает

здесь суть того, что Достоевский понимает под подлинным идеализмом. Говоря о Грановском, он попутно замечает: „Это был один из самых честнейших наших Степанов Трофимовичей“ и прибавляет в скобках: „тип идеалиста сороковых годов, выведенный мною в романе „Бесы“ и который наши критики находили правильным“. Как же характеризуется этот „идеалист сороковых годов“? Оказывается, что это — „идеалист-циник“ (так озаглавлен весь этот отрывок Дневника); цинизм его — это подробно выясняется — есть ничто иное, как необходимое следствие отвлеченного и дуалистического понимания самой сути идеализма. Если идеализм допускает два отдельных мира: мир чистых сверх-опытных идей, с одной стороны, и мир коснеющий во всей логической и нравственной неопрятности фактов — с другой; если, другими словами, само начало идеального не понижывает мира опытного и к этому даже не призывается, а наоборот, при первом столкновении с ним решительно отмечается, тогда в конкретной исторической жизни такое идеалистическое мировоззрение неизбежно должно выродиться в мировоззрение циническое (X, 248), и Степан Трофимович роковым образом произведет на свет Верховенского 2-го, Петра Степановича.

Действительно, стоит только внимательнее приглядеться ко всем намекам, рассыпанным в „Бесах“, об отношениях между отцом и сыном, чтобы убедиться, насколько их родственные отношения лишь конкретно, в исторической преемственности поколений, выражают то идеальное средство и ту логическую последовательность, которые связывают по существу отвлеченный идеализм с практическим цинизмом и которые так тонко вскрываются в иной форме самим Достоевским в его Дневнике.

Петр Степанович — прирожденный циник; цинизм его не знает качественных различий; для него все средства хороши: средства это те же причины; он заявляет „право на бесчестье“, потому что какая же честь, если все со всем сравнено в своем достоинстве и отличается лишь по силе своего фактического воздействия; а там, где все индивидуальные различия стерты, не может быть, конечно, и речи о личном достоинстве, но не может быть речи даже и о личном происхождении. Цинизм, как особая разновидность механистического мировоззрения, для которого не существует никаких „квалификаций“, должен, конечно, отно-

ситься совершенно безучастно и ко всему историческому многообразию племен и народов, и отрекаясь от истории, он должен отречься и от собственной истории, от своей собственной биографии. Он по сути своей — без роду и без племени. — „Но скажи же мне, наконец, изверг—воскликает, весь трясясь, Степан Трофимович, — сын ли ты мой или нет?“ — „И не все ли тебе равно, твой ли я сын или нет?“ — отвечает сын после ряда бесстыдных намеков насчет матери. „Я мать не виню: ты так ты, поляк так поляк, мне все равно“ (VII, 296). С точки зрения цинизма все — все равно (ср. еще гл. IV) и прежде всего — все что относится к личной жизни и личной истории: бесстыдство лишь другая сторона последовательного безразличия, как стыд — лишь обратная сторона откровения лица.

Но каким же образом у „идеалиста“ Степана Трофимовича родился такой совсем не „идеальный“ сын. Да в том-то и дело, что сын отвлеченного идеалиста как бы и не сын его вовсе, — а „племянник“ (63), сын брата, потому что такого рода „идеалист“ поневоле — двойник, и в нем самом живет родной его брат — циник. Отвлеченный идеализм есть, как мы знаем, по Достоевскому, двуединый „идеализм — цинизм“. Отвлеченный идеалист, правда, хотел бы отмахнуться от такого родства в самом себе: суть его „идеи“ (кавычки ставит сам рассказчик „Бесов“), в том и заключается, чтобы выставить „в бескорыстном и великодушном виде прежних отцов и вообще прежних людей, сравнительно с новой легкомысленною и социальною молодежью“ (73); но эта молодежь, „плод первой, радостной и еще не омраченной любви“ (10), по выражению Степана Трофимовича, есть в то же время плод ложной, безответственной и легкомысленной идеализации жизни; ничем не оправдываемое „идеалистическое“ прекраснодушие одного поколения мстит за себя извращенным и отрекающимся от своего собственного прошлого реалистическим цинизмом поколения последующего. Вина бессознательности отцов — на детях; отцы познаются по их плодам. И все же нельзя не „любить“ и не „уважать“ этих отцов: вырождение отвлеченного идеализма в конкретный цинизм — неизбежный этап на путях всенародного самосознания; преодолеть его — значит пройти через него. „... Их-то, отцов-то, разве можно винить окончательно?“ — спрашивает Достоевский в Дневнике и курсивом подчеркивает последнее слово. „Сами то они — продолжает он

— не суть ли продукты и следствия каких то особых роковых законов и предопределений, которые стоят над всем интеллигентным слоем русского общества уже чуть ли не два века сряду“ (X, 429). „Роковые законы и предопределения“ — это и есть предначертанный путь диалектического развития людей и народов (сравн. еще „характеристики“ отца и сына Верховенских из записных книжек Достоевского. Полн. собр. соч. изд. Просвещение, XIII, стр. 496 сл.).

История происхождения „Подростка“ от Софьи Долгорукой и Версилова, или Петра Верховенского от Степана Трофимовича и легкомысленной его жены, или четырех братьев Карамазовых от Федора Павловича и трех его жен — все эти истории обнаруживают то, что всегда повторяется у Достоевского: мировоззрение детей кровно связано с идеями отцов; материнские же невыраженные идеи играют как бы роль катализаторов; от соприкосновения с ними идеи одного поколения переходят в новую фазу развития, то разлагаясь, то дифференцируясь, то образуя новое синтетическое единство. Быть может, стоит с этой точки зрения несколько подробнее остановиться на семье Карамазовых.

В чем суть самой верховной идеи Карамазовых — слишком хорошо известно. „Карамазовщина“ всеми Карамазовыми создается как беспредельная и неутолимая жажда жизни, жизни во что бы то ни стало и за какую угодно цену. Федор Павлович — просто — напросто „сладолюбивое насекомое“: но это не порицание и не осуждение — он живет и умирает ради безотчетной любви к жизни, или, вернее, в силу того, что жизнь его и есть эта безотчетная и бесконечная воля к жизни. Он развращен, как развратна сама мать сыра-земля, как развратны произрастающие на ней травы, как развратны копошащиеся в ней и на ней черви и гады. Если-бы стихийная природа вдруг заговорила на языке мысли, она не могла бы издеваться над святынями сознания более цинично, чем Федор Карамазов. Поэтому и гадок то он только с точки зрения того миропонимания, для которого иерархичен и самый строй материального мира, которое индивидуализирует и расценивает не только формы, но и самую стихию жизни на разных ступенях ее самосознания.

Но вот голая идея самой жизни соприкасается с жизнью другого человеческого я, с жизнью Адсалаиды Ивановны, которая была,

как рассказывает Достоевский, «дама горячая, смелая, смуглая, нетерпеливая, одаренная замечательной физической силой». Жизнь натолкнулась на жизнь, разделилась на себя, и Аделаида Ивановна начинает «бить» Карамазова (XII, 9 сл.): рождается на свет Митя. И мы знаем: Митя — это неукротимая страсть к жизни, со всей неукротимостью обращенная против своей собственной безмерности; Митя — это страстное самобичевание: в нем мать его продолжает «бить» его отца, Карамазовщину. Вся Россия превратилась-бы в сплошное «Мокрое» — в мокрое место, еслибы Карамазовщина не порождала из себя же свое первое, еще хаотическое, самоотрицание, самоограничение.

От союза Федора Павловича с кроткой, незлобивой и безответной Софьей Ивановной (в «Софии» — для Достоевского, очевидно скрыт какой-то особенный намек на «русскую идею») происходят Иван и Алеша: оба они единокровные и единоутробные братья и оба они необходимы, как вопрос и ответ, как бунт и его преодоление; они оба должны совместно возвыситься до полного сознания и русское безграничное пристрастие к жизни, и беспредельное смирение в несении ее креста. Страсть есть также и мука, страдание; страстный страстотерпец — таков, по Достоевскому, весь народ русский. Иван и Алеша оба унаследовали от отца и от матери и страстное влечение к жизни, и умение терпеливо переносить самые страшные муки — муки совести и сознания; правда, Иван больше в отца с его презрением и враждою к людям, Алеша же — весь в смиренную свою мать. Но ведь именно, по Достоевскому, и существует такой особый «закон отражения идей, закон их развития через противоположные крайности», по которому «любовь к человечеству» и «ненависть к нему» могут развиться из одного корня. «Я утверждаю», — говорит он в Дневнике — «что 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.» (Последние слова набраны курсивом — X, 425). Не все ли расхождение между Иваном и Алешей в том, что при общем их убеждении в «страдании человечества», один чувствует себя бессильным помочь, другой — же полон веры. Но вера одного должна соединиться с сознанием другого, тогда их и будет царство грядущее.

Наконец, Павел Федорович Смердяков завершает круг: Павел Федорович есть сын Федора Павловича; от сочетания Карамазовщины с безумием Лизаветы Карамазовская воля к жизни должна поглотить самое себя; она должна как-бы вернуться к своему исходному пункту: голая жизнь есть бессмысленная и самопожирательная жизнь, жизнь отцеубийцы; Смердяков возвращает Карамазовщину туда, откуда она пришла — в „прародимый хаос“ небытия.

Что-же это такое? Наследственность? Психологическая и физиологическая мотивировка? Конечно, нет! Мысле-образы Достоевского развивают целую сеть онтологических возможностей, кроющихся в глубине русского самосознания современности. Все эти возможности для него кровно связаны со всем метафизическим прошлым России и мира, со всей системой, как увидим дальше, современных противоречий и со всем грядущим, воплотить которое призван русский народ. Если угодно это называть наследственностью, то предмет таких исследований, то следы, по которым таким способом разыскивается путь, есть уже во всяком случае предмет всей духовной родословной человечества и путь всей духовной его истории, а не путь физического только и естественного его размножения. Не размножение интересует Достоевского, а развитие; не множественность и количество — а единство человеческого рода и сверхчеловеческое его „достоинство“

Так, постепенно перед нами выступила и сущность самой идеи по Достоевскому, и универсальная ее значимость для всего мира явлений; но обозначилась также и господствующая в этом универсальном мире идей иерархичность и—то непрерывное единство, которое через историю духа связует все отдельные индивидуальные идеи, какой-бы оригинальностью они не отличались. Остается в этой связи еще бросить хотя-бы беглый взгляд на то, чем представляется по Достоевскому идея, настолько обособившаяся и от’единившаяся от всего царства идей, что само это царство, родина ее и ее основание, превращается как-бы в пустое и случайное представление блудной идеи.

Что такая полная от’единенность идеи в сущности невозможна, после всего сказанного разумеется само собой; прекрасное есть, правда, целостность, но это — целостность в себе, а не для себя; полная-же от’единенность для себя, как увидим ниже, совпадает с небытием, с дьявольщиной, и если она возможна, то только, как

полное отрицание бытия вообще, а значит и своего собственного бытия. Но, по учению Достоевского, зло, ложь и небытие сущности родственные, а зло — подлинно реально; реальными должны быть, поэтому, в каком-то смысле и ложь, и небытие, т. е. само отрицание бытия в конечном счете оказывается как-бы нисшей ступенью реальности, и связь через отрицание остается, хотя и отрицательной, но все-же связью. Вот этот-то минимум реальности, эта-то тончайшая из связей — они и являются для Достоевского воплощением „смешного“. Уединенная и обособленная идея и есть смешная идея.

Выше уже упоминалось, что еще Макар Дежушкин определял сатиру, как описание людей „самих по себе“, и что сам Достоевский еще в юношеские годы себя самого называл „смешным человеком“. Из Дневника мы видим, что это „само по себе“ для Достоевского представляет особый термин: „Все разбилось и разбивается, и даже не на кучки, а уже на единицы“ — пишет он о современности. Современный художник — „от себя и сам по себе“. Это верно даже по отношению к Толстому и даже по отношению к самому Достоевскому. „Был некто нигилистом“ — рассказывает Достоевский — „отрицал, пострадал, и после долгих передрыг и даже заточений, обрел в сердце своем вдруг религиозное чувство. Что-же вы думаете он тотчас сделал? Он мигом „уединился и обособился“, нашу христианскую веру тотчас же и тщательно обошел, все прежнее это устранил и немедленно выдумал свою веру, тоже христианскую, но за то „свою собственную“. „И все-же — заключает — если все теперь „сами от себя и сами по себе“ (ковычки принадлежат Достоевскому), то не без связи же, однако, и с предыдущим. Напротив, связь эта должна существовать непременно, хотя бы и все казалось разрозненным и друг друга не понимающим и проследить эту связь всего было-бы любопытнее“. (X, 98, 101; VIII изд. 92 г. 559.) Другими словами, современная „разрозненность“, полная „самобытность“, современное бытие, как бытие „от себя и само по себе“, есть в своей абсолютности лишь обманчивая видимость; и связность, и разрозненность, взятые в своей отвлеченности, лишь плод субъективного восприятия; предмет такого восприятия делается как-бы несуществующим, ничтожным, а потому и смешным. Но нередко наиболее смешны при таком восприятии сами смеющиеся, потому — что „идиотизм“, „своеобычность“ есть закон самого жизненного процесса —

„и вот маленькая, несовременная и непрактическая „смешная идея“ растет и множится и под конец побеждает мир“ (X, 257). Это значит, что стадия смешного обособления, стадия кризисов исторического сознания одновременно обозначает и распад, и развитие; разложение старых связующих центров и рождение новых; но при этом и нарождающиеся новые центры не могут не пройти через стадию обособления, превращающего их почти-что в призраков и для других, и для себя. „Да, я знаю, что я смешон“, говорит Мышкин, а „смешной человек“ или герой „Кроткой“ или сам Достоевский особенно любят подчеркивать эту свою „комичную“, „идиотическую“ изолированность, потому что всякие машинные, отвлеченные „чугунные понятия“, „когда приходит срок, превращаются в пух перед иной идеей, сколь бы ни казалась она ничтожною в начале“ (X, 423). От общего и безличного через бытие в себе и через его отрицание до полного почти самоотрицания в бытии „в себе и для себя“—таков страшный путь открытия лика, не боящегося смотреть в лицо миру.

Самобытные идеи — лишь отрицательный способ нового и более могущественного утверждения всеединства идей. Это неразрывное всеединство есть самое общее предположение, самое глубокое ощущение всего идеализма Достоевского. Именно на этом предположении и покоится учение Достоевского о круговой поруке, как о самой одухотворенной из всех видов существенных связей. Действительно, почему „все за всех виноваты“? Почему Достоевский восторгается этой „чисто-русской идеей“, которую „на Западе провозглашают теперь лишь философы и толковники“, но которую русский народ „провозгласил еще задолго до своих философов и толковников“ (т. е. до самого Достоевского и его духовных детей)? Почему так возвышает Достоевского мысль о том, что каждый „сам виновен вместе с каждым преступником“, что в каждом преступлении, что во всем мировом зле как-то замешаны, а потому за него и ответственные, и все человечество в целом, и каждый человек в отдельности? Почему, наконец, он сам лично чувствовал свою тяжкую ответственность не только перед жертвой и перед убийцей, перед любым обитателем „Мертвого Дома“, но и перед палачом и жертвой, соединенным в одном существе — перед каждым самоубийцею? (Ср. IX, 182 и X, 349.)

Ответ невозможен с точки зрения только нравственной и, конечно, он есть лишь ненужное повторение самого вопроса, когда

ограничиваются ссылкой на своеобразие будь-то самого Достоевского, природа которого возложила на него „терновый венец“, или же — на особенность всего народа русского, тоже по сознательному, якобы, своему избранию взявшего на свою совесть крестную ношу виноватости без вины. Факт есть проблема, предмет оценки и нисшая из инстанций. Инстанция высшая — в оправдании и в осмыслении факта, в обнаружении „сокрытой идеи“, в нем заключающейся; иначе, как видит сам Достоевский, — грозит „ложное развитие этой идеи“, иначе — „толковники могут временно сбить народ с толку“.

И Достоевский дает сразу два ответа, из которых лишь второй вполне уясняет первый: „обвиняя себя — пишет Достоевский — народ тем-то и доказывает, что не верит в среду“, верит, напротив, что „среда зависит вполне от него, от его непрерывного покаяния и самосовершенствования. Энергия, труд и борьба — вот чем перерабатывается среда. Лишь трудом и борьбой достигается самобытность и чувство собственного достоинства“. Но этот первый ответ, всецело покоящийся на предпосылке истинной соборной нравственности — на идее свободы самобытной человеческой личности — явно не отвечает всей широте поставленного вопроса, вернее, этот ответ поднимает новый вопрос: пусть среда и зависит от меня, но разве она действительно „вполне“ от меня зависит? А ведь только в этом последнем случае можно было-бы сознательно возложить на себя ответственность решительно за все, что вокруг нас где-бы то ни было или когда-бы то ни было произошло, происходит или произойдет. Но Достоевский думает, что именно эту мысль о полной зависимости среды от каждого из нас и „ощущает невысказанно, сильным чувством в своей сокрытой идее о несчастье преступника русский народ“ (IX, 182 сл.). Это значит, что русская соборная нравственность своим основанием должна иметь еще и некоторый особый взгляд на множественность явлений в пространстве и во времени, и Достоевский пытается до конца вскрыть „сокрытую идею“: для этого он прибегает к последней предпосылке всего своего учения, к идее всеединства идей.

Раздельность людей, вещей и явлений во времени и в пространстве в пределах внешнего, природного опыта есть факт, с которым не может не считаться внешнее постижение и изучение их с точки зрения опытной науки. Но значимость эмпирического знания не безгранична. Напрасно „выставляют вперед науку“ те, кто

ждут от нее „всего, т. е. нового единения людей и новых начал общественного организма, уже математически точных и неизблемых“. Еще за много лет до этих размышлений Достоевского, в Дневнике, сходные мысли о неподсудности вопросов устройства человеческой жизни, общественной и личной, математическому естествознанию развивает герой Записок из подполья. Здесь в Дневнике эти мысли сведены в краткие формулы: „Трудно предположить, чтобы наука—продолжает Достоевский—уже настолько знала природу человеческую, чтобы безошибочно установить новые законы общественного организма; а так как это дело не может колебаться и ждать, то представляется сам собой вопрос: готова-ли наука к такой задаче сейчас, еслиб даже эта задача и не превышала сил ее в дальнейшем будущем ее развитии. (О том, что задача эта несомненно превышает силы науки человеческой, мы пока утверждать уклонимся)“ (X, 105). Ясно, что „уклонение“ Достоевского от утверждения совершенно уничтожается этим столь характерным для Достоевского „пока“, и не менее ясно, что „научное“ устройство общества им отвергается исключительно потому, что эмпирической науке недоступна прежде всего сама сущность „природы человеческой“. Мы уже знаем, почему это так: наука и вообще не имеет дела с сущностями и с взаимоотношениями существенными; ее область — область „материалов, цифр, фактов“; человек-же, по существу свосму, не число, а достоинство, не материал, а оформленная мысль, не факт, а идея. Вот почему и вопросы общности, вопросы общения между людьми не подлежат ведению „науки“. Но это, в свою очередь, должно означать, что к сфере существенных взаимоотношений не могут быть применены и те категории, которые всецело определяют сферу отдельных и обособленных фактов, т. е. категории пространства и времени. И Достоевский вполне определенно высказывает и это последнее положение: пространство и время — не суть формы сущности вещей в себе, хотя пространственно — временные явления и могут воплощать сущности идеальные.

„Идеи — пишет он — распространяются по законам слишком трудно для нас уловимым, идеи заразительны, и знаете-ли вы — восклицает он — что в общем настроении жизни иная идея, иная забота или тоска, доступная лишь высокообразованному и развитому уму, может вдруг передаваться почти малограмотному существу, грубому и ни о чем никогда не заботившемуся, и вдруг за-

разить его душу своим влиянием" (X, 428). В этом-то и все дело: жизнь и распространение идей согласуется с „законами“, совсем не сходными с теми, что управляют изменениями природных явлений во времени и пределами их протяженности в пространстве; наряду с внешним устройством эмпирического существования есть еще особое „настроение жизни“; миропорядок в целом представляет собою в одно и то же время и внешнее устройство и внутреннее настроение, и внутреннюю налаженность; это связующее в одно целое весь мир идей „настроение жизни“ и есть настоящая сфера исторического полновесного существования, и только потому Достоевский думает, что „высшая мысль и высшее слово“ — „никогда не исчезают бесследно, никогда не могут исчезнуть, лишь-бы только раз были произнесены“. Вот почему так и выходит, что в исторической жизни „торжествуют не миллионы людей и не материальные силы, повидимому столь страшные и незыблемые, не деньги, не меч, не могущество, а незаметная в начале мысль и часто какого-нибудь, повидимому, ничтожнейшего из людей“ (X, 423).

„Идеи летают в воздухе, но непременно по законам“ — пишет Достоевский (428); „идеи заразительны“ — Вот в этой-то идеальной атмосфере, по которой, подобно крылатым семенам, носятся благие и ядовитые, разлагающие идеи, создавая и определяя весь исторический миропорядок, вот в этом-то сверх'эмпирическом всеединстве идей, к которому внутренне причастно всякое сознание и каждое сознательное существо — в нем, в последнем счете, и коренится та круговая ответственность, уклониться от которой значит прежде всего выключить себя самого, хотя бы только в грешном сознании своем, из общения с реальнейшим во всем мировом становлении. Кто отрицает реальность „миров иных“, тот не только ошибается умственно, тот непременно погибает и нравственно, тот непременно будет грешить. Какова философия, таков человек: идеализм и эмпиризм относятся друг к другу, как полная и осознанная ответственность к безграничной и ужасной безответственности.

В этом конкретном идеализме Достоевского коренится, между прочим, и его страдальческое восхищение „ангельским ликом“ ребенка. „Дети — странный народ, они сняты и мерещатся“ — пишет он в Дневнике. В сознании своей ответственности перед этими „чистейшими и безгрешнейшими созданными“

сосредоточивается и воплощается вся полнота связи человека со всем мирозданием в целом. Дети конкретно воплощают самый процесс развития сознания; в них мы постигаем непосредственно, что „все, как океан“, что „все течет и соприкасается“, что — как учит старец — „в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается“. Это вовсе не „пантеизм“, как иногда говорят. „Тайна Божия в вещах“ — не одна сплошная и оцепеневшая тайна, а таинственный мир, в котором тайное постепенно делается явным, проявляется, и в этом раскрывающемся, расцветающем мире „детки — некое указание нам“. „Они нас учат многому и делают нас лучшими уже одним только нашим соприкосновением с ними“. В детях перед нами реальное откровение и становление лица, реальнейшее преобразование плоти в дух. Они залог того, что нет ничего плотского, что не стало-бы духовным, что нет ничего тайного, что не прояснилось бы до конца. Дети поистине — „ангелы“, вестники и посредники, „мы их должны уважать и подходить к ним с уважением к их лику ангельскому. К их невинности... к их безответственности и к трогательной их беззащитности“. Мы должны уважать именно их „безответственность“; она-то и связует нас со всей мировой стихией, с животными, которыми „Бог дал начало мысли“, с землею, которая „свята“ и с „каждою песчинкою“. История мира есть возвышение и очищение мира, и каждый из нас участник и герой этой мировой истории: „со всем человечеством человек единый целокупный организм“ — пишет Достоевский в своей записной книжке (I, изд. 83 г. ч. II, стр. 355). Так, каждый из нас за все и, соответственно, и перед всеми, и перед всем виноват: „это идея светлая и верная и которая, рано ли, поздно ли, а должна привиться и восторжествовать“. Дети учат нас ответственности за безответное, потому что — один свет и один источник и все едины во всем своем разноличии и при всем своем разномыслии (ср. X, 13, 82; XII, 379 сл.; X, 83, 31).

Таков в общих чертах конкретный идеализм Достоевского. Чтобы в этой схематической реконструкции не осталось, однако, одного очень существенного пробела, необходимо еще, хотя-бы вскользь, упомянуть о той идее, которая для самого Достоевского есть — „сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества“: эта идея — „идея о бессмертии“. В этой именно

„основной и самой высшей идее человеческого бытия“ для Достоевского смыкается в одно целое „вера“ его в Христа и в Воскресение с самыми глубокими собственными метафизическими его „убеждениями“. Вместе с тем все его „голословные утверждения“ о бессмертии, как иронически озаглавил он эти свои рассуждения в Дневнике, снова и с новой стороны вскрывают и самый ход его мысли и связь ее с глубочайшими методологическими достижениями западного классического идеализма.

В октябрьском Дневнике за 76-ой год помещено „рассуждение одно самоубийцы“, поступок которого два месяца спустя характеризуется Достоевским, как „логическое самоубийство“. В этом последующем собственном своем комментарии Достоевский выясняет, что самоубийство есть необходимое, именно, логически неизбежное следствие из отрицания „веры в свою душу и в ее бессмертие“. Но сейчас нас интересует не это учение о неизбежности самоубийства само по себе, о чем речь впереди, а самый ход аргументации и ее основная предпосылка: если природа, ставшая сознанием, не может подняться на высоту целостной разумности, то, пользуясь термином Феноменологии Духа, мы должны заключить, что предел самосознания единичности — ее самоумерщвление. Это и стремится выяснить Достоевский. Он стремится показать, что „логическое самоубийство“ есть — как бы последнее слово „науки“, той именно науки, которая знает лишь механическое сцепление пространственно-временных явлений. Но этот неизбежный вывод науки он хочет „опровергнуть“ — „и не рассуждением, не логикой, ибо логикой оно неопровержимо — но верой, выводом необходимости веры в бессмертие души человеческой, выводом убеждения, что вера эта есть единственный источник живой жизни на земле — жизни, здоровья, здоровых идей и здоровых выводов и заключений . . .“ (X, 422 сл. 426, 430).

Эти замечательные слова должны быть трижды подчеркнуты. Глубочайшая связь „веры“ в сверхопытную сущность вещей с особой логикой подлинного идеализма не может быть вскрыта с большей простотой и ясностью. Достоевский „опровергает“ не „логикой“, но „верой“, и эта вера оказывается новой, высшей, именно идеалистической, трансцендентальной логикой: вера может опереться на „вывод необходимости веры“, тождественный с „выгодом убеждения, что вера эта есть единственный источник здоровых выводов и заключений“. Он спорит против того, что в мире

сознания что-либо „давно дано и написано“, так „что и думать об этом не стоит“ (425). Данное не может быть источником „здоровых выводов и заключений“: эти выводы проистекают исключительно из положения, как основоположения, которое принимается на веру, и принимается не слепо, не догматически, а так, что оно делается доступным логической проверке и может быть сформулировано в условном силлогизме или, как называет его сам Достоевский, в „нравоучении“. Вот как формулирует он сам свое „нравоучение“, свой гипотетический силлогизм, намеренно выделяя его кovyчками: „Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно“ (X, 426). Истинность убеждения в бессмертии, его реальное значение, покоится на том, что вне значимости гипотезы о сверхопытной сущности самосознания невозможен самый факт сознавания в мире опыта и внутреннего, и внешнего; но если только признать, что норма бытия есть оно само в своем росте и развитии, то придется признать несомненным и все то, что делает и внешне и внутренне возможным это нормальное бытие. Такова логика Достоевского; такова от века и вся „логика бытия“ систематической идеалистической философии: исходя из некоторого „нормального сознания“, она ищет условий его возможности и, обосновывая таким образом возможность нормального состояния, логика эта тем самым оправдывает и истинность своих собственных предположений. Только трансцендентализм Достоевского при этом несколько не формален: мыслимость и бытийственность идеи для него тождественны. Без идеи бессмертия не только нельзя логически мыслить бытие сознания, но вне этой идеи невозможно и самое бытие, потому что живая идея Достоевского, как мы уже знаем, одновременно — и основание познания, и источник живой жизни.

Но почему именно идея бессмертия является для Достоевского наивысшей из идей? Почему утверждает он, что „высшая идея на земле лишь одна“ и курсивом подчеркивает именно два последних слова? Почему прибавляет он, что, „все остальные высшие идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают“? На это прямого ответа мы, как будто, не находим. „В этом — продолжает он — могут со мной спорить (то есть об этом именно единстве источника всего высшего на

земле) но я пока в спор не вступаю и идею мою выставляю лишь го́лослѳвно. Разом не об'яснишь, а исподволь будет лучше". И кончает — „Впереди еще будет время". Это время, очевидно, время уже не самого Достоевского, а наше, — многочисленных его комментаторов. Но данных для очень много раз'ясняющих догадок у нас слишком достаточно; основное-же направление намечено уже в этой статье самим Достоевским.

Из идеи бессмертия следует обоснование „чувства" „любви к человечеству"; из этой же идеи „человек постигает всю разумную цель свою на земле"; она же, „обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей". В свете конкретного идеализма Достоевского все это вполне, как будто, раз'ясняет и основную его мысль. Только при предположении, непосредственно ощущаемом нами в нас самих, что мы суть цельные и индивидуальные существа, сразу живущие в двух неразрывных планах бытия: в мире раз'единенных, отвлеченных и подверженных стихийному уничтожению временных явлений, с одной стороны, и в то же время — в мире неподвластных времени, живых, конкретных и круговую порукою связанных лиц, с иной стороны; только при таком предположении можно мир разумной целесообразности ощущать, как сокровенную глубину механистического обличья внешне постигаемой природы, только в этом единственном случае человек может на вопрос о смысле своего существования и сосуществования с другими ответить спокойно и уверенно: живу не бессмысленно; смогу жить, как надо; буду знать, как надо жить.

Необычайно выпуклым и незабываемым дополнением к этому учению Достоевского об идее бессмертия, как об истинном основании всечеловеческой жизни, является исключительная по своей красоте мечта Версилова „о последнем дне человечества", дословно и почти целиком перенесенная затем в Дневник (Ср. VIII изд. 92 г. стр. 466 сл. и X, 120 сл.). Здесь, на первый взгляд, как будто, самим Достоевским предпослано опровержение того, чему он сам учит год спустя: люди остались одни, без Бога, осиротели, исчезла и „великая идея бессмертия", потому что Бог и был „Бессмертие" — и что-же? Люди не только не перестали любить друг друга, не только не порвалась связь их с землей, но, наоборот, наступил как-бы снова „золотой век", и „последний день" снова стал первым райским днем в истории человечества: мечта Версилова о бу-

душем как бы продолжает его сон о минувшем. А между тем, стоит лишь приглядеться внимательнее, и кажущееся несоответствие сразу превращается в новое подтверждение тех же мыслей: вся эта необыкновенная мечта о „Церкви атеистов“ обвешана бесконечной грустью: люди станут, „как дети“, но это будут вставшие в детство старцы, и их любовь к миру и друг к другу бессильна будет, хотя бы на мгновение, рассеять их гнетущее сознание, что неизбежна гибель всего и всех. Эта любовь будет любовью безнадёжной и порождена она будет отчаянием. Мудрое самовбийство величавого патриция древности — вот к чему в лучшем, в красивейшем случае может притти утерявшее веру в бессмертие человечество. Но этого не будет: даже на самом краю гибели еще возможно спасение, и „философский деист“ Версиров не может не вспомнить тут о Христе и о „новом последнем Воскресении“. Так впоследствии опровергает себя сам в лице своего двойника и Иван, подобно Версирову, сочинивший такую же „поэмку“ о „геологическом перевороте“ (XII, 768).

Дух бодр, и все „материальные силы“ — ничто перед силою идеи; правда, материализм тоже идея, и в этом виде он, как будто, диалектически преодолевает свое собственное содержание, но когда материализм, наконец, осознает, что даже идея материи не материальна, тогда именно последняя „пелена“ и „упадет со всех глаз“.

Таков идеализм, таковы идеи по Достоевскому. Сам он не особенно настаивал на характеристике своего учения, как учения идеалистического. Выше уже приводилось то место из письма его, где он противопоставляет свой „идеализм“, как подлинный „реализм“, им же названный незадолго до смерти, „реализмом в высшем смысле“, поверхностному эмпирическому и позитивическому лже-реализму. Но мы теперь уже вполне точно знаем и то, чем подозрителен был для Достоевского, с другой стороны, всякий отвлеченный, дуалистический, формальный идеализм. И лже-реализм и лже-идеализм — оба встречаются, в конце концов, в одном и том же цинизме. Как и наоборот: „у идеалиста и реалиста, если только они честны — пишет Достоевский — одна и та же сущность — любовь к человечеству и один и тот же объект — человек, только лишь одни формы представления объекта различные. Стыдиться своего идеализма нечего: это тот же путь и к той же цели. Так что идеализм, в сущности, точно так же реален, как и реализм, и никогда не может исчезнуть из мира“.

(X, 256). Мы знаем теперь, каков путь этого идеалистического реализма, или вернее, этого реалистического, конкретного идеализма. Но цель едва только намечена, и еще в самых расплывчатых очертаниях. Эта цель, конечно, человек и его свобода. Прежде чем пытаться о ней говорить, подведем самый общий итог всему высказанному до сих пор.

Достоевский — „пожалуй, философ“, и быть может, главная его мысль, как и у Мышкина — „поучение“. С этого мы начали. После исследования того значения, которое имеет, и того места, которое занимает, во всем творчестве Достоевского „идея“ мы, кажется, вправе утверждать положительно: да, в основании всего его творчества лежит глубоко пережитая и внутренне целостная система вполне определенных взглядов на основные вопросы онтологии и логики. Это, конечно, не значит, что Достоевский не употребляет слова „идея“ также и в плоском сенсуалистическом или в несколько более сложном, но не менее обычном, волюнтаристическом смысле. Но было бы не трудно показать, что это обычное словоупотребление у Достоевского преобладает всегда на окраинах его творчества и совершенно исчезает там, где появляется то, что всеми безраздельно воспринимается, как ему одному свойственное и по замыслу, и по своему воплощению. Не иначе обстоит дело и во всей выраженной в слове истории человеческой мысли. Однако, мы следили не столько за словом, сколько за тем, что оно выражает: „идея“ у Достоевского, в основном, означает именно Идею в метафизическом, в идеалистическом смысле; она есть живое зерно, живой замысл, основание нераздельности единства и многообразия; мы искали этот смысл и там, где он скрывался и за „целым миром“ образов, и в оболочке совсем иначе звучащего выражения. Что достигнуто? Покуда что еще только одно: перед нами общее и более или менее связанное представление о том, что такое мир Достоевского в целом. Но если это общее представление верно, если мир Достоевского есть, действительно, мир идей, который, как неисчерпаемый источник, нераздельно питает все творения и все учения Достоевского, а в центре его, действительно, живет замысл действенной монады, то, быть может, теперь, когда мы отдали себе в этом отчет, нам удастся уже не извне только, а изнутри, из мироотношения самого Достоевского, уловить и подлинный ритм самой жизни этого огромного и чу-

десного мира, быть может так нам откроется доступ и туда, в те глубины, в которые всеми корнями своими уходит столетний Достоевский: в глубины самосознания самой России.

Шаг за шагом мы должны дойти и до этого труднейшего, но и наиважнейшего вопроса.

III.

ДИАЛЕКТИКА СВОБОДЫ.

„Не оставляйте вашего беспокойства
ищите и, может быть, найдете...“

(Из писем Ф. М. Достоевского, 1878 г.)

В своих воспоминаниях о Достоевском Н. Н. Страхов между прочим, рассказывает, как „забавляло“ Федора Михайловича, любившего „вопросы о сущности вещей и о пределах знания“, когда Страхов „подводил его рассуждения под различные взгляды философов, известные нам из истории философии“. Оказывается — так заканчивает свой рассказ об этих беседах на „отвлеченные“ темы близкий друг и биограф Достоевского, — что „новое придумать трудно, и он (т. е. Достоевский), шутя, утешался тем, что совпадает в своих мыслях с тем или другим великим мыслителем“ (I, изд. 83, ч. I, стр. 225).

Новое „придумать“ действительно трудно и, пожалуй, Достоевского могло только „забавлять“, когда его откровения перед ним самим излагались, как „совпадения“. Но ошибка Страхова заключалась не в том, что он в новом видел старое—беда в том, что он в старом не видел нового. Уже один тот факт, что в России явился идеализм, не завезенный извне и не переведенный с иностранного, а выросший из самой ее почвы и в ней глубоко укорененный, — один этот факт должен был бы навести на мысль, что русский идеализм не может не быть идеализмом совсем особого и нового рода. Сам Достоевский однажды, в уже упоминавшемся письме своем к Майкову, как-бы мимоходом проронил единственно верное и полное определение своего русского идеализма: „ихним реализмом — пишет он 11. декабря 1868 г. — сотой доли реальных, действительно случившихся фактов не об'яснишь, а мы на-

шим идеализмом пророчили даже факты" (там же, стр. 202). Конкретный идеализм Достоевского в его собственном самосознании есть, другими словами, идеализм пророческий.

Как это понять? Да позволено будет, для разрешения вопроса, остановиться, хотя-бы в двух словах, на истолковании того что есть конкретное.

С точки зрения повседневного рассудка конкретно то, что осязаемо, что осязаемо руками, что — вот здесь, перед глазами; и это, конечно, верно, и никто в этом, строго говоря, нисколько не сомневается. Сомнения, разногласия и безмерные затруднения начинаются, однако, тотчас же, как только мы пытаемся осознать, что же такое собственно то, что осязаемо, что перед нами, и в каком смысле оно „перед“ нами и „нами“ осязаемо и видимо. Тут, перед сознанием, перед основным вопросом и изумлением ума нашего открывается перепутье, и по двум расходящимся, под разными углами поставленным направлениям уводят нас пути созерцающей мысли. Расхождение это определяется возможным отношением к конкретному, как к предмету нашего изумления и вопрошания: можно пытаться от него уйти, повернуть от него в сторону и можно всеми силами в него углубиться. Густая сеть теоретических путей и перепутий, от позитивизма до отвлеченного идеализма, уводит от конкретного в сторону и лишь одна стесненная дорога круто ведет в подлинные его глубины; те пути все — „о“ конкретном, вокруг и около него — путь в глубину его есть — оно само. Для первого рода, для отвлеченного философствования, философствовать — значит блуждать и жить около предмета, итти к нему и, найдя его, терять его из виду, чтобы снова его искать; для второго рода философии, от конкретного солипсизма до конкретного идеализма, она — в самом конкретном, и философствовать — значит привлечь к себе предмет так, чтобы он охватил самую противоположенность ему сознания, так, чтобы сознание уже не блуждало вокруг предмета, а чтобы он сам своею жизнью окружил сознание, чтобы, иными словами, сознание стало центром и самосознанием самого предмета, противопоставляясь ему уже только в собственных его пределах. Это и есть путь, в конце концов, упирающийся в конкретный идеализм.

Но откуда возможность такого расхождения? И как конкретное стало идей?

Ответ может быть выражен так: в сознании нашем как-бы три измерения: измерение единства и измерение множества, и третье измерение — измерение единства многообразия или многообразия единства; — первые два измерения определяют некую плоскость мышления, по отношению к которой измерение глубины является, как внешний для самого сознания мир чужеродных предметов, видимый то в направлении единства, то в направлении множества; лишь с точки зрения, лежащей в этой плоскости, конкретное представляется, как видение, непостижное уму и как умом лишь обсуждаемое и обхаживаемое; лишь отсюда конкретное видимо, как нечто, что непонятно и неприемлемо именно в единстве своего многообразия, в своей полной цельности: в единстве своем оно тут предстает лишь, как часть, как элемент какого-то неопределенного множества, в множественности своей оно бессвязно и хаотично; единство и многообразие рассекают предмет вдоль и поперек, и „углубление“ в него поневоле сознается, как теоретическое от него удаление. Сознание, сосредоточенное на своей собственной поверхности и отпавшее от своей собственной глубины, от того, что правильно назвать самосознанием, непременно отрывается и от предмета вообще: подступая к нему, оно пятится назад и вовлечение предмета знает лишь, как отрицание отвлеченной ясности. И наоборот, для сознания, которое отражается в самом себе, которое знает себя, как самосознание, для такого сознания третья его координата не пресекается в плоскости расходящихся под углом единства и многообразия, а пересекает ее, пронизывает ее насквозь, связывая. таким образом, единство и многообразие воедино, от чего и теоретическое удаление от предмета само получает смысл, как движение по путям глубины, только в одном из двух возможны тут направлений: как движение от конкретного, а не к нему. Но оба эти направления в целостной перспективе сознания неразрывны: и отвлечение, и вовлечение — глубинны; иначе, движения сознания не было-бы вовсе; в каждой точке сознательного зрения пересекаются все три координаты; конкретное всегда и перед нами, и в нас; мы всегда в нем и вне его; оно окружает нас, и мы обьемлем его; круги внешней предметности и круги сознания в живом его движении непрерывно чередуются, концентрически располагаясь вокруг некой изначальной точки конкретного сознания или сознания конкретности. Такое именно обозревание себя и мира с

высоты глубин или, что то же, из глубины высот самосознания и есть видение в идее и ее конкретизация в умоглядном действии. Таким знает мир сознания и сознание мира конкретный идеализм.

Но что при этом происходит с предстоящим лишь поверхности нашего сознания предметом „ощущения“? Ответ ясен: конкретный предмет сам превращается в идею; видящее и видимое суть единый свет; предмет уже не ощущается нами, а нами „понимается“, об’емлется, об’емля нас собою и своим самосознанием, которое было нашим, но стало общим. В единстве самосознания он постигается, как подлинное единство многообразия, т. е., как такое единство и как такое многообразие, временные и пространственные определения которых не раз навсегда даны, а живут и разрастаются в направлении к всемирности и всевременности. Самый пространственно-временный характер конкретного уравнивается так с другими качественными его определениями, и геометрическая фигура, изменяющаяся во времени, превращается в живую целостность, вовлекающую в свою индивидуальную форму мировое всеединство. Конкретное, как единство, уже не есть некий безличный элемент однообразного многообразия и оно же, как множество, уже не хаос случайного нагромождения различных различий, а целый мир организующейся всесторонности, которая, как таковая, в своих пределах отражает всю судьбу мироздания, судьбу эту преображая в совокупность целостных судеб индивидуальных и частичных, но в то же время незаменимых и неповторимых. Созерцание конкретного для конкретного идеализма есть действительное участие в судьбе этого конкретного, момент в его биографии, как и наоборот — оно само, как созерцаемое, есть момент, действующий в истории самого созерцающего. Всякое взаимоотношение тут приобретает значение взаимодействия, потому что всякая встреча во времени не отвлеченном, а конкретном, а потому и историческом, есть не случайность, а неизбежность, или иначе — это такая случайность, без которой весь мировой процесс сместился бы в своем направлении. Не ясно ли после всего этого, что видение мира в идее есть по самому существу своему провидение, что конкретный идеализм есть идеализм пророческий?

Действительно, если то, что „передо мною“ — живет, и сознать его — значит причаститься к этой его жизни, то уже само собою разумеется, что прошлое и будущее того, что перед

нами, также — перед нами; лицом к лицу с ним, мы в то же время обращаемся к нему судьбою к судьбе и; видя его, видим его всегда в пути и в истинном начертании этого пути. Вопрос: что? раскрывается, как вопрос: откуда и куда? потому что живое единство многообразия, единство идеи определяется не вопросом: почему? а — зачем? к чему? не — единством причины, а целостностью задачи; а множественность в ней — не множеством необходимых зависимостей, а всесторонностью осмысленных взаимодействий, и понять что-либо по существу своему всегда означает — сопережить его в живой его памяти и в действенной его целестремительности. Так именно наивно встречается с жизнью русский человек; к этому-же сознательно стремился всю жизнь — Достоевский.

Когда Достоевский сообщает о своих художественных замыслах, о „художественной идее“, которую он собирается выразить, дело, как всегда оказывается, идет о „новом лице“, о „новом образе“ (ср. напр. Письма, 87, 114, 297 и т. д.) — о „новом“, о „будущем человеке“ (ср. новые материалы в книге: Творчество Достоевского, 1821-1881-1921, стр. 10, 147. Одесса, 1921, ред. Л. П. Гросмана). Мы уже знаем, что эта новизна не есть просто оригинальная выдумка, плод игры субъективного воображения. Достоевского занимает действительность; но прекрасно говорит он от себя в „Идиоте“, что „писатели в своих романах и повестях большей частью стараются брать типы... чрезвычайно редко встречающиеся в действительности целиком, и которые тем не менее почти действительнее самой действительности“ (VI, 495); в этом смысле и Достоевского, само собой разумеется, занимает лишь та „действительность“, которая реальнее того, что разумеется обычно и наивно под реальностью. Есть, однако, одна особенность, резко отличающая многих русских писателей от писателей европейских и наиболее отчетливо выразившаяся именно в Достоевском: та реальнейшая реальность, которая здесь является предметом художественного воплощения, не есть реальная значимость обобщающей мысли, которая в этом смысле лишь подводит итоги прошлому опыту, а реальность чаемая и предвосхищаемая, реальность провидимая и прорицаемая. Такая реальность не может, конечно, быть представлена в виде „типического“ обобщения. Обобщающая мысль предполагает наличие материала, оформление которого и отвлечение от кото-

рого дает в результате конкретный образ, упорядочивающий, как если бы он был чистым понятием, многообразие жизни. Иное дело — идея предвосхищаемая и предвосхищающая: она не есть только вывод из опыта минувшего, не плод теоретического постижения конкретного, пусть и выраженного в новой конкретности чудодейственного художественного образа, а — результат слитности творческого сознания и самой конкретной жизни, это сознание окружающей и его вдохновляющей. Таким именно и было сознание Достоевского: в центре его сознания всегда „теперешний текущий момент“ (XII, 6), но это „теперь“ есть для него не последняя черта прошлого, а начало грядущего и к нему переход; „текущность“, динамика жизни — подлинная стихия Достоевского, в ней он бурлит и она ярится в нем. Эта жизнь есть, конечно, жизнь с направлением, жизнь историческая, само непрерывное ее течение; этим неудержимым потоком и нередкими в нем водоскатами и увлекается гений Достоевского, и с каждой каплей пенистых волн, с каждой мимолетно возникающей радугой над ними — он напряженно переживает всю благодать проложенного пути, всю непреложность порыва к грядущему. К этому грядущему, в мире конкретных исторических идей Достоевского, обращено все живое и живущее, и все, что к нему не обращено и от него отвращается, то, по сути своей, уже и не живо. Но, чтобы отличить живое от неживого, восходящее от отходящего, положительное направление времени от его отрицательного направления — для этого надо провидеть „начала и концы“, первый прекрасный день творения и его день последний — мировую субботу. И Достоевский весь в апокалиптическом ожидании и предвкушении конца и заветного „тысячелетия“. Он пророчествует о преображении мира через перерождение человека, через рождение в человеке человека „нового“, именно — „чистого идеала свободного человека“ (ср. новые материалы под ред. Гросмана, стр. 10, 15, 26).

Вся эволюция поисков Достоевским „нового лица“, а вместе с тем — и своего собственного настоящего места в потоке русской письменности, освещается, таким образом, единым смыслом: в конкретном историческом явлении, в современном русском человеке ищет он и предчувствует возможность нового воскресения добредшего до края гибели человечества. „Надо восстановить в себе человека“ (там же стр. 14) — такова задача,

стоящая перед запутавшейся в своей кажущейся „объективности“ современностью. Россия призвана эту задачу разрешить. Почему? Потому что Россия законная наследница гибнущего Запада и всех нерешенных им проблем. Эти проблемы стали русскими проблемами; больше того — только в России еще сохранилось понимание их остроты, только в России проблематические идеи Запада конкретны, живы и исторически действенны, потому что — „в Русской земле нет дураков“ (III, 107), потому что только „русские мальчики“ по настоящему знают всю насущность вопроса о том, есть-ли Бог и существует ли бессмертие, только в России человеческая природа постигается, как природа существа личного и цельного, как природа идей. Или короче: только в России конкретное стало идеей, а идеи настолько конкретны, что, даже когда они мыслятся совершенно отвлеченно, русский человек все-же склонен „выдумать“ — „как нибудь родиться от идеи“ (III, 178).

Но это и значит, что именно русское сердце и есть то „поле битвы“, где „дьявол с Богом борятся“. Именно „тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут“. Это и есть русская красота, русская женственность, красота России. Россия — прекрасная тайна, но и страшная тайна. „Страшная, потому что неопределимая и определить нельзя“ — так думает Митя (XII, 129 сл.). Но в семье „философов-Карамазовых“ есть не только Митя и не только Смердяков, но и Иван со своим искушителем и Алеша со своим старцем. То, что неопределимо и в своей несказанности таинственно-прекрасно, именно это и пытается определить и сделать явным Достоевский. Он хочет быть посланником „русского Бога“ и оплодотворить мать — землю русскую, чтобы она, словородица, родила новое слово, чтобы новый человек воспрянул от лона ее. И Достоевский неумоимо раскрывает все скрытые в красоте русской, все созерцаемые им, „вместе живущие в ней“ „противоречия“; он стремится единую гармоничную „русскую идею“ восстановить из идей противоречивых и через отрицательную полосу распада и обособления „оригинальных“ идей вывести Россию, путем осознания ею своей исконной задачи, к новой и последней целостности. „Дух святой — заносит он в свою книжку — есть непосредственное понимание красоты, пророческое со-

знание гармонии, а стало быть неуклонное стремление к ней" (Матер. Гросмана, стр. 20).

Но в чем же сущность того рокового узла противоречий, который завещан России Западом и который является основной проблемой конкретного, а потому и диалектического, исторического, а потому и пророчески-апокалиптического, идеализма Достоевского? Ответом и на этот вопрос является основная проблема всей его системы — проблема свободы.

Мир идей Достоевского, как он в общих чертах намечен в предыдущей главе, сам по себе не есть проблема Достоевского, а только место этой проблемы, подлинная сфера ее действительности. Если бы мир не был миром идей и сущностей, не существовало бы и проблемы свободы; но тогда не было бы и всего исторического мира в целом, не было бы и вопроса о том, куда и зачем мы идем. Только при осознании того, что вот в этом мире собранных и разобщенных в пространстве и времени явлений, где все возникает, чтобы исчезнуть, и все случается, чтобы разлучиться, только при осознании, что именно в нем, в этом бессмысленном, безответственном мире внутренне бессвязных происшествий не менее вещественен и существенен, чем весь он в целом, и обращенный к нему вопрос о смысле этой бессмыслицы и об ответственности, хотя-бы одной какой-либо стороны, во всем этом многосложном процессе — только при таком осознании имеет смысл и проблема свободы.

И в самом деле: о чьей свободе может идти речь, и о свободе от чего или для чего?

Не представляет никакого сомнения, что проблема свободы может возникнуть исключительно в сфере сознания: только тогда, когда не только нечто есть, но есть и вопрос о том, что есть то, что есть, т. е. только в сфере сознания бытия и-бытия, как бытия осознанного, может возникнуть вопрос и о том, быть ли бытию или ему не быть. Но этот вопрос и есть самое точное выражение всей проблемы свободы вообще и в особенности той, которая формулирована, как мы увидим ниже, в системе Достоевского, потому что свобода, поистине, может быть только свободой самосознания, независимостью самосознания от всего, что вне его, и, прежде всего, она означает сознательный выбор между утверждением и отрицанием жизни, между ее приятием и неприятием.

Ум — от изумления, а не наоборот. Видение рождено удивлением. Изначальность сознания — в порождении бытием проблемы бытия. Проблема же бытия есть в одно и то же время корень и теоретического, и практического вопрошания и сознания. Она — двусмысленна. С одной стороны, она в реальности различает ее самое и вопрос о ней, а потому может возникнуть и чисто теоретический вопрос о том, что реальнее: действительность-ли или сознание действительности? С другой стороны, реальное бытие, как бытие осознанное, раскрывается, как проблема возможной зависимости бытия от сознания, почему перед самосознанием возникает еще и другой чисто практический вопрос: сознавать ли сознанию то, что оно сознает, или не сознавать? т. е., быть ли бытию или ему не быть? Ясно, что оба эти вопроса — и вопрос теоретический, и вопрос практический — коренятся в природе самого сознания, как самосознания: только потому, что, сознавая бытие, мы в то же время знаем сознание бытия, тем самым полагая наряду с бытием, как предметом сознания, еще и само сознание, как собственный его предмет, только потому возникает перед нами теоретическая, якобы, проблема сравнения реального достоинства этих двух столь разнородных объектов сознания; но вместе с тем самосознание, как сознание сознания, при обращении к нему само превращается в предмет сознания и т. д., и т. д. — без конца, и это, эта бесконечность сознания — его само обнаруживает, как творческую деятельность, как-бы из ничего создающую свое собственное содержание; отсюда и рождается основной практический вопрос: быть ли этой деятельности и ее порождениям, вплоть до самого бессознательного бытия, этого первого предмета и последнего назначения всей деятельности сознания, — или-же не быть?

Вопрос о бытии, бытие бытия есть сознание бытия; осознание же бытия есть одновременное движение вглубь и бытия самого сознания и сознания, как бы внешнего по отношению к нему, бытия. Но движение это осознает себя, как ничем в себе самом не ограниченное, как беспредельное, т. е. как движение свободное и зависимое лишь от себя самого. Так возникает проблема свободы; так эту проблему понимает Достоевский.

Последнее утверждение очень и очень многим читателям и почитателям Достоевского покажется, быть может, черезчур

смелым. Предпочитают Достоевского причислять к „мистикам“, и приписывание мысли его диалектической изошренности легко может быть сочтено за умаление его религиозного и художественного гения. Но ошибаются те, которые думают, что диалектическая острота противоположна прозрению и что глубина самосознания несовместима с ясновидением. Тех, кто предвзято так именно полагает, на деле опровергает явление Достоевского и все зачатое им движение русского конкретнейшего идеализма. Об этом свидетельствует, как мы увидим, с последней неопровержимостью все созданное Достоевским в последнее двадцатилетие его жизни, в наиболее зрелый и плодотворный период его деятельности.

Обыкновенно принято указывать на „Записки из подполья“, как на документ кризиса и перелома в творчестве и в мировоззрении Достоевского. Розанову принадлежит та заслуга, что он впервые отметил, как этот перелом явно обнаруживается уже в „Зимних заметках“. Думается, однако, что лишь оба произведения, вместе взятые, с достаточной ясностью освещают то, что принято называть в литературе о Достоевском переходом к новому периоду в истории его мысли. Но прежде, чем пояснить это, быть может, лучше наперед сказать вкратце, чем представляется нам путь Достоевского в целом: так мы сразу избавимся от многих грозящих нам в дальнейшем недоразумений.

Путь Достоевского в целом, думается нам, есть путь постепенного уяснения им самим своей исконной задачи. Таков, в сущности, путь всех подлинных героев мысли. Мы еще в первой главе отметили, как в самые ранние годы в затуманенных очертаниях перед Достоевским носились уже завершающие его идеи. Его развитие шло все время в одном и том же направлении: по пути как-бы разворачивающейся спирали на конической поверхности. Центр его сознания никогда не смещался: это была та вершина конуса, которого основание непрерывно расширялось с годами, и Достоевский в творчестве своем описывал неустанно все шире и шире захватывающую линию вокруг того-же самого центра. Он постоянно работал над тою-же проблемою, но она, проблема конкретная, сама росла и развивалась, и, кружа вокруг своего самосознания и его предмета, Достоевский все больше и больше расширял и углублял свой кругозор, прибегая к новым формам обработки все того-же материала. Во всю свою жизнь

Достоевский ни от чего не отрекался (даже от юношеских своих увлечений), но перспектива на те или иные моменты его сознания, конечно, менялась с расширением и углублением зрительной его сферы. Эту непрерывность всего процесса в целом важно видеть всегда и во всех случаях.

Достоевский начал с поисков „нового лица“ и кончил пророчеством о „новом человеке“. Но „новое лицо“, которое искал Достоевский, было просто лицом в том лице, которое всем казалось безличным; а „новый человек“, которого он предвещал, был человек обновленный и воскресший в том же Ветхом Адаме. Достоевский начал с бытия русского сознания, каким он конкретно знал его в себе и в окружающем (конкретный идеалист не может не говорить о себе, говоря о другом, и не может не говорить о другом, говоря о себе), и кончил последними вопросами русского и своего самосознания. От бытия сознания к самосознанию бытия — вот путь конкретного идеализма вообще, путь Достоевского в частности. Те два произведения, которые свидетельствуют о переломе в творчестве Достоевского, говорят лишь о том, что от вопросов сознания Достоевский перешел к вопросам самосознания, от сознания самобытности — к самобытности сознания. Но при этом Достоевский все время оставался с Богом и Христом; а это и значит, как мы увидим, что мир его никогда не переставал быть миром идей. Проблема свободы, однако, могла определиться лишь под знаком самосознания, потому что, как мы видели, лишь в сфере самосознания она делается философской проблемой; в сфере же бытия просто, все равно физического или психического, свобода не проблема, а второстепенный вопрос индивидуальной или коллективной психофизики. Свободу и самобытность, как проблему, а не как факт только, Достоевский обрел на каторге и в цепях, когда он весь ушел в собственные глубины и в духовное свое подполье. Отсюда уже, как необходимое следствие, — и изменение в интересах его к свободе политической и внешней, и прямое противопоставление ей свободы духовной и внутренней. Не от идеализма отказался Достоевский в подполье своем, а от „глупого надзвездного немецкого и особенно французского романтизма“ (III, 106), того самого „романтизма“, который впоследствии был им распознан, как идеализм отвлеченный, как идеализм не реальный, а потому и циничный.

Но все проблемы, в том числе и проблемы самосознания, для Достоевского были проблемы конкретные и исторические. Вот почему и правду самосознания и свободы, обретенную им на каторге, он осознал не как правду вообще, а — как правду конкретную и русскую. Все более и более русским делались и его Бог и Мессия, покуда они не стали совсем его современниками и соплеменниками (ср. Письма 202). Так стали русскими и современными и бесы его и его Антихрист. Россия стала для Достоевского родиной Христа, Запад — родиной Искусителя. Наследница прародимого хаоса и благоустроенного Запада, Россия в самой себе должна была отныне приступить к низвержению своих бесов и к преодолению от Запада унаследованного Лжемессии. Проблема русского самосознания, русского сердца стала проблемой диалектической его системы, проблемой борьбы в нем Бога и Дьявола. После каторги Достоевский уже твердо знал, что будущее человечества, путь жизни которого ведет в Россию и через нее, есть путь „жизни живой“, т. е. творческой и развивающейся, а следовательно — свободной, а потому и прошедшей через горнило самосознания. И он со всей своей страстностью принимается за устройство русского самосознания, за выяснение всех живущих в нем „противоречий“. Так создается диалектическая система свободы с ее диалогической структурой и с живописной ее конкретизацией.

И в самом деле, о чем идет речь в „Зимних заметках“ и в „Записках из подполья“? И там, и здесь речь идет об одном и том же: о русском самосознании и о его задачах. В „Зимних заметках“ Достоевский раз навсегда пытается установить, что России нечего ждать решения вопросов самосознания с Запада; в „Записках“ он дает себе полный отчет в том, что есть проблема самосознания, как проблема конкретная. Там он Западному человеку противопоставляет Русскую идею, здесь он Западной идее противопоставляет Русского человека. Если и то и другое связать воедино, то окажется: Русская идея неосуществима Западным человеком и Русский человек не может принять Западную идею. Основание же одно и то же: только русский человек, человек из исторического подполья, знает, что такое самосознание и свобода во всей их конкретности.

Кто такой человек из подполья? Это прежде всего человек, „сознательно инертный“, человек, „оставшийся сорок лет один,

без дела" и потому „отвыкший от жизни" и смертельно боящийся „действительности" (III, ч. 111, 100 сл.) или, другими словами, это — подлинное воплощение исторического самосознания России, как понимает его Достоевский. Надо вспомнить, как оценивал Достоевский весь пореформенный период истории российской, чтобы в авторе подпольных записок узнать героя подполья всего здания русской государственности, как оно сложилось после Петра. „Двести лет исторического безделья", „двести лет отвычки от дела" — так не перестает характеризовать в своих статьях Достоевский XVIII и XIX век русской истории. „Реформа Петра . . . раз'единила нас с народом" — писал он в программе своего журнала уже в 1860 г., и вот — „сословие образованное" зажило „отдельно своей собственной, особенной и самостоятельной жизнью" (Биография, Письма, 278). Лишь на очень поверхностный взгляд могло бы показаться, что эта обособленная жизнь была жизнью действительной и высшею; действительность есть действительность, а „образованное сословие" в России, отрешенное от народа, который в это время „вдумывался в себя и в свое положение" и „пробовал создать себе свое воззрение, свою философию" (там же), в сущности, очутилось в сфере искусственной и фантастической и, мня себя на высотах истории, оказалось, на самом деле, на дне, замкнутым в пределы своего собственного „образования", своего сознания и его „инерции", т. е. вдали от подлинной и „живой" жизни (ср. Записки 100, 177). Оно очутилось, другими словами, в „подполье". Народ продолжал жить подлинной соборной жизнью, но шел в „темноте"; сознательное же сословие жило в „свете", но свет этот обрекал его на светское „обособление" и на томительное пленение мысли. Века плена не прошли, однако, бесплодно. Пусть мы, как говорит Достоевский, „долго сидели в бездействии, как будто заколдованные страшной силой". Зато — „реформа раздвинула наш кругозор" (Письма, 279 и ч. III, стр. 33); зато — созерцательное, бездейственное углубление в последние истоки всей западной культуры, зато свободное усвоение самого зрелого из ее плодов, именно — начала личного самознания, должно привести самосознание русского скитальца, выстрадавшее им в подземных его странствиях, к постановке и к решению последних вопросов самосознания общеисторического и общечеловеческого. Только „русский европеец" знает до конца все соблазны и все опасности, коренящиеся в изначальном сознании, пред-

ставленном самому себе и своей беспредельности, только его к мраку глубин приученный взор с первого взгляда умеет разглядеть, где свет и где тень, где обман зрения и мировоззрения и где его вечная и немеркнущая правда. Такой именно законченный „русский европеец“ — герой Записок из подполья.

Обыкновенно, когда вспоминают этого незабываемого и столь двусмысленного героя или „анти-героя“, по слову самого Достоевского, отчасти родственного полу-гоголевскому Голядкину и в то же время уже прокладывающего широкую дорогу всем последующим идеям человекобожества, почему-то совершенно упускают из виду, что человек из подполья не только отрицатель и подрыватель устоев, не только скептик и циник, родня Племяннику Рамо (что стоило бы сделать предметом особого исследования), как полагает, напр., Розанов, но и утвердитель и основоположник очень большой и плодотворной идеи, именно — идеи бесконечности личного самосознания. Отсюда именно Достоевский в изуродованной цензурой X-й главе первой части Записок и хотел сделать самые заветные для себя выводы. „Уже лучше было совсем не печатать предпоследней главы (самой главной, где самая-то мысль и высказывается) — пишет он брату 26 марта 1864 г. — чем напечатать так, как оно есть, т. е. с надерганными фразами и противоречия самой себе. Но что-же делать! С . . . (скоты?) и цензора, там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал для виду (последние слова курсивом) — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры в Христа — не пропущено“ (ср. Биограф. Письма, ч. I, стр. 271.) Итак, из своих подпольных идей Достоевский хотел „вывести“ „веру в Христа“. Мы уже знаем этот столь характерный для Достоевского метод выведения: это есть метод редукции к абсурду, и, поистине, до какой степени надо быть неизощренным в искусстве диалектики, до какой степени непрозрачной должна казаться слитная ее стихия, чтобы так легко можно было попасться, как это случилось со многими из критиков Достоевского, на столь излюбленный его стилем крючек иронии!

Человек из подполья вполне определенно утверждает прежде всего, что существует роковое и страшное несоответствие между той безграничной свободой, которая открывается нам в мире нашего самосознания, и ограниченностью любого частного и определенного дела в мире опыта, в мире „действительности“. „Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь? — спра-

шивает он — где основания? Откуда я их возьму? Я упражняюсь в мышлении, а следственно у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собой другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность. Такова именно сущность всякого сознания и мышления” (Записки, 83). Но такова же сущность и всей исторической жизни, созерцаемой из глубин самосознания: „может быть, — думает наш антигерой, — что и вся-то цель на земле, к которой человечество стремится, только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения” (97). А если так, то и мир опыта в целом и всякое приближение к окончательному его постижению, предполагая некую раз навсегда определенную закономерность, не только не сродни беспредельности живого сознания, но они прямо ему враждебны: „сознание ... бесконечно выше, чем дважды два. После дважды два уже, разумеется, ничего не останется не только делать, но даже и узнавать” (98) т. е. — точная наука, математическое естествознание, порожденное великим умственным движением Запада, в собственном своем пределе, в сущности, отрицает и самое себя, и всякое свободное движение сознания вообще. „Хрустальное здание” рационального, т. е. натуралистически обоснованного, общественного устройства, каким представляет его себе почти всегда социализм, есть одновременно и завершение всего этого умственного движения и его окончательное угашение: полный застой, возвращение исторической жизни к ее исходной точке, к „муравейнику”, т. е. к жизни как бы бессознательной, потому что во всем согласной с законами внешнего безличного закономерного бытия. „Все, что тогда можно будет, это — заткнуть свои пять чувств и погрузиться в созерцание” (там-же). Созерцание не уничтожает, правда, различия между субъектом и объектом, но оно означает прежде всего прекращение всякой возможности личного действия и воздействия. „Ну, а при сознании?” — т. е., сознавая, что таков именно неизбежный результат всего научного отношения к действительности, разве мы сознанием нашим можем этот результат предотвратить? разве в нашей власти изменить законы природы, которыми определяется, между прочим, и самое развитие науки в человечестве? Конечно нет: „При сознании хоть и тот же результат выходит, т. е. тоже будет нечего делать, но по крайней мере самого себя иногда можно посесть, а это все-таки подживляет” (там-же). Ответ—глубокомысленный и простой: история человечества и ее

конец только тогда не страшны и не бессмысленны для сознания человеческого, когда это сознание свободу свою и свою самодеятельность видит не в том или ином отношении к миру внешнего опыта и внешней закономерности, а в себе самом и в собственной своей беспредельности; когда, иными словами, сознание есть не столько знание внешнего своего предмета, сколько знание себя самого, когда оно — самосознание и совесть, и когда, в силу этого, его предметом и источником его жизни является его движение в самом себе и его воздействие на себя же. Потому что „единственная причина сознания — страдание“, а „страдание есть сомнение, есть отрицание“ (эти формулы приводятся тут же); вот — „самоотрицание“ и „самоосуждение“ („посечь можно“), вот эта возможность постоянного самораздвоения сознания („сомнение“), его развитие диалектическое — они-то и являются вернейшею порукою, что безысходный исторический тупик, что общечеловеческая инерция, как смысл всего исторического движения, лишь обман позитивистического зрения. Смертна-ли душа или бессмертна, во всяком случае, покуда дух не угас, он беспределен и всегда еще может себя „подживить“. Пусть беспредельность эта не укладывается в рамки конечных и положительных фактов чисто внешнего познания, но тем хуже для него, никогда не заглядывавшего в свою собственную глубину, в свое собственное сердце — „а без чистого сердца полного, правильного сознания не будет“ (101).

Таково первое и самое важное поучение, подслушанное русским сознанием в гробовой тишине его фантастической и мертвенной с виду сосредоточенности в самом себе. Беспредельность России из внешнего географического факта переродилась в факт внутренней истории русского самосознания; оторвавшись от лица русской земли, и не-то вознесшись над нею, не-то спустившись под нее, русское „образование“ путем двухвекового каторжного труда усвоило до последней глубины самую зрелую из истин о сущности самосознания. Но усвоило ее оно, свою сделало, не как плод лукавого мудрствования, а как страшную и роковую весть о бремени свободы.

В немецком идеализме и в его учении о свободе и бесконечности самосознания есть, как сказал-бы Достоевский, „романтизм“ и „надзвездность“. Там эту бесконечность и эту свободу всегда относили к идее абсолютной и к Я, как к такому-же

потустороннему абсолюту. Конкретное самосознание на это абсолютное Я лишь опиралось, но никогда в себе самом самосознание это его не вмещало; в самом себе оно себе всегда представлялось лишь, как некая стадия и ступень в процессе развития этого, хотя и суб'ективного, но тем не менее все же, по отношению к индивидуально-личному суб'екту, трансцендентного в своей абсолютности Духа. Свободная и безграничная самодеятельность сознания здесь мыслилась всегда, как свободная вообще и безграничная вообще; в частности же и в особенности она оправдывала и обосновывала сложившийся порядок и возможность его беспрепятственного сохранения в дальнейшем в существеннейших его чертах. Эта была бесконечность, как бы уже завершенная, нравственность, актуализировавшаяся в праве, свобода „после факта“, а потому в этом самосознании для конкретного человека отражался не он сам и даже не его Абсолютopodobие, а сам Абсолют и его уже запечатлевшиеся откровения. Немецкий абсолютный идеализм, иными словами, — апофеоз немецкой истории и увенчание ее здания, но вовсе не краеугольный камень, на котором оно должно было-бы воздвигнуться. Вот откуда все то благодушие, над которым так зло издевался Достоевский, когда вспоминал Шиллера, „чистый разум и все прекрасное и высокое“.

Совсем по иному зазвучала весть о бесконечной свободе в стране не прошлого, а будущего, не протестантской и отпротестовавшей, а рабской и бунтующей, не послереформационной, а предреволюционной. Но мы подчеркивали до сих пор только самую общую основу учения, и на первый план выступало, главным образом, то, что роднит человека из подполья с людьми прочной памяти и твердого знания, с людьми не одинокими, а окруженными учениками, не с каторжниками и обитателями мертвых домов, а с добропорядочными жителями университетских городков, одинаково далекими и от разврата, и от излишней откровенности. Однако, одна нота уже прозвучала, по которой не трудно было бы уловить иной тонарт в построении целого: причина сознания — страдание, „всякое сознание — болезнь (75), „сознание есть величайшее для человека несчастье“ (98) . . . Что это значит?

Чтобы правильно ответить на этот вопрос, надо прежде всего совершенно отвлечь внимание от всяких попыток психологического его решения. Психологическое решение есть всегда по существу своему решение в форме общей, эмпирической

закономерности, между тем, как учение о сознании в системе Достоевского, это отмечено уже выше, им самим всегда понималось, как учение конкретное, т. е. исторически определенное, предметом которого является не сознание вообще, а сознание, как целое, как субстрат мирового процесса, проходящего через обуславливающие одна другую стадии и формы. Самосознание подпольного человека есть самосознание русского европейца, „образованного человека девятнадцатого столетия“, „тронутого развитием и европейской цивилизацией“ (81), и оно обусловлено всей предшествующей общечеловеческой историей сознания. Вопросы сознания такого рода так же мало подсудны обобщающей эмпирической психологии, как не подсудны они, впрочем, и новейшей науке психологии дифференциальной. Легче было бы их смешать с темами гносеологическими, потому что в них субъект сознания есть в то же время субъект целого мироздания. Однако, чтобы правильно ориентироваться в стиле этого плана системы Достоевского, надо думать не столько о Критике разума Канта или даже о Наукоучении Фихте, сколько о Феноменологии Духа Гегеля, а она, как известно, от психологии, все равно обобщающей или индивидуализирующей, далека не менее, чем наукоучение или Наука Логики. Те, для кого все эти важнейшие документы европейской зрелости не совсем ничего не говорящие названия, сразу поймут, в чем дело: учение о сознании Достоевского есть, чтобы выразить это одним словом, учение, развиваемое им в плане философско-историческом, а потому и конкретизируется оно не в противопоставлении субъекта познания естественному миропорядку, а в соотносительности самосознания и предмета его деятельности „здесь и теперь“.

Чтобы убедиться в этом окончательно, надо только вспомнить IV и V главу из „Сна смешного человека“: здесь, в этой, быть может, грандиознейшей из всех доселе известных попыток свести в одно целое все исторические судьбы западного самосознания, каждое слово которой следовало бы тщательно прокомментировать, дан между прочим ключ и ко многим недомолвкам из подпольных записок. Ведь и герой записок „смешной“ человек (171), а смешной человек — тот уже, конечно, из подполья: „надо мной смеялись все и всегда“, рассказывает он (XI, 122), а его предшественник по подполью вторит ему: „Я-то один, а они-то все“ (III, 106) (ср. еще, как Достоевский эту-же формулу: „мы одни, а они-то все“ употребляет для противопоставления России и

Европы. — Письмо к Майкову от 9 окт. 1870 г. напечатано в сборнике „Достоевский“ под ред. Долинина. Пет. 1922, стр. 438).

Так вот, этот-то Смешной человек, второй подпольный сневидец, и нашел в себе решимость высказать то „последнее слово“ (III, 101), ту „истину“ (XI, 122, 140 сл.), которые не договаривал его предшественник по скорбному его жилью.

Что-же это за истина? Она заключается не в чем ином, как в сознательном отвержении высшего достижения современного сознания, сводящегося к тому, что „сознание жизни выше жизни“ (XI, 138, 141). Но именно поэтому, именно потому, что и эта отвергающая самосознание и его безграничную свободу, как последнюю ценность, истина есть — истина и, следовательно, плод сознания и его внутреннее самопреодоление, именно поэтому и вся история человечества, приведшая к самосознанию как к безграничной свободе и как к высшей самоценности, не только не бессмысленна, но наоборот, только так приобретает она сугубый смысл и полновесное оправдание. Человек из подполья готов был предположить, хотя и не мог с этим примириться, что из глубины самосознания „действительно существующее“ должно казаться „беспрерывным периодическим нулем“, сама же безграничная свобода сознания должна превратиться в „подмен, подтасовку, шулерство“, в „неизвестно что и неизвестно кто“ (III, 80, 94, 99); с ним в свое время соглашался и его „смешной“ продолжатель: „Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что при мне ничего не было“. „Мало по малу я убедился, что и никогда ничего не будет“ (XI, 129) — рассказывает он. Но он восстал против этой зловещей „религии с культом небытия“ и увидел лицом к лицу ту истину, в свете которой осмыслились и муки самосознания: они оказались муками рождения новой истины. Тогда-то и раз’яснилось, почему „страдание — причина сознания“.

„Усиленное сознание“ действительно низводит человека до степени „усиленно сознающей мыши“ из исторического подполья; но только через это нисхождение возможно новое восхождение. Как вообще-то рождается истина? „Началась борьба за раз’единение, за обособление, за личность, за мое и твое.“ Люди „стали говорить на разных языках“. „Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением. Тогда у них явилась наука.“ Так постепенно дошло человечество и до того положения, что „соз-

вание жизни — выше жизни” и додумалось до последнего предела, что „в страдании лишь мысль“ (XI, 137 сл.). Но эти подпольные откровения и означают поворотный пункт во всей истории человечества: высшее сознание свободы оказывается вместе с тем и той возвышающейся над всем пройденным человечеством путем точкою, с которой обозрим он весь и с которой совсем по иному представляется и вся борьба человечества „за обособление и за личность“. Обособление, отпадение от целого породило личность; путь личности есть страдальческий путь; страждущая личность из плена своего обособления спасается в сверхличной истине; так люди стали мириться с собою лишь, как с носителями сверхличных ценностей, но так и сами для себя они стали сверхличными и в своей сверхличной личности нашли, наконец, такую беспредельную свободу, что личность стала уничтожаться перед своей собственной мощью, а уничтожаясь, повлекла в бездну небытия и то, перед чем сама преклонилась и что держалось лишь одним ее перед ним преклонением. Круг готов, как будто, замкнуться по образу и подобию „непрерывного“, „периодического“ и круглого нуля. Но тут в историю человеческого сознания вступает русская идея и „смешные“ ее носители в выстраданном до конца ореоле самосознания: на самом краю бездны основной вопрос истории, вопрос о личности и об ее обособленном самосознании, подвергается новому и коренному пересмотру. Этот пересмотр зачинает собою Достоевский.

Достоевский указывает, в чем источник страдания: он — в самом факте многообразия существ, в множественности ликов, в том, что есть не только бытие, но и со—бытие; иначе не было-бы и событий, не было-бы и истории; и наоборот, история возможна только потому, что Божий мир не только царство Божие, не только царство Идеи, а царство идей, и это царство свершается, но еще не свершилось. Страдать — значит испытывать воздействие, но испытывать воздействие может лишь, то, что действительно есть; метафизически обособившаяся идея, сверхэмпирическая сущность человека, она только и может быть действительным объектом действительного воздействия; но испытывая воздействия и сохраняясь в этом испытании, она и делается субъектом опыта; все мироздание должно как-бы обрушиться на нее и от нее отпрянуть, чтобы от этого столкновения разрядилась искра сознания. Раз возгоревшись, она лишь еще больше

закалит в этом свете мироподобного единства обособившуюся сущность, и свет личного сознания, отражаясь от собственных своих пределов, будет непрерывно усиливаться во вновь собирающем его центре своем. Так сознание перерождается в самосознание и осознает свою собственную свободу и беспредельность. В ярком свете самосознания начинают постепенно гаснуть все другие самобытные источники света. Пределы самосознания падают. Уже нет, как будто, и тех внешних пределов индивидуального существа, отражаясь от которых все креп и развивался в своей силе свет самосознания. Наступает перелом. Свет сознания начинает рассеиваться в беспредельности; сгущаются сумерки сознания, нависают своды подземелья, сознание истощается от собственной своей безмерности и его охватывает „полуотчаяние, полувера“. „Неужели-же я для того только и устроен, чтобы дойти до заключения, что все мое устройство одно только надувание?“ (Записки, 100). Страдание, т. е. самобытное и индивидуальное существование, как источник сознания, уже переродилось в „сомнение“ и „отрицание“: в сомнение относительно подлинности сознания и в отрицание бытия вообще. Готова воцариться „религия с культом небытия“.

Так додумало русское сознание западную проблему самосознания. Но почему-же не додумались до такого страшного конца западные люди сами, там у себя на родине? На этот вопрос Достоевский дал ответ почти одновременно с Записками из подполья — в своих Зимних заметках, ответ, впоследствии лишь разработанный в частностях и подробностях. Сводится-же он к следующему: на Западе человек завален и задавлен вещами. „Надо завести как можно больше вещей“. „Иначе нельзя рассчитывать не только на уважение других, но даже на самоуважение“ (III, ч. II стр. 41 сл.). Судьбы сознания западного, столь отличные от судеб русского сознания, привели его к „инерции“, гораздо более опасной, чем „инерция сознания“, обозначившаяся за два века „отвычки от дела“ в России. Западная деятельность, деловитость оказалась еще более роковой, нежели российское безделье: здесь отвычка от воздействия на внешний мир усугубила работу над миром внутренним и как раз во время уяснила всю опасность смешения духовного творчества с процессом производства, личного напряжения — с безличными, вещественными отложениями; там,

наоборот, результаты жизнедеятельности стали неотличимы от ее внутренней целестремительности, и творческая личность превратилась как-бы в придаток собственных своих творений.

Мир западного индивидуалиста, мир провозгласившего себя „Единственным“ фихтеанца Штирнера есть его „Собственность“, его Вещь, и, в сущности, он не „дело свое основал на своем ничто“, а наоборот, свою ничтожность — на своем деле; русский же солипсист не может не видеть, что мир, ставший его вещественной собственностью, есть именно не существующий, отрицательно сущий мир, потому что вещь, как вещь, вне порождающего ее духа, для него вовсе не реальна, вовсе не вещественна. Для западного сознания, другими словами, единственным реальным отношением является отношение принадлежности, отношение притязательное, собственническое, и западный бунтарь, осознавший, что мир есть продукт его воли и его представление, притязает на то, чтобы правомочно представлять свое собственное представление (перед кем, в сущности?) — русский же „непроизводительный“, а потому и каторжный труд соблазняет бунтовщика русского властвовать не над вещами, которых он и не создает, а над самой энергией зиждительного творчества. Западные люди относятся друг к другу, как собственники своих вещей, т. е. взаимоотношения их сами производны от продуктов их производства; в России вещей еще никаких нет, человеческие взаимоотношения суть взаимоотношения между самими сущностями и идеями людей. Отсюда — великие соблазны, неведомые Западу, но и великие возможности, тоже Западу недоступные: соблазны — потому что в России человек борется с человеком за него самого, и возможности — потому что здесь человек борется с самим собою за свободу от самого себя, за полное отречение от всякого притязания даже на собственное свое лицо. „Что-же, скажите вы мне, надо быть безличностью, чтобы быть счастливым? Разве в безличности спасение? Напротив, напротив, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью, даже гораздо в высочайшей степени, чем та, которая теперь определилась на Западе. 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." (Зимн. Зам. III, стр. 46.) Такова, по Достоевскому, истинная, русская идея „братства“, в корне чуждая западной „бунтующей и требующей личности“, которая в силу своего лже-реализма, в силу своего отношения к другим людям, как к представителям вещных прав и вещных же отношений, „будущее братство рассчитывает на вес и на меру“, „хочет делиться“, т. е. вопрос о личных взаимоотношениях решает — „по таблице умножения“, так, как еслибы люди были, так сказать, делимостями, дробимостями, индивидуальностями, а не целокупными организмами, индивидуальностями, личными идеями. Нет! Русская идея не под силу западному сознанию — „ибо подобные идеи должны сначала в кровь и плоть войти, чтобы стать действительностью“, но и западная идея сама по себе дает в итоге — „непрерывный периодический нуль“ для сознания русского, для сознания русского каторжника, прошедшего суровую школу подпольного, производительного во вне труда. Чтобы из подполья выйти на волю, чтобы человеку без роду и без племени, без отца и без матери встретить братьев, надо обрести свой путь восхождения в самом себе, надо овладеть актуальной бесконечностью своего собственного самосознания, надо оформить его беспредельную стихию. Проблема очерчена, и Достоевский принимается за ее разрешение.

Проблема поставлена — это значит, что найдены условия возможного ее разрешения: самосознание есть непрерывное самоофицирование, но в качестве такового оно снимает противопоставленность субъекта сознания и его объекта, деятельности и содеянного, движения и его направления; беспредельная деятельность есть деятельность не только без предела, но и без дела, она есть ненаправленная, неправильная лже-деятельность, движение ни на что не подвигающее, движение без подвига, без под'ема и без об'ема, не только никуда не под'емлющее, но и ничего не об'емлющее, и возвращение его к себе есть его вращение вокруг „себя“, вокруг я, которого, однако, нет, потому что оно все в этом круговращении около себя, в этом беге на месте, в этой пустопляске и в этой дрожи ни за что. Это значит, еще иными словами, что сознание бытия, как самосознание беспредельно деятельное, есть чисто отрицательная деятельность, дело отрицания бытия и самоупражнения сознания: оно есть, правда, утвер-

ждение свободы, но это свобода чистой потенции, свобода перевозданного хаоса, добытийственная или послебытийственная, но всегда — вне бытия, а потому она, возникающая из вопроса о бытии бытия, кончается как бы ответом о бытии небытия или, что то же, о небытии бытия. Ответом на вопрос явилась, значит, полная безответственность самого изумления и вопрошания. Так нельзя. Так вопрос о смысле исторической жизни, о едином смысле всего бытийственного многообразия мира, приводит к ответу, что конечная цель исторического пути есть онтологическое отсутствие его начала, что все движение мирового процесса есть разоблачение некоторой видимости существования, которое, на самом-то деле, в существе своем, есть отрицание смысла какого-бы то ни было дела и всякой сущности вообще.

Таким образом, одно в высшей степени важное, хотя и отрицательное только, условие разрешения проблемы современного сознания найдено: в своей собственной бескрайности, в своем непрерывном и бессмысленном, как будто, колебании, оно указывает на то, что маятник тысячелетий, что вся система европейского сознания с его центральным светилом самости, вовсе не может быть всецело замкнута в себе и в сложной инертности своего кругового движения: как абсолютно в себе самой замкнутая система сил, она оказывается фикцией, или, по крайней мере, должна при помощи уже проделанного опыта русского самосознания рано или поздно осознать себя в этой своей пустой вымышленности, правильнее, в вымышленной пустоте. „Великая сила“ оказывается „праздной силой“, как говорит Тихон князю всего подпольного мира сего, Николаю Ставрогину. (Ср. Документы по истории литературы и общественности. Ф. М. Достоевский. М. 1922 стр. 34.) Но именно поэтому единственным положительным условием разрешения всей проблемы современного, достигшего внутренней полноты, сознания, является определение того, куда мы идем, куда нас несет, или, что то же, как в пределах безграничной, потому что на себя самое обращенной, деятельности сознания может быть различено одно и другое, центральное и окраинное, движущее и движимое, как, чтобы выразиться еще точнее, беспредельная деятельность может разделиться на деятеля и на его дело. Без разделения деятельности на себя она абсолютна, но ее абсолютность есть абсолютное самоуничтожение; для того, чтобы свобода самодеятельности

сохранилась, но сохранилась не похоронив себя самое, эта свобода должна быть направленностью, она должна быть различием, она должна отличать свое от чужого в себе, близкое от далекого, высокое от низкого, правое от неправого. Но в этом, ведь, и заключается вся проблема добра и зла, вся проблема его познания, вся проблема свободы, как выбора. Безграничная свобода русского самосознания есть свобода первоначального выбора и определения добра и зла.

Великий соблазн подстерегает любой из народов, вступающих впервые на исторический путь культурного делания. Красота влечется к красоте, и мудрый змий, искушенный разум, исторической по отношению к зачинающейся новой культурной жизни, культуры, коварно внушает красе природной и невинной отведать и вкусить от прекрасных плодов, созревших не на родной земле и в чуждом раю. Так ныне снова искушенный разум Запада соблазняет не мудрствующую лукаво Софию, земную душу России, историческое бессмертие приобрести не путем „оберегания и воздвизания“ земли в поте собственного своего лица, а путем легкого стяжания и беспечного заимствования. Но так обретаются лишь первое падение — падение в глубину собственного сознания, а там — не путь прямой и неминуемый, а распутье: либо безропотное возвращение к праху, из которого изошли, либо новый под'ем уже на высоты сверхрайские, восхождение ценою мучительных трудов и родов. Это и есть роковой путь через чистилище истории. Нельзя познавать добро и зло, оставаясь в раю и в райском неведении, и не напрасно подстерегает премудрый змий нарекающего Адама, а нареченную его — подстрекает соблазниться и соблазнить: лишь утратив свою невинность и свое бесплодное бессмертие, люди и народы устаиваются бессмертия истинного и живого, уже за райскими вратами, но все же через вкушение от древа жизни, от того древа, которое они сами слагают своею собственною генеалогиею в своей собственной истории. Злой соблазнитель не солгал, вернее, его ложь не могла не обернуться правдой.

Соблазнительной правдой — ложью кажется Достоевскому все дело Петра, великого и демонического искусителя. И Достоевский сознательно продолжает его дело и беззаветно любит воспевшего его Пушкина. Да, то древо познания добра и зла, плодами которого соблазнил Россию Петр, оно осеняет лишь

„дорогие могилы“: в его плодах сладость добра нераздельно слита с горечью зла, но, не вкусив от этого смешанного со злом добра, Россия не знала бы, что есть вопрос о том и о другом, в чем проблема их различия и она никогда не переступила бы через порог истории. Пусть „сознание жизни не выше жизни“, но и эта истина есть плод труда и опыта, а не дар судьбы и невинности. Соблазненная западным разумом Россия восприняла сначала его плоды лишь, как ласкающую взор прекрасную форму, но, вкусив от их содержания, она пала, опустилась, отправилась в свои испу-лительные скитания, и ныне из подпольных глубин своего соз-нания снова может воззвать к высшему источнику жизни и света. Прельстившее взор, привлекшее сердце, то, что было отведено — оно должно быть до конца осознано и поведено. Как же вы-полняет это Достоевский?

Прежде всего необходимо осознать, что чистое сознание само по себе есть именно сознание неразличимости добра и зла, и мы видели, что именно знание этого незнания и есть самый великий подвиг, совершенный деятелями русского подполья, порожденными Достоевским. Еще задолго до Подростка, „поминутно не зна-ющего, что зло и что добро“ (266), Достоевский заявляет сам от себя: „Кто из нас, по совести, знает теперь, что зло и что добро?“. „Все более и более нарушается в заболевшем обществе нашем“ — пишет он в своем обращении к читателям — „понятие о зле и добре, о вредном и полезном“. (Биогр. Письма, отд. III, стр. 37 — из объявления 1861 г.) Зло в европеизировавшемся сознании русском смешано с добром, и чтобы их различать, т. е. чтобы выйти из подполья на свет Божий, надо поставить вопрос о вопросе — следовало-ли спрашивать, надо-ли было поддаваться соблазну, нужен-ли был Пушкин и предок его, Петр?

Великое преимущество русского народа перед всеми другими современными народами земли заключается по Достоевскому именно в том, что сознание русское наиболее свободно, потому что наименее обременено готовыми ответами на поставленные вопросы. Еще бродит сознание русское около тех врат, у которых стоящие на страже херувимы охраняют путь к дубу жизни; еще не прошел вкус горько-сладкой сочности первого проникновения в тайну познания, еще не найдено ничего, еще ничего не известно. Так, русское сознание может поставить перед собою и вопрос о самом вопросе: быть-ли бытию? Сознать-ли сознанию? Вы-

бирать-ли между свободой выбора и как-бы навязанной сознанию связанностью его? Но ставя себе в силу своей первозданности вопросы эти, русское сознание должно их, конечно, ставить не так, как ставят их народы древние и умудренные долголетием: те народы в вопросах своих обобщают свой опыт былой, сознание же русское лишь в разрешении этих вопросов свой опыт приобретает и накапливает; у них на вопросы отвечают учреждения, а потому и самые вопросы учреждены, как специальные отрасли знания — здесь-же на вопросы отвечают люди, а потому и вопросы суть вопросы о бытии и небытии живых людей. Быть ли бытик есть в России вопрос однозначный с вопросом — быть ли мне, тебе, России?

Система свободы Достоевского есть система жизни и смерти живых людей в живой России, и герои его мысли — философы-убийцы, самоубийцы, насильники, праведники, святые и бесы, и все они спаяны воедино единою проблемою самосознания.

Самосознание человека есть конкретное воплощение его сложной антиномичности; оно есть бытие противоречия — реализация проблемы, требующей разрешения. Выраженная в психологических образах или терминах проблематичность эта представляется как хроническое раздвоение личности. Мотив двойника, заимствованный Достоевским из литературы западной (быть может, непосредственно у Гофмана), уже в лице Голядкина принял у Достоевского характер проблемы нравственного самосознания. Антон Антонович Сеточкин, столоначальник „Двойника“, как оказывается впоследствии, есть в то же время сослуживец и приятель человека из подполья. Один этот намек мог-бы послужить достаточным указанием на то, что уже первый из „анти-героев“ Достоевского, в сущности, является „Двойником“, лишь преодолевшим свое физиологическое помешательство, а потому — и существом, уже не столько раздвоенным, сколько рас-„трое“-ным, соединившем в себе и героя, и анти-героя в виде чего-то „третьего“, в виде единой задачи „нового человека“, героя синтетического, вера которого должна пройти через „горнило сомнений“ для того, чтобы стать верой свободной. В одном из писем Достоевского, написанном им меньше чем за год до его кончины, мы находим как-бы окончательное подтверждение того, что стадия распада личности на некий тезис и антитезис всегда представлялась ему и по опыту его жизни и по опыту его творчества, как некая пред-

варительная ступень, подготовляющегося в современном человеке и в современном человечестве нового синтеза. „Что вы пишете о вашей двойственности? — отвечает он своей безвестной корреспондентке 11 апреля 1880 г. — „Но эта самая обыкновенная черта у людей . . . не совсем, впрочем, обыкновенных. Черта свойственная человеческой природе вообще, но далеко-далеко не во всякой человеческой природе встречающаяся в такой силе, как у вас. Вот и поэтому вы мне родная, потому, что это *раздвоение* (подчеркнуто Достоевским) 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 самомнение. Но все-таки эта двойственность большая мука. Милая, глубоко-уважаемая N. N., верите ли во Христа и в его обеты? Если верите (или хотите верить очень), то предайтесь ему вполне, и муки от этой двойственности сильно смягчатся и вы получите исход душевный, а это главное.“ (Письма, 342.) Мучительное наслаждение и сладостная мука в сознании, что моя двойственность, что я и не я во мне, представляют лишь неоформленный хаотический материал, на который направлена беспредельная деятельность свободного в существе своем самосознания, — они-то и являются, как свидетельствует сам Достоевский, выраженной в категориях душевности конкретизацией основной его проблемы.

И действительно! Осознание человеком своей двойственности есть, очевидно, некий третий момент, в котором скрыто обетование возможного преодоления той самой противоречивости, означающей на первый взгляд, как будто, одно лишь саморазрушение личности: преодоления — как раз через ее рост, знаменуемый наивысшими достижениями современного „развития умом“. Но этот третий момент первоначально действительно — одно только обетование и предвосхищение. Для того, чтобы он стал по настоящему третьим, необходимо, чтобы на лицо были моменты первый и второй, совместно ему противостоящие и в то же время определенно противопоставленные друг другу. Синтез в идее возможен только, как преодоление обозначившейся анти-

номии тезиса и антитезиса, и уяснение безотносительной ложности каждого из них, взятого в отдельности, предполагает исследование их относительной истинности, поскольку они сообразны в своей совместности, как в их взаимоотношениях внутренних, так и в совокупной их соотносительности с искомым моментом третьим, в сущности, данным логически одновременно с самими членами антиномии и в однородной им проблематической среде.

Поясним это слишком отвлеченное, быть-может, описание диалектического узора всей системы Достоевского некой, более развитой в своих подробностях, схемой.

Тот первоначальный факт, с которым сталкивается, как со своей собственно еще диалектически нерасчлененной проблемой, мировоззрение Достоевского, есть, как мы видели, факт идеально-реальной структуры мира. Мир есть единство, но он-же множество; в качестве множественности только, он подвержен единственной силе центробежности и распада, но в этом направлении он перестает быть и предметом мировоззрения и миропонимания: если бы он был только множеством, не могла бы ничего означать даже сама категория множества; единство сознания, которое сосредоточено, хотя-бы в одной лишь категории множественности, как категории мирообъемлющей, уже само по себе опровергает абсолютность ее значимости: категория множественности, в чистом виде, неприложима к самой себе. Мир, понятый, как множество и как вечный распад, есть единство. Но, как единство, он есть, следовательно, именно единство множественности, а потому и дальше—и множество единств множественности, и новое единство этой множественности единств множественности и т. д., и т. д. Это и значит, что мир есть мир идей, что он есть мир идеально-реальный; как мир вещей только, он был бы и невещественен, но он и вообще не был бы, если бы был миром только идей, потому что сама множественность идей предполагает их реализацию в распыляющей реальной множественности; а Идея, одна единственная и исключаящая всякую множественность вещей и идей, так же опровергает свою абсолютность, опровергает себя, как абсолютизированная категория множественности, потому что в абсолютности своей она не вмещает в себе даже и себя самой, как предмета своего же сознания. Это значит, иными словами, что присутствие в нерасчлененной еще проблематичности мира самой этой проблематичности, или, что то же, тот первоначаль-

ный и простой “факт”, о котором упоминалось уже выше, что вопрос о бытии означает всегда и „бытие“ самого вопроса, один этот факт превращает проблему миропонимания в проблему уяснения истинного отношения между самой „жизнью“ и „сознанием жизни“. Так зрело и точно формулируется проблема мира в апокалиптике преодолевшего время „смешного“ сновидца. Но отсюда уже легко перейти к закреплению в строгих терминах и всей диалектической схемы Достоевского.

Жизнь и сознание жизни — таковы два крайних полюса, через которые проходит ось мировоззрения. Однако, жизнь и сознание жизни уже тем отличны друг от друга, что жизнь жизни всегда оказывается жизнью сознания, сознание же сознания есть не, как можно было бы отвлеченно предположить, сознание жизни, а опять-таки и снова жизнь самого сознания, т. е. — его самосознание. В этом, как мы тоже уже видели, сущность открытия, сделанного в подпольи. Это значит: всякое углубление есть всегда самоуглубление; глубина всегда — измерение сознания, а не измерение „жизни“. Жизнь, бытие само по себе, экстенсивны; сознание интенсивно. Углубляясь в сознание, восходя к самосознанию, мы лишь повышаем степень видения мира в единстве его многообразия, мы видим лучше, но не видим больше. Следовательно, если сущность мира, как проблема, есть проблема истинного взаимоотношения между жизнью и сознанием, проблема их синтетического единства, то решение может быть найдено только в одном единственном направлении — в направлении глубины, т. е. в направлении „сознания и его правильного развития“, как любил говорить Достоевский.

Итак, все проблемы мировоззрения суть проблемы самосознания. Но ведь проблемы жизни, как проблемы осмысленные и жизненные, только потому являются проблемами сознания, что оно само безгранично способно углубляться в себя, как в свой собственный и с ним однородный предмет; открывая путь для поисков решения основной метафизической проблемы и определяя с самой отправной точки этого пути его направление, как направление, уводящее в беспредельность, не предрешает ли тем самым сознание всю тщетность своих поисков? Ответом на этот вопрос является новый диалектический уклон в самой постановке вопроса, уклон, одновременно уясняющий, что формулировка самой проблемы должна быть изменена в корне. Вся онтологическая

трактовка проблемы мировоззрения оказывается лишь пропедевтическим введением в трактовку этическую, введением, быть может, неизбежным с точки зрения наибольшей убедительности на языке рассудочности, но все таки всего лишь — введением.

В самом деле, из глубин самосознания и сама жизнь, и ее осознание представляются лишь различными, но однородными, содержаниями в собственных пределах этого самого углубленного в себя, вечно нарастающего и безграничного мира деятельного сознания. При этом все их различие, в сущности, сводится к одному лишь различию их происхождения из обычного, как выясняется на этой высшей ступени, ложного, наивно-реалистического мировоззрения: только потому, что мы исходим из данного, якобы, мира бессвязной множественности, как из несомненного факта, мы продолжаем и после, уже по исправлению ни чем не обоснованной, как оказывается, предрассудочности, еще и в мире осознанном, в единстве его идеальности и реальности, в единстве его многообразия — мы все еще и на этой стадии продолжаем отличать единство сознания, как внутреннее и свое, от пространственно временного многообразия мира, как от внешнего, чужого и нам данного. По какому, однако, праву? — Осознав всю беспредельность деятельности сознания, осознав само сознание, как все и вся об'емлющее и весь мир в себя погрузившее, не сняли-ли мы тем самым и самое противопоставление жизни и сознания жизни, не уничтожили-ли мы в синтезе самосознания самую раздельность тезы и антитезы? Ответ может быть только утвердительным.

Да! Поднявшись до стадии самосознания, сознание уже не знает и не может знать никакой другой жизни, кроме жизни самого сознания. Мир, опрокинутый в свою собственную глубину, увлекается в вихревое кружение без цели и без смысла: я непрерывно захожу себе в тыл и в стремительности обходного моего движения я никогда не окружаю никого, потому что тот, которого я окружил, чтобы пленить его и сделать своим, есть сам обходящий и окружающий, т. е. вечно ускользающий от охвата и пленения. Проходившая первоначально через мир ось с полярностью бытия и сознания в вращении своем вокруг точки соединения этой противоположности снимает ее именно как противоположность: всегда жизнь есть, как оказывается, жизнь сознания, а сознание, конечно — сознание самой жизни. — Что-же такое самосознание?

Оно само — само сознание, т. е. сама жизнь сознания, нераздельная слитность самой жизни с жизнью сознания. Тезис — жизнь и антитезис — сознание в синтезе своем, в самосознании, сняли самое противопоставление одного другому и обоих — третьему. В завертевшемся с абсолютной скоростью круге сознания нет ни высшего, ни низшего, ни далекого, ни близкого, ни стороны правой, ни не-правой — одна непостижимая, бешеная погоня впустую.

Но эта бешенная погоня есть. Но этой вечной смены неменяемый закон есть. Но мир разрушается и создается, соединяется и распадается, дробится и исцеляется в этом непрерывном чередовании, и это есть. Бессмыслица, хаос и пестрое распыление как бы небытия — но все это есть, есть и есть. Нет ответа и не может его быть, когда мы озираемся и спрашиваем: что это такое? что означает сон мира сего? Что бы мы ни ответили, мы знаем, что сказуемое наше, раз возникнув, тотчас же увлечено будет в круговорот бытия хаотического и бессмысленного, сущего, но сквозного, потому что навсегда бездонного в зияниях самосознания. Или мы не были в том подземном царстве, где еще кипит расплавленный материал отлагающегося на поверхности и для поверхностных бытия, того самого, для которого всякая твердая и четкая форма лишь форма лавы, застывшей на время — до нового извержения духа глубин, до нового потрясения окаменевших основ? Или мы не знаем, что пламя самосознания неугасимо, что ставшим сопричастными и ему открывается та изначальная тайна творения, по смыслу которой всякое творчество есть не только творчество из ничего, но и — ни для чего, ни к чему, никчемное и ничтожное? Одним словом, почему Достоевский писал о своем знаменитом анти-герое, что он богохульствует лишь для виду? Куда поведет он нас из подполья?

Все шестьдесят лет своей жизни Достоевский был конкретным идеалистом, но наивная метафизика детских лет человечества, ставшая юношеской метафизикой самого Достоевского, во вторую треть его жизни, в каторжную ее полосу, прошла через горнило гносеологических сомнений, которые мы попытались здесь изобразить, чтобы к третьей ее трети пройти насквозь всю проблему бесконечного в своей бесцельной деятельности теоретического-чисто сознания и выйти на вольный простор идеализма пророческого, идеализма исторической действительности, идеализма

абсолютной свободы. Диалектика свободы Достоевского есть тот третий много-вершинный пласт, для которого первоначальные напластования — лишь широкие и несложные основания, отлогие и многоуступчатые, по которым удобнее всего взбираться. Но теперь лишь путь поднимается круто вверх.

Исследование сознания „русского европейца“ привело Достоевского, как мы видели, к важнейшим результатам в сфере общего мировоззрения — к уяснению неразрешимости вопроса о том, что есть мир, как нечто сущее, или, что то же, к определению этого нечего, как чего то неопределимого. Опознанный математическим естествознанием мир перед лицом бесконечного самосознания есть узаконенное беззаконие: его смысл — в отрицании самого права на вопрос о его смысле. Но отсюда следует только, что вся проблема сформулирована ложно, потому что односторонне.

Уже в начале настоящей главы, в предварительном указании на то, к чему, в сущности, сводится проблема свободы по Достоевскому, было вкратце отмечено, что вопрос о свободе есть для Достоевского прежде всего вопрос о том, быть ли бытию или ему не быть. Только теперь положение это может быть развито в своих подробностях.

Мир, как нечто сущее, с высоты великодержавного самосознания, обнаруживается, как сущее ничто, и вместе с тем, как нечто в ничтожестве своем все же сущее. Может ли он стать иным? Может ли он быть изменен?

Надо отдать себе отчет во всей полновесности вопроса: какой смысл имеет спрашивать так, когда мы твердо знаем, что все иное, все другое и всякое изменение, любой переход от одного к другому — лишь видимость различия и обман зрения перед лицом последнего и все уравнивающего единообразия нелицеприятного и беспристрастного самосознания. Вопрос имеет смысл лишь при одном единственном условии — при предположении, что есть еще некое иное ничто, некая другая ничтожность, по сравнению с которой ничтожность и бессмысленность сего мира самосознания — полнота бытийственности и непочатый край осмысленности, что, другими словами, мир самосознания, каким бы он ни был и чем бы он ни казался, резко и вполне противоположен окончательному небытию и тому ничто, которое может быть осознано лишь, как последний предел бытия и как абсолютное содержание отрицания и лжи. Это именно предположение и

есть тот метафизический момент, оттолкнувшись от которого, диалектическая система Достоевского поднимается на новую и высшую ступень.»

В разрез со всей элейской традицией и в полном согласии с заветами диалектического гераклитизма Достоевский учит, что небытие — есть, что, как он любит это выражать, можно, отрицая Бога, верить в реальность диавола. (Ср. Дневник. 1878. X, 38 сл. и диалог Тихона с Ставрогиным, Документы, Ф. М. Достоевский, М. 1922, стр. II.) Небытие — есть, это значит, что быть или не быть есть проблема не только жизни психофизической, но прежде всего проблема духовно-метафизическая или, что то же, проблема имманентного самосознания. Иначе на этой высоте не могло бы и возникнуть вопроса о бытии другом и об изменении сего бытия, не возможно было бы, как уже выше было отмечено, увидеть в вопросе о жизни и о сознании жизни обе его стороны, сторону теоретическую, приводящую, как будто, в тупик, и сторону практическую, открывающую новый и неожиданный, с точки зрения чисто теоретической, выход. Но небытие есть, а потому и сущее в самосознании бытие — не только есть, но оно еще есть такое бытие, которое могло бы не быть, которое есть только потому, что оно, утверждая само себя, в то же время отрицает свое отрицание. И с этой точки зрения всякое бытие — все равно, уже осмысленное или внутренне еще смыслом не просветленное — уже не есть полный мрак, а наоборот — первое истечение света, вернее, первое проявление той силы зрения, которая умеет различать свет и темноту.

Бытие может быть только потому, что оно отлечено от небытия и из'ято из полного его мрака. Сознание жизни есть в то же время избрание жизни, приятие ее и ее утверждение; оно — творческий волевой акт.

Вот тот новый смысл, который придает Достоевский проблеме самосознания во весь последний период своего творчества: я сознаю, следовательно я существую — думает Чорт Ивана Федоровича, его двойник и живущий в нем картезианец, но, на самом деле, это слова лжи и насмешки: если бы я существовал только потому, что я сознаю, то лучше мне было бы вовсе не быть, потому что, сознавая что либо, я, в сущности, как будто и не существую; верно совсем иное: я существую, потому что я хочу сознавать, потому что я мог бы не хотеть сознавать, по-

тому что я свободно избрал бытие и всегда свободен его снова отвергнуть. Я подобен Богу, сотворившему мир и вольному навеки его снова разрушить.

Бог — самоубийца — вот тот последний предел, который, по Достоевскому, является основной предпосылкой всякого правильного развития сознания в мире. Мир самосознания, противостоящий миру абсолютного небытия и с ним сопоставляемый, для того, чтобы между ними был сделан выбор, — вот та общая проблема, которая связывает в многосложное единство все диалоги и все события в книгах Достоевского с личными его заявлениями от последнего двадцатилетия его жизни.

Но прежде чем перейти к дальнейшему систематическому расчленению так понятной проблемы, оглянемся еще раз назад и попытаемся рассеять некоторые могущие возникнуть недоразумения.

В идеально-реальном содержании мира, всецело погруженного в бесконечное вихревое движение самосознания, напрасно было бы искать какого бы то ни было начала различения: здесь все равноценно, и абсолютная скорость движения не допускает возможности ускорения; абсолютное движение есть абсолютная „инерция“; здесь неуместен самый вопрос о направлении, о смысле и о цели. Следовательно, как бы заключает Достоевский, абсолютная самосодержимость сознания — допущение ложное: жизнь сознания не есть абсолютно замкнутая система. Но ведь нет и не может быть жизни иной, жизни вне сознания — значит, за пределами сознания может быть только не-жизнь, не-бытие, ложь, но она-то есть, небытие есть, диавол есть. Тогда-то и оказывается, что, вместо поисков различий в содержании самого сознания, можно искать эти различия за его пределами, можно ставить вопрос о другом, как об абсолютно другом, и если невозможно, с точки зрения самосознания, предпочесть что либо одно в своем мире другому в нем же, то можно самый мир предпочесть тому, что не он, или это сущее не-бытие предпочесть ему, потому что быть—это всегда значит также и утвердительно решать вопрос о том, быть или не быть. Я не уничтожил себя — потому и существую; я мог бы себя уничтожить, и вместе с собою все, что во мне и со мною, но я сознаю, что я существую, значит, выбор уже сделан, различие уже найдено, и бытие, имма-

нентное сознанию, имманентно сознанию целепологающему; оно покоится на доброй воле. На моей ли или не на моей — вопрос особый.

Но если выбор сделан, то это еще не значит, что выбор сделан правильно: это значит только, что сознавать себя значит всегда — сознавать себя свободным, и свободным уже не в том первоначальном подпольном смысле, согласно которому свобода самосознания есть чисто отрицательная беспредельность, а свободным — в смысле творческом и положительном. Я сознаю себя, потому что я волен быть или не быть и, если я выбрал бытие, то тем самым я выбрал возможность выбора и отверг невозможность его, которая возможна только, как потустороннее небытие. Но я не связан своею свободой и от нее не завишу: я могу всегда от нее отказаться, отказавшись от жизни. Человек богоподобен, потому что он может убить себя, потому что всякий час и всякая минута есть как бы канун первого дня творения, когда с мыслию о самоубийстве над хаосом сознания носился Бог, потому что — не из небытия создан мир, а из возможности выбора между бытием и небытием, между возможностью выбора и его невозможностью, из потенции актуализировавшейся, а не из акта, в своей силе убывавшего.

Только так раскрывается вполне смысл самосознания. Сознание есть не только сознание сознания, но и сознание его противоположности — сознание не-сознания, а потому и — не существования и немыслимости. Идея жизни есть идея единства жизни и смерти, и это различие есть не только логическое разграничение, но и реальное разделение себя в себе, и новый свет, который по новому определяет всю проблему миропонимания.

Через самую жизнь самосознания проходит узкая межа, отделяющая поле жизни и бытия от царства небытия и смерти. На этой тонкой и извилистой черте мы пребываем всегда. Ступить шаг — это значит всегда сказать жизни — „да“, а смерти — „нет“, это всегда означает приятие одной и отвержение другой, расценку, различие, а значит — и утверждение начала различия, знание о том, что есть добро и что зло, значит — и приятие самого этого различия. Но это, конечно, еще далеко не означает знания того, в чем именно заключается добро и в чем корень и разветвление зла. Знать, что есть добро и есть зло, еще не значит знать, что есть добро и что его другое. Однако, самый

принцип поисков этого конкретного различия уже намечен и предугапан. Выход из подполья на свет Божий есть.

Если мир самосознания есть, потому что я хочу, чтобы он был, то хочу ли я его таким, каков он есть? Все безграничное многообразие мира, равноценное и равнозначное раньше, когда самосознание, с точки зрения чисто теоретической, было только зеркалом и самоотражением бытия, хотя бы и зеркалом вращающимся, и вращающимся со скоростью безмерной, теперь, на уровне практического значения, приобретает совсем новый смысл, или вернее, совсем неведомую теоретическому сознанию новую двусмысленность. О любом нечто в мировом многообразии я могу теперь всегда еще спросить, хочу ли я его таким, каким оно мне является, т. е. вопрос о том, быть ли мне или не быть, разрастается в бесконечность вопросов о том, быть ли любому моменту бытия или ему не быть; вопрос — может ли мир быть иным, можно ли его изменить, уже как будто предрешен: так же, как он в целом может быть изменен и превращен в другое, в небытие, так и все в нем может быть другим, т. е. не быть. Действовать всегда значит казнить и миловать, решать вопрос о бытии или не-бытии, выбирать одно и отвергать другое.

Тогда то и оказывается, что мир в целом не просто случайное сцепление частиц и что, приняв жизнь в целом, я уже не волен во всех ее частностях. Акт жизнеприятия не тождественен с любым из моих действий, и, согласившись быть, мы тем самым поступились полностью нашей свободой выбора: я свободен, потому что могу не быть, но я есмь, и потому я не свободен. Свобода и связанность нераздельны в акте выбора и, пребывая в бытии, я и самую возможность небытия превращаю в нечто сущее. Отсюда и через весь мир самосознания проходит эта основная его двойственность, как через самого меня. Если я есмь мое добровольное бытие, то моя добрая воля покуда-что в одном — в моем отвержении небытия; только то, что в бытии — не не-бытие, существует по моей доброй воле, но оно само по себе, оно, как сущее, еще само означает самостоятельное и свободное утверждение и приятие жизни, а в качестве такового, в качестве воплощенного акта жизнеприятия, оно есть уже предел моей свободы и в то же время, как мы увидим, истинный и необходимый ее устой.

Царство свободы не может не быть царством свободных — таков последний результат, к которому клонит Достоевский, и, чтобы результат этот сделать вполне убедительным, Достоевский как бы набрасывает последнюю уже почти прямолинейную схему своей системы, которую, быть может, и уместно будет предположить очерку последних им предложенных конкретных решений. Думается, что схема эта может быть изображена нагляднее всего в виде простого треугольника, — треугольника с проблематической вершиной и с проблематическим же основанием. Трезвый по форме своей, но многотрудный по своему содержанию, схематический узор этот мог бы быть, поистине, назван треугольником трагическим.

И разве не так? Чем предстало перед нами человеческое существо на исходе своих блужданий в подполье личного и исторического своего самосознания? Никогда, ни в один из предшествующих исторических миггов, человек не сознавал еще в такой мере всю беспредельность своего свободного самосознания и никогда еще не отождествлял он сам себя в такой степени с этим свободным своим самосознанием, как это стало ныне доступно „русскому европейцу“. Но рожденный свободным, он видит себя постоянно в цепях. Не так, как видел себя свободным и скованным „человек природы и истины“ еще в столь недавно отгремевший век Руссо и Революции. Не об относительной и относимой на чужой счет свободе и скованности идет ныне речь. Человек осознал, что и свобода его, и его рабство — в нем и при нем, что он сам себе владыка, но и сам себе раб. Раб и рабовладелец спорят о нем самом на торжище собственного его духа. Он раздвоился, но в раздвоении своем сохранил себя, как свою собственную и им самим лишь разрешимую задачу: — найти свою свободу в себе, с собою самим размежевавшись. Современный человек знает, что дух его тройственен, что свобода и необходимость, что я и не-я в нем сплетены корнями, и что „мир должен быть оправдан весь, чтоб можно было жить“. Это значит — трагический треугольник должен быть сконструирован.

Вот они, наконец, те три элемента самой проблемы, поисками которых мы все время занимались: в целеполагающем своем самосознании человек открывает и свободу своего бытия и бытие, уже несвободное, самой этой свободы. Моя свобода есть, но мое бытие есть уже отбываемая свобода — как можно „быть“

свободным? Быть свободным — ничто, становиться свободным — вот небо — так учил Фихте, и еще раз Достоевский пересматривает весь вопрос в целом. Третье во мне есть стремление к становлению свободы. Как построить трагический треугольник? Как определить взаимоотношения между моим стремлением стать свободным и противостоящими этому стремлению, данными отныне во мне, я и не-я, моей свободой и моей природой? Что положить в основание? Чем возглавить? Быть может, стать свободным значит перестать быть, значит пожертвовать своей свободой своей природе или, наоборот, — пожертвовать своей природой своей свободе и стать не ничем, а всем, или — все же сохранить и ту, и другую, так, чтобы все усилия свелись к исканию правильных их взаимоотношений?

Все возможности перебирает Достоевский, и три проблемы рождаются из трех этих возможностей: проблема самоубийства, проблема убийства и проблема власти — все они сводятся, в конце концов, к последнему противопоставлению: к смирению и гордости.

Система Достоевского есть предсказание о том, что человек научится, наконец, властвовать над собой, что величайшая победа еще впереди.

IV.

ГОРДОСТЬ И СМИРЕНИЕ.

„... — страшная сила, изо всех сильнейшая, подобно которой и нет ничего.“

(XII, 380; VI, 427)

Cogito. Сознаю. Это значит (теперь мы это уже знаем) — я свободен; существую, потому что так хочу; воля моя — мой закон; я могу и, если захочу, то и обязан „заявить своеволие“; я — един и самобытен; я — идея; я — есмь.

Sum. Я есмь. Это значит — я отбываю свою свободу; моя свобода и мое сознание связали меня; я не могу не быть свободным; я реален, я множественен; я — и не-я вовсе, я — экземпляр рода — как все; похож на всех и на все.

На кресте, на скрещении тезиса и антитезиса, распято самосознание и оно ищет спасения, оно жаждет воскресения, оно смертью своею ищет поправить и свою смерть и страстную свою муку. Удостоится ли?

Есть один радикальный ответ, и его об'являет Кириллов: Пусть не-я во мне торжествует над моей свободой! Я со своим стремлением стать свободным совершенно и окончательно стану на сторону целого мироздания, осознанного мною, во всей его целостности. Ведь оно существует так, как оно есть, потому только, что я его утверждаю, и, следственно, оно зависит от этого моего утверждения так же, как и я завишу от него, потому что я, мироздание отвергшее, есть, как будто, пустое и бессодержательное и, в сущности, не существующее я, я по ту сторону бытия и не-бытия. Мир тем не менее кажется реальным (божественным) потому что есть — „боль страха смерти“, потому что есть не-свобода в самом утверждении бытия в пре-

делах самого бытия; но лишь только я, третий во мне, в этом противоборстве стану на сторону самого противостоящего мне реального (временного!) распадочного бытия, как свобода, „главная свобода“ (VII, 112), погрузившись в необходимость, превратит самую необходимость, слитную со свободой, в свободу: лежащий в основе мироздания акт свободного избрания бытия будет уравновешен вторым актом избрания небытия; мир преобразится; „времени больше не будет“: бытие, как окажется, не только было „в начале“ содержанием свободного избрания, но и есть неизменная мощь и возможность выбора между бытием и небытием, ибо в этом — сущность самосознания, которое кажется лишь фактом среди фактов бытия, но есть, по существу своему, высшее над ним судилище, решающее о том, быть ли бытию или ему не быть. Самосознание, отвергшее свою противопоставленность бытию и ему себя отдавшее, окончательно приобщится к бытию своего небытия и это небытие олицетворит. Бог, который есть только „боль страха смерти“, будет убит, чтобы воскреснуть по ту сторону жизни и смерти. „Человекобог“ есть не Богочеловек, не Сын Божий, продолжающий от века дело Отца, а Богоубийца, воскрешающий в себе через самоубийство Ветхого Адама,—того самого Адама Кадмона, который есть Макрокосм и который не знает наряду с собою и вне себя множества идей, мира миров, мал мала меньше, все менее и менее самобытных, все менее и менее свободных и самостоятельных. Такова одна из радикальнейших попыток конструкции трагического треугольника самосознания, предлагаемая Достоевским в виде системы Кириллова.

Кириллов, как известно, писал книгу, от которой до нас дошли только небольшие отрывки в устной его передаче. Но не надо забывать, что система Кириллова есть один из элементов диалектической системы самого Достоевского. Недаром Кириллов видит сходство между автором „хроники“ „Бесов“, столь часто неотличимым для нас от самого Достоевского, и своим родным братом (VII, 113). Соблазн обретения „главной свободы“ путем самоубийства есть нечто, измышленное самим Достоевским. Никто до него не превращал проблему самоубийства из психофизиологической проблемы в проблему метафизическую и эсхатологическую, в попытку положительного, а не отрицательного только, решения вопроса о смысле жизни. (Намеки, встречающиеся в „Феномено-

логии Духа“ слишком сближают вопрос о самоумерщвлении с вопросом о монашестве, об умерщвлении плоти). Мысль же Достоевского в этом отношении — ясна: надо пройти через этот соблазн, надо его преодолеть, чтобы путь к „главной свободе“ открылся действительно. Вот почему Достоевский так присматривается к самоубийствам и самоубийцам, вот почему его так занимают и прямые покушения на самоубийство и косвенные, связанные с покушениями на убийство — поединки. Ставрогин и Кириллов, Свидригайлов и Ипполит, Крафт и Кроткая, Смердяков и Матреша (из исповеди Ставрогина) и многие другие — все они занимают Достоевского, как практические учителя жизни, как воплощенные и законченные мировоззрения, которые, однако, по глубочайшему его убеждению, уже отжили свой век, которые концом своим подтверждают всю ложность их исходного начала. Кириллов хотел остановить время и, как мы все помним, остановил всего лишь часы, часовой механизм, прикрыв таким образом своим самоубийством убийство Шатова, т. е. очутился сам в числе соучастников бесовской затеи, в сонме убийц. В чем же заключалась его ошибка? И на этот вопрос, как и на многие другие, отвечает Сон смешного человека.

Как ни радикален ответ, предложенный Кирилловым, на вопрос о правильном устройении мирознания, ответ Смешного человека еще радикальнее, и положение, им занимаемое, еще более крайне. Мы здесь, правда, и не пытались развить в подробностях всю сущность мировоззрения, воплощаемого Кирилловым, но основная его проблема выступает отчетливо: самосознание есть залог полной свободы, но полная свобода недостижима, куда бытие предстает, как отбывание свободы, как свобода уже осуществившаяся; надо в пределах самого бытия найти точку опоры, чтобы вернуть его к исходной точке миротворчества; точка опоры — в самосознании, свободно избирающем небытие, чтобы приобщить и его к самосознанию; небытие же, ставшее предметом самосознания, воплощает всю полноту возможного, и грань между смертью и жизнью будет навеки стерта — смерти больше не будет, не будет раздельности, не будет времени, которое, ведь, и есть начало разделения и изоляции. Но к кирилловской точке приложения — что прилагается?

„Главной свободы“ — нет: в мире самосознания свобода всегда сопряжена с несвободой, с чуждой и внешней закономер-

ностью. Мир — так думает Кириллов — должен быть исправлен, и исправлен тем, что судящее мир высшее сознание человека отдает миру это полу-свободное, полу-рабское существо, чтобы получить взамен „нового человека“, а вместе с ним и преображенное бытие, где уже не будет в раздельности ни человека, ни Бога, ни мира, а будет лишь одно всеединое Я, в котором всякая множественность — его множественность, а единство — только единство его сознания: тело мира станет телом его единого духа, а дух воплотится в нераздельном единстве с своим воплощением. „Падучая“ Кириллова есть та самая одержимость его предвосхищением сверхвременной полноты бытия, которая, как известно, сродни не только Мышкину, но и самому Достоевскому.

Но вечность Кириллова дурная, болезненная вечность, припадочная и упадочная; это апокалиптика судорожная, которая не может устоять на собственных ногах. Разве можно, продырявив черепную коробку взрывчатым веществом, добытым из праха, пробить брешь в мире явлений, чтобы так открыть путь к свету немеркнущему? На почве реальных фактов, на почве позитивистического отношения к действительности („от гориллы до уничтожения Бога“), действительность эта непреодолима. Я, принесшее себя на алтарь объективности, само рассыпается и погибает, никого не спасая. Высшее, третье, ставящее себе задачу разрешения антиномии свободы и причинности, я, перешедшее на сторону не—я в себе, уничтожает себя, но и только. Позитивизм вообще, а потому и апокалиптический позитивизм Кириллова, должен кончить самоуничтожением.

Но тут-то и возникает новый вопрос, разрешаемый Достоевским в изумительном его Сне. Вопрос такой: если конец Кириллова есть не столько обнажение ложности самой задачи (преображения мира) через рождение „нового человека“, сколько уяснение губительности позитивистической исходной точки, то не может ли результат этот обернуться к нам своей другой стороной, гораздо более зловещей?

Пусть, в самом деле, триединство: Мир явлений — Голгофа — Преображение — распалось; зато обнаружилось нечто гораздо более существенное: именно то, что позитивистическое мировоззрение есть единственная законченная идеология самоубийства и что, поэтому, в век позитивистических умонастроений раскрывать в самоубийстве позитивиста последовательность это

то же самое, что содействовать тому, чтобы конец, и притом наилучший конец истории, в духе какого-нибудь пессимизма Гартмана, нагрянул тем скорее и неожиданнее. Поголовное самоубийство — к такому ли, хотя бы и косвенному, результату приводит мысль Достоевского?

Само собою разумеется — нет. Конечно, позитивизм введет неизбежно к самоуничтожению, и если бы в мире не было ничего идеального и все сводилось бы к смене пространственных явлений во времени, тогда, поистине, „приговор материалиста“ из Дневника Достоевского (X, 349) был-бы и оставался бы непреерекаемым. Апология положительного знания превратилась бы в апологию самоубийства. Но в том-то и дело, что правильный вывод делается из ложных предпосылок, и „материалист“-самоубийца опровергает себя сам не в пределах своих рассуждений, даже не в самом принятом им решении „истребить себя“, а именно и единственно — в акте этого истребления, и он сам должен был-бы с этим согласиться, если бы, убив себя, еще мог воскреснуть и отдать себе отчет в своем действии. Такого именно воскресшего и исповедывающегося самоубийцу Достоевский и явил нам в лице Смешного человека.

Позитивизм прав. Если бы правильное устройство нашего сознания, если бы единственная возможность решить антиномию свободы заключалась в том, чтобы покориться миру необходимости, чтобы признать иллюзией и раздражением пленной мысли все наши попытки отстоять свободу, которая есть наша самобытность, чтобы, одним словом, всецело подчинить наше свободное, потому что самобытное, я державному случаю и сцеплению обобщений, тогда здравый рассудок наш непременно подсказал нам при любом неблагоприятном стечении обстоятельств (а, строго говоря, стечение обстоятельств всегда неблагоприятно) — „что делаешь, делай скорей“, и хрупкая и без того жизнь человеческая на земле затрепетала бы, как в светильнике гаснущее пламя. И ни о чем ином, как об ослаблении корней человеческой жизни на земле, — думает Достоевский, — вещает хилый, но цепкий, занесенный с Запада позитивизм. И все же, побуждая смерть исцелять недуги жизни, позитивизм опровергает себя именно тем, что его советам следуют. Каждый факт самоубийства на почве современной позитивистической философии, знающей только знание фактов и отрицающей провидение идей, есть

живое свидетельство против нее самой: убивая себя, позитивисты своим же смертоносным оружием в каждом отдельном случае наносят новую опасную рану собственному исповеданию. Потому что — как вообще возможно самоубийство?

„Я вдруг почувствовал, — рассказывает в Дневнике Достоевского Смешной человек (XI, 123 сл.) — что мне *все равно* (подчеркнуто Достоевским) было бы, существовал-ли бы мир, или если бы нигде ничего не было“. Это „убеждение“, что на свете везде *все равно*, „постигло“ Смешного человека уже давно. И вот, продолжает он свой рассказ — „я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что *ничего при мне не было*. Сначала мне все казалось, что зато было многое прежде, но потом я догадался, что и прежде ничего тоже не было, а только почему-то казалось. Мало по малу я убедился, что и никогда ничего не будет . . .“ „Я совсем перестал тогда думать: мне было все равно“. „И добро бы я разрешил вопросы: о, ни одного не разрешил, а сколько их было. Но мне стало *все равно*, и вопросы удалились“. Смешной человек стал совершеннейшим мудрецом; классический идеал воплотился; „воздержание“ мысли сменило ее тревогу; все аффекты улеглись, но . . . но мир превратился в сплошную видимость: он перестал „быть“ и уже только „казался“; вместе со смыслом жизни, с оценками, с различием — с общим знаменателем для воли — изничтожилась и самая бытийственность бытия; и призрачное существование мира в призрак превратило и само созерцающее — и только созерцающее его — сознание. Тот, кому „все стало все равно“, „натывается на людей“. Физическая непроницаемость, символ субстанциальности мирового многообразия, теряет для него как бы самую свою осязательность. Он — один. Один, как Бог, накануне вселенского потопа. Это Бог, ненавидящий себя бесконечной ненавистью, Бог в положении смешного человека. Но Бог — самоубийца и мироразрушитель бессилён: он уже не только не властен созидать и творить, он не в силах уже и разрушать и даже — покончить с собой. Стерлась грань между действительностью, как одной из возможностей, и между какою-либо иною из возможных возможностей. Попытка Смешного человека радикальнее попытки Кириллова, но и тем безнадежнее. Весь мир должен быть разрушен, потому что одно только и есть, якобы, преобразование мира — позитивистическое преобразование в ничто. Но и этого

Сверхчеловекобога подстерегает неудача: на этот раз — счастливая неудача. Та теория смешного, которую когда-то, давным давно, как мы помним, развивал бедный Макар, продолжает руководить Достоевским до конца его жизни и подсказывает ему это странное сочетание смиренной робости с сатанинской гордостью, бессодержательной рефлексии с героической решимостью, сочетание, воплощенное в жизни, в смерти и в воскресении Смешного Человека. „Смешное“, как идея, это „само по себе“, понятое в абсолютном смысле, это — идея, как уже отмечено выше, отпавшая, падшая, во всем уподобленная тому великому целому, от которого она отпала, но представляющая собой полное его искажение, его отрицательную изнанку, его тень и его Нет. Смешное, возведенное в сан своей идеи, величественно, и без смешного не могло-бы быть и великого, или, как выражено это в учении Зосимы, без сатаны нет Бога, и „адский огонь“, „вечный огонь гнева“, есть необходимое Другое всемирного согласия. В Сне смешного человека Достоевский раскрыл эту глубочайшую мудрость о комичности зла, о бесконечном сострадании, которое должно внушать зло, когда оно постигнуто, по методу Достоевского, в своей относительной безусловности: Сатана есть „смешной человек“, и сверхвременной смысл этого воплощенного зла — это та самая дурная „вечность“, которую в дурных своих снах видел Свидригайлов. Дурная — потому что безысходная, неподвижная, такая, в которой не бывает событий, в которой „все — все равно“ и где, поэтому, не только нет трепетания жизни, но над которой не может взвиться и ангел смерти. Мир позитивистического умозрения есть мир, лежащий по ту сторону различия между бытием и не-бытием; он ничтожнее, нежели ничто, потому что он ни в каком отношении не пребывает ни к самому себе, ни к чему-либо другому, все равно, положительно-ли оно сущее, это другое, или отрицательно несуществующее. В этом мире, который только „кажется“, в мире чистой феноменальности, не только нет жизни, но и не может быть ее пресечения — убийства, — не может быть и самоубийства.

Вечно казаться, а не быть — вот удел зла, внушающий живому сознанию бесконечный ужас и бесконечное сожаление. Зло есть нравственное безразличие, абсолютный нуль тепловой энергии духа: зло есть сознание неотличимости добра от зла; оно может быть постигнуто лишь в отрицательном соотношении

к коренному раздвоению древа познания, древа познания добра и зла. Не ведающий, хотя бы только как проблему, добра, никогда не постигнет, что́ есть зло. Потому что зла нет; потому что бытие зла есть видимость бытия, или точнее, бытие видимости.

Смешной человек до конца усвоил точку зрения позитивизма. Для теоретического познания мира — «все — все равно». Теоретическая точка зрения, провозглашаемая математически единственную точку из всех возможных точек умозрения, есть проявление сатанинского, злого высокомерия, на все взирающего с одинаковой и ко всему безразличной призрачной высоты. Факты, факты и факты. Взаимозависимости, сцепления, цепи. Среди фактов, в цепких сцеплениях причин — и я сам, и мое самосознание. Существуют ли я еще?

Позитивизм, проведенный до конца, есть феноменализм; я делается явлением; я, само себе являющееся, представляется себе как-бы несуществующим. Как ему быть?—Позитивистическое самосознание, целиком отдающее себя миру «объективного» бытия, миру не-я, превращает мир и себя само в царство полубытия, в котором не только жизнь угасла, но в котором невозможно и причинение смерти. Если бы позитивизм был прав, сознательное самоубийство стало бы невозможным. Вот в каком смысле каждый из самоубийц-позитивистов опровергает свое собственное учение. Опроверг его и до величественного смешной Сверхчеловек Достоевского.

Вот он достиг наивысшего совершенства. Что совершил он? — Он победил весь мир, вытравив из него смысл. Все утрамбовано до последней песчинки, и каждая песчинка — как-бы центр мироздания. В измельченном мире самосознание его великого преобразователя — песчинка, как и все; как и каждая другая, она центр целого: и неужели невозможно в центре отобразить целое, взорвавши центр, обрушить все здание? Оказывается — невозможно.

«Я взглянул на небо» — рассказывает Смешной Сверхчеловек — «Небо было ужасное темное, но явно можно было различить разорванные облака, а между ними бездонные черные пятна. Вдруг я заметил в одном из этих пятен звездочку и стал пристально глядеть на нее. Это потому, что эта звездочка дала мне мысль: я положил в эту ночь убить себя. У меня это было твердо положено еще два месяца назад, и как я ни беден, я купил

прекрасный револьвер и в тот же день зарядил его. Но прошло уже два месяца, а он все лежал в ящике; но мне было до того все равно, что захотелось наконец, улучшить минутку, когда будет не так все равно, а для чего так — не знаю. И таким образом, в эти два месяца я каждую ночь, возвращаясь домой, думал, что застрелюсь. Я все ждал минуты. И вот теперь эта звездочка дала мне мысль, и я положил, что это будет *непременно* уже в эту ночь. А почему звездочка дала мысль — не знаю” (Берлинск. изд. 1922 г. стр. 162 сл.).

Не знает? Нет, он отлично знает после всего того, что затем произошло. Ведь эта „звездочка“ была та самая земля, которая отражалась на черном небе забытых тысячелетий и лже-абсолютного небытия. Она манила его к себе, и это она освободила его от безысходного, как будто, плена сверхчеловеческого, сатанинского равнодушия. Чтобы мир разрушить, надо его осудить; чтобы осудить его, надо им возмущаться, надо противопоставить его миру иному, лучшему, возможному, надо пожалеть его, хотя-бы настолько, чтобы протянуть к нему руку, пусть для того только, чтобы оттолкнуть его, как тут же оттолкнул наш Человек „схватившую его за локоть девочку“. Эта восьмилетняя девочка — не воплощена-ли в ней для Достоевского вся идея жалкой и мучительное сострадание внушающей зеленоликой планеты нашей? Человек оттолкнул ее, но именно потому, что он не в силах был снести раздирающую жалость. „Звездное небо надо мною, нравственный закон во мне“ — вот оно, дальнейшее осложнение кантовской формулы! Не звездное „небо“, не „закон“, а каждая отдельная „изумрудная звездочка“, каждый восьмилетний ребенок сполна воплощает проблему мирового смысла. Для того, чтобы разрушить мир, надо этот его смысл отвергнуть, надо, хотя бы в одном каком-либо проблеске этого смысла, встретиться лицом к лицу с его конкретным воплощением; а вещи и природа у Достоевского всегда полны таких блесков и проблесков смысла. Чтобы убить себя, необходимо осудить в себе хотя-бы свое равнодушие. Мне должно быть не все равно, все ли мне равно или не все. Человек застрелился, когда ему перестало быть „все равно“, когда от установления фактов он перешел к их оценке, когда он перешел от теоретической точки зрения к практической. Но тогда вместе с дорогой смерти перед ним открылся также и путь жизни и радостного воскресения.

Путь жизни и радостного воскресения — путь длинный и тернистый. Это путь всего рода человеческого в многотысячелетней его истории. Сейчас — не о нем речь, не о последней его цели и не о смысле его в целом; речь идет сейчас, как почти все время у Достоевского, о тех страшных опасностях, которые на этом пути всех нас подстерегают. Велика опасность „научного“ и прекрасно-душного равнодушия. О том, каким горьким унынием грозит современности такое „положительное“ отношение к миру, это открылось Достоевскому в знаменательном его Сне. Но напасть равнодушия, смертный грех мирового уныния, из нити жизни ткущий паутину бессмыслицы, они лишь отчетливые знаки более глубокой и более раз'едающей болезни современного духа: болезни ума нашего, которая называется здравым рассудком, отчетливым самонаблюдением, „сознательностью“. В двух разновидностях исследует этот вид современного философского помешательства Достоевский: в форме отвлеченно-логического отношения к действительности и в форме абсолютного скептицизма. Первая из этих форм воплощена в Смердякове, вторая — в Николае Ставрогине.

Как Кирилова или Смешного человека, так и Смердякова и Ставрогина больше всего занимает проблема свободы. Что и как делать? — вот в чем вопрос. „Решал все тот же я мучительный вопрос“.—И четверо самоубийц сходятся на одном и том же: есть мир, в нем есть я; тесно мне в мире, как же мне от себя избавиться?—Мы видели, какую своеобразную систему построил Кириллов, как мнимо спас себя Сверхчеловек — не менее знаменательно миропонимание и двух других самоубийц, из которых каждый в то же время убийца.

„Пора смириться, сэр“. Смирение паче гордости — то смирение, которое готово отказаться от дара самосознания во имя неподвижной и окостенелой, не природной, а противоестественной, по существу своему, жизни. Смердяков и Ставрогин — оба созерцатели. Они пристально глядят и отчетливо видят, и все уравнивается в плоскости их неподвижного созерцания. „Все равно“ — этот приговор Смешного Человека Смердяков освободил от внешней его оболочки: „все равно“, потому что „все позволено“. Да и как могло бы это быть иначе, раз закон противоречия единовременно властвует над всем миром сознания? Смердяков фанатически предан закону противоречия и всей

порожденной им софистической, дурной диалектике. Нет ничего священного, что могло бы устоять против силы этой дьявольской законодательной власти: Писание, подвиги веры, вся человеческая история... История, по свидетельству старика Карамазова, с детства претила созерцательному Смердякову, она была ему — „скучна“. Как и Ставрогин в своей исповеди-прокламации, и Смердяков готов был бы поджечь все здание человеческой культуры со всех четырех концов. Ведь история дышет непрерывностью, а непрерывность есть живое отрицание закона противоречия; она ставит его на приличествующее ему место. Смердяков же убежден только в одном: либо-либо, и третьего не дано. Он раб, он „лакей“, — потому что подчинившись неправильно понятой западной науке и лежащей, якобы, в основании ее формальной логике, он уже не может не подражать, и его тянет в „Америку“, в страну без истории, где тени европейских святых воплотились в семипудовых купцов. Так „точное“ знание и тонкая логика должны, в конце концов, завлечь в дебри суеверного скепсиса и в бездну разлагающегося самосознания.

С поразительной ясностью Достоевский вскрывает, в особенности в третьем диалоге Смердякова с Иваном, как ложная предпосылка позитивизма, покоящаяся на предвзятом преклонении перед универсальным значением формально-логической прерывности, с необходимостью приводит к полному неумению отличать уже не только добро от зла, но и реальное от нереального. Еще и еще раз подтверждается, что при абсолютном подчинении сознания миру „объективности“, неведающему, что творит, угасает не только знание должного и недолжного, но разрушается сознание вообще. „Кто-то третий“ присутствует при разговоре Ивана с Смердяковым. „Оно есть“, но это, быть может, Бог, а быть может — чорт, а, может быть, „его и вовсе нет“. Так Смердяков кончает тем, с чего начал Ставрогин. Ведь и Ставрогин, по определению Кириллова, „когда верит, то не верит, что верит, а когда не верит, то не верит, что не верит“. Застывшие и оторванные друг от друга понятия „здорового рассудка“ не в силах справиться с диалектикой свободного самосознания; стремясь к чистой объективности бездеятельного „созерцания“, Смердяков, как и Ставрогин, теряет какую бы то ни было меру вещей. Проблема реальности внешнего мира неразрывно связана по Достоевскому с проблемой действенности сознания. Отка-

завшись от нее, от этой действительности, мы отказываемся от всего и, колеблясь между бытием и небытием, в конце то концов неизбежно отдаем себя на поругание дьяволу.

Позитивизм упирается в скептицизм, Смердяковщина — в Ставроговщину. Но и Ставроговщина — в Смердяковщину.

В самом деле, духовный брат лакея Видоплясова (из „Села Степанчикова“), тоже „западника“ и тоже „аристократа“, свою родословную предпочитает вести непосредственно от матери-природы, Смердяков, как и Ставрогин, вовсе не бездеятелен, напротив того, он в непрерывной агитации, в неустанном подглядывании и в вечном собирании фактов и теорий; но и Смердяков и Ставрогин никогда ни чему не в состоянии отдать сознательную свою волю целиком. Их воля всегда остается объектом среди объектов их наблюдения, их созерцания. Ставрогин, однако, гораздо зрелее Смердякова: Ставрогину не нужны позитивистические предпосылки, чтобы дойти до скептицизма, — он с него прямо начинает, — все же и он неизбежно должен вернуться туда, откуда идет Смердяков: к миру чистой и, как призрак, прозрачной феноменальности. Все позволено ему и, значит, все ему равно. Аморализм и индифферентность взаимно друг от друга зависят. *Liberum arbitrium indifferentiae* есть свобода ничегонеделания, или, что то же, отрыв свободы от дела своей жизни. А такой отрыв есть предание себя духу видимого бытия, бытия видимости. Если бы, наряду с отрицательной реальностью зла, не было и положительной реальности добра, или иначе — блага положительной реальности, Ставрогин и Смердяков навеки сохранились бы в Свидригайловском предбаннике и никогда бы вес собственного их тела не мог послужить им средством к завершению их жизни.

Не следует ли еще в подкрепление всех этих догадок напомнить, что ведь никто иной, как Чорт Ивана Карамазова, „приживальщик“ и „лакей“, унаследовал от Ставрогина его „белую пуховую шляпу“, что именно он, другое Я и брат Карамазова, совсем как Смердяков, свою „иезуитской казуистикой“ искушает Ивана, что и Ставрогину, как и Ивану, перед беседой с Тихоном мерещится „Он“ и он не знает, верить ли ему в „Него“ или не верить. Через проблему зла, которая есть проблема безволия в самом глубоком смысле этого слова, в одну тесную семью смыкаются у Достоевского все современные разнообразно-

сти аморального мировоззрения. Зависимость этого мировоззрения в России от с Запада занесенной заразы подчеркнута Достоевским слишком явственно. Но на Западе позитивисты продолжают жить—для русского сознания западное здоровье, здравый западный рассудок — смерть. Только в доме повешенного можно и нужно говорить о веревке.

Трагический треугольник самосознания не может быть сконструирован теми, кто в сознании своем являются лишь рабами или вольноотпущенниками природного царства. Все они думают, будто человек лишь „чудо природы“, будто сознание и проблема свободы лишь случайный дар слепой праматери земли, и все они готовы этим даром злоупотребить, чтобы искру сознания раздуть в всепожирающее, мироразрушающее пламя. Их рабское смирение превращается в сатанинскую гордость; блудные сыны земли — они в своем собственном сознании лишь бунтующие рабы, и если, убивая себя, они могут воскреснуть, то уже, конечно, не по своей воле, не в силу зла и лжи, которые по существу своему немощны и ничтожны, а в силу той правды, которая лежит по ту сторону их отвлеченного, потому что ограниченного, сознания.

Примат теоретического разума, как системообразующий элемент современного мировоззрения, разоблачается Достоевским во всей своей губительности тем, что Достоевский низводит его к абсурду. В своей диалектической системе Достоевский пытается представить ряд почти неуловимо переходящих одна в другую идей, из которых каждая в своей относительной безусловности нелепа и „смешна“. Все эти идеи, вместе взятые, представляют, однако, очень существенный элемент в системе свободы Достоевского, так как, только обнаружив их ложность, систематик русского самосознания может освободить путь для будущих построений, краеугольным камнем которых станет не отрицание отрицания, а утверждение утверждения. Конструктивное начало непрерывности неизменно сохраняет при этом все свое значение в мысли Достоевского.

В этом смысле Смердяков — одно из важнейших звеньев всей этой железной диалектической цепи. В лице Смердякова самоубийца соединен с убийцей (Ставрогин, как и Кириллов, лишь косвенный соучастник убийства), а экспозиция проблемы убийства, как и проблемы власти, есть для Достоевского тот

второй способ конструкции треугольника самосознания, который, как и первый, должен быть отвергнут и опровергнут, „чтобы можно было жить“. Но на пути от первой ложной гипотезы ко второй, на пути от позитивизма к субъективному, ложному, „фантастическому“, еще по определению Канта, идеализму лежит взятый в своей относительной абсолютности — „бунт“, лежит идея Ивана Карамазова.

Замечательно соотношение, ясно устанавливаемое Достоевским, между Смердяковым, Чортом Ивана и самим Иваном. Чорт есть двойник Ивана („я одной с тобой философии“ — говорит он Ивану), и в то же время он тот оригинал, с которого скопирован „лакей“ Смердяков; в самом Иване, значит, сидит лакейская сущность зла. Учение старца о зле, его основное положение о реальности тени, отбрасываемой миром идеальной согласованности, и о необходимости служебной роли этого теневого, злого начала — оно всецело разделяется Достоевским и является одним из основных мотивов в строении всей книги о Карамазовщине. Беда, когда бес остается в нераздельной слитности с борющимся за свое право на свободу самосознанием. Небытие должно реально противостоять бытию, а не оставаться в нем моментом имманентным. Только внеположение не-бытия четко очерчивает контуры бытия. Изгнание бесов из русского самосознания — такова, как мы помним, основная задача России. Бунт есть необходимая ступень на пути к этому самоочищению сознания. Но „можно ли жить бунтом, а я хочу жить“ — говорит Иван (по берлинскому изд. 1919 г. стр. 375) Иван „не приемлет жизни“ и „мучается“, и „бунтует“. Мы уже знаем, что проблема свободы для Достоевского только там и начинается, где перед самосознанием возникает вопрос о приятии или неприятии жизни, но этот вопрос только по видимости разрешен, когда неприятие есть не половина вопроса, а целое его решение. Тогда-то именно „неприятие“, т. е. отрицательная нравственная оценка жизни, по необходимости превращается, через отрицание самого различия между дозволенным и недозволенным, в положительное онтологическое утверждение призрачности, и торжествует дух зла и небытия. Иван — не самоубийца. Он, правда, учитель Смердякова и во многом его ученик, но он не тождествен с другим своим я: в напряженной борьбе сознания с этим своим другим я он должен свернуть рано или поздно на

тот самый путь, по которому идет неискушенный еще в плодах познания Алеша. Точка пересечения путей Ивана и Алеши и есть та взыскуемая идеальная точка, та идеальная „красота“, которая вдохновляла Достоевского во всех его исканиях последнего периода. Не непосредственная бессловесная праведность, а до конца свершенный „подвиг познания“ зла и добра привлекает его воображение и мысль.

Против кого и против чего бунтует Иван? Конечно, прежде всего,—против того Бога, который вселил в него „умного духа“, против „иезуитической казуистики“ Смердякова, в душе его принявшей облик Великого Инквизитора и мелкого беса. Он в „бунте“ своем, правда, с ними, но лишь затем, чтобы, изучив их, против них восстать. Иван всецело попал бы под власть этих духов лжи, если бы отказ от решения вопроса о свободе (скептицизм) или принятие своего „неприятя“ (усекновение нравственной стороны мировоззрения, самоубийство) предстали перед ним, как окончательное решение. Дух искания, не успокаивающийся на неприятии мира, не подчиняется духу „умного“, рассудочного знания. Иначе — раздвоение Ивана и его „бунт“ обнаружилось бы, как шаг к победе смердяковщины над стихией Карамазовых, над стихией „русских философов“; бунт оказался бы голым распадом, Россия не знала бы, как жить. Бунт во имя бунта есть ложь, Иван же, как и все „русские философы“ — рыцарь Софии. Проблема правильного устройства сознания должна быть разрешена.

Но Иван еще в пути, и его бунтарству предстоят еще долгие испытания. Не он-ли косвенный соучастник отцеубийства? Не он-ли обрекает, совсем не задумываясь, на смерть первого встречного (перед последним свиданием с Смердяковым)? Как тонко уподобляет Достоевский этой последней черточкой образ Ивана образу Смердякова! Смердяков есть убийца, кончающий самоубийством; Иван бунтует и колеблется между самоубийством и убийством. Утверждение права на убийство есть по Достоевскому лишь другой, второй способ мнимого решения проблемы свободы, есть с другого конца предпринимаемая попытка построить трагический треугольник. На путях гордости Иван идет по следам Раскольниковова.

В какой толк перешел Раскольников? Какую ересь соблазнил он? „Откуда, как возник разлад“, раскол?

Иван с юношеских лет интересовался преступлением и русским взглядом на него: „Преступник — несчастенький“. Но именно право „шагать через все препятствия“, право на несчастье и заявил Раскольников; потому что право на одиночество, право на отверженность и есть право на несчастье. Кто шагает через все препятствия, тот перешагнул через самого себя, тот в самом себе отверг себя, тот снял без сожаления все пограничные вопросы, отделяющие я от не-я во мне. Право на убийство есть по Достоевскому неизбежный практический вывод из субъективного идеализма, субъективный же идеализм есть диаметрально противоположный, как будто, позитивизму выход из антиномии свободы, а между тем — он с другого конца вопрос решает, как выясняет Достоевский, в той же плоскости. Недаром в Смердякове убийца вступает в личную унию с самоубийцей и недаром „умный дух“ формальной логики, процветающий в „лакее“, так удобно воплощается в „приживальщике“, в картезианце-Чорте. („Je pense donc je suis“ — там-же). Тяжкое обвинение возводит Достоевский против всей Западной философии нового времени.

Достоевский, несомненно, ошибался бы, если бы он от Декарта производил один лишь субъективный идеализм. От западноевропейской идеи сознания происходит не только он один, но и объективный идеализм, наследник и продолжатель Платона, а следовательно, и предок самого Достоевского. Но Достоевский, конечно, и не думал бороться с Западной идеей сознания вообще; мы видели, как он наоборот, всегда выступает ярым ее поборником. То, против чего, однако, с непреклонной настойчивостью Достоевский борется, это то истолкование идеи сознания, при котором сознание предстает, как замкнутая и завершенная сфера, как действительность, исключаящую всякую иную возможность, как пустынное ровное поле, которое не для чего и не для кого возделывать, некому передать в наследство. Идея сознания, несовместимая с идеей культуры и истории — вот враг. А пред лицом мучительной проблемы свободы соблазн так именно истолковать сознание слишком велик.

Если вершиной треугольника самосознание провозглашает мир „объективно“-сущего, мир природы и не-я, тогда, как мы видели, я феноменализируется, уничтожается и в сумерках сознания весь мир превращается в сущее ничто. Не правильнее-ли начать с другого конца? Пусть станет вершиною Я; пусть оно

одно станет носителем бытия и субстанциальной идеей мира; пусть третье во мне, сознание свободы и стремление к ней, всецело станет на сторону я во мне и в это я погрузит бытие всего мира. Не разрешена ли будет тем самым и вся проблема свободы, когда единственным законом станет „закон моей игры“?

Этот вопрос Достоевским поставлен и решен, как вопрос о Преступлении и Наказании. Самоубийство есть мироубийство, но и обратно: мироубийство есть самоубийство.

Пусть свобода тождественна с своеволием и с произволом; пусть „я хочу“ — то же самое, что „мне хочется“ — сумею ли я еще хотеть после этого? Я смогу делать, что мне угодно, угодно ли мне еще будет что-либо делать? Перешагнув через все препятствия, сумею ли я еще шагать, двигаться, действовать, угодить себе? Если мир — моя воля, то он неизбежно и одно только мое представление; если моя воля — наивысший закон, тогда весь мир лишь плод моего воображения, но не низвел ли я тем самым и себя до степени своего представления о себе? существую ли я еще сам после этого? Я — „царь“ и „живу один“, но мой „свободный ум“ уже никуда не повлечет меня. Абсолютно „свободная дорога“ есть полное бездорожье. Несчастное, оторванное от истинного и живого не-я сознание, кичащееся своим несчастьем и гордое своим одиночеством, в стремлении своем к свободе перешагнуло через самую проблему свободы, так же точно сняло ее с очереди, как и самоумерщвляющееся сознание, гордое рабским своим происхождением от царства необходимости. Убийца, снимающий нормативность в сфере не-я, уничтожает, как и самоубийца, всякую границу между я и не-я, между свободой и несвободой и так же предает себя духу лжи и небытия. Мир, как моя воля и как мое представление, суть видимость бытия, бытие видимости. Так же, как без я нет мира не-я, так же и не может быть без мира, мне противостоящего, и моего собственного мира, мира моей идеи. Режим террора, провозглашающий произвол эмпирического законодательства абсолютным законом об'ективного исторического становления, не может не кончиться самоумерщвлением. Не только отдельный человек, но и целое общественное течение должно кончиться самоубийством, когда его идеология абсолютизируется, а ее носители провозглашаются единственными субъектами непререкаемой исто-

рической правды. Так именно революция диалектически перерождается в чистейшую контр-революцию, террор — в орудие самогильотинирования.

Это расширение проблемы убийства, идеи Раскольникова, до размеров проблемы сверхличной и исторической, в обычном смысле этого слова, с пророческой пронизательностью и с всепокоряющей силой проведено Достоевским в его Бесах. Положение: какова философия человека, таков и он сам — углублено до тезиса: какова философия эпохи, каково ее мировоззрение, такова и она сама. Достоевский предвидел в Бесах своих, что мировоззрение, абсолютизирующее субъективную идею, коллективную теорию, „классовую идеологию“, с неизбежностью должно воплотиться в режим террористический, который превращает весь исторический мир в свое собственное представление, в материал теоретической прихоти, тем самым обрекая его на видимое лишь, призрачное, существование, на существование, сонному навождению подобное, из которого один лишь выход — к самоупразднению. Царство бесов есть царство голый видимости, это обман, почти неотличимый от правды, неотличимый не только для самих лгунов, но и для тех, которым лгут и которых обманывают. О, как хотел бы Чорт довоплотиться, хотя-бы до реальности замоскворецкой купчихи!

Эти взгляды и провозвещения Достоевского (отчасти на них при анализе Преступления и его героя указал уже Мережковский) поразительно согласуются со всем его пониманием проблемы власти.

В сущности, для Достоевского вопрос о свободе, как вопрос о гордости и смирении, о Боге и о Дьяволе, есть лишь иное определение вопроса о власти, ее соблазнах и ее жертвах. Разве „человеческое понятие о мире“ может быть образовано независимо от понимания человеком своего призвания в мире? Эстетическое отношение к миру, созерцательное и бездеятельное, пожалуй, еще могло бы обойтись без метафизики и без логики, но этика без логики так же невозможна, как немыслима логика, в которой, хотя бы в скрытом виде, не предполагалось то или иное решение вопроса о сущности человеческого призвания. Но этот последний вопрос есть всегда в то же время и вопрос о пределах человеческой мощи, о возможностях человеческой воли, о человеческой свободе и о человеческом рабстве, о власти

мира надо мною и о власти моей над миром, над себе подобными, над самим собою. Все проблемы государственной власти и политической свободы лишь ответвление и дальнейшее развитие коренного вопроса о конкретной сущности власти, в том виде, в каком он является неотъемлемой стороной в жизни любого человека, любого одаренного сознанием существа среди других существ и вещей. Семья и, прежде всего, взаимоотношения полов — вот в чем для Достоевского наиболее ясно представлена во всей своей конкретности проблема власти. Слстолюбие есть властолюбие, как, быть может и наоборот, всякое властолюбие есть лишь стремление превратить половое, половинное начало в начало мироопределяющее и покоряющее. Политический деспотизм есть — так можно было бы сказать по Достоевскому — одно лишь половое извращение, или, попросту, — разврат.

Разврат есть по Достоевскому ддящееся убийство. Между убийством, как Преступлением в плане духовном, и следующим за ним в этом же плане Наказанием-самоубийством Достоевский находит место еще и для совершенно особого проявления человекобожеской гордыни, которая коварно внушает сознанию, что преступный путь не всегда путь гибельный, что вкусивший зла еще может претворить его в добро, стоит лишь до конца уверовать в себя, как в Бога, и, начав с сотворения мира, кончить сотворением человека. Истинный зловещий смысл сладострастия впервые в истории человеческой мысли раскрыт Достоевским, как стремление человека относится к другому так, как относится к человеку Бог. Человекобог неизбежно кончает либо самоубийством, либо убийством другого, либо тягчайшим грехом — соблазнением единого из малых сих — стремлением к последней власти человека над человеком. Но и эта последняя попытка должна потерпеть страшное крушение.

Вспомним еще раз постановку вопроса: как вообще возможно нравственно оправдывать право на убийство? Его можно пытаться оправдать только, как право на одиночество, как право на отверженность, как право на безраздельное слияние мира умопостигаемого и воображаемого с миром кажущейся действительности. Только тогда, когда нет ничего более субстанциального и реального, чем мое стремление к абсолютной свободе, когда весь мир превращен в материал, оформляемый этой моей волею,

только тогда снесены все нормативные преграды, только тогда воля моя — высший законодатель. Но вместе с тем тогда-то и обнаруживается, что мир феноменальный, всецело подчиненный онтологической, идеальной моей прихоти, самую прихоть подчиняет закону призрачного существования. Если весь мир есть содержание суб'ективного сознания, тогда и самосознание в нем принижено до уровня такого-же, только бессодержательного, содержания сознания. Абсолютное движение есть абсолютный покой; если нет никого и ничего другого, помимо меня, тогда и я сам — не я. Первое лицо единственного числа есть, на самом то деле, последнее лицо числа множественного, а без множественности лиц нет и вообще ни личного места, ни личного местоимения. Можно-ли что-либо против этого возразить?

Да! — думает Достоевский; великий искуситель - дух умный, и не он-ли подскажет, что против логического рассуждения всегда может быть выдвинуто практическое действие: Ты — один, и в одиночестве своем ничтожен, но ты всемогущ, неужели же ты не можешь сам создать себе из своего ребра другого, своего друга, который был бы тебе подвластен, противостоя тебе, кто противостоял бы тебе, будучи тебе подвластен? Если бы премудрый змий стал искушать Адама, когда он еще был в раю один, он непременно внушал бы ему: сотвори себе жену, сам на себя разделись!

Замечательно, как постепенно все с большей и большей отчетливостью, все яснее и убедительнее разоблачает Достоевский великий и последний соблазн, скрытый в сладострастии. Уже господин Быков в „Бедных людях“, Юлиан Мастакович в „Елке и Свадьбе“, затем — князь Вальковский и, конечно, Свидригайлов, отчасти Версилов, Ставрогин (по исповеди, в особенности) вплоть до Федора Карамазова — все эти сладострастники на множество ладов поясняют ту мысль, которую с потрясающей силой Достоевский выразил и в своем Дневнике в виде рассказа-исповеди о „Кроткой“, „загубившей себя душе“. Если собрать воедино все эти размышления Достоевского на одну и ту же неотступно занимавшую его тему, если вспомнить, что еще в „Белых Ночах“ он уже видел всю опасность всевластной „мечтательности“, которую он назвал там „сладострастным ядом“, тогда сразу должно уясниться, откуда этот постоянно

повторяющийся мотив о пристрастии этих перезревших в удушливой атмосфере соблазна людей к невинным детям. Их общую тайну разоблачает до конца муж Кроткой.

Мужу Кроткой, однополчанину капитана Безумцева, померещился „Сон гордости“. Как и у всех людей с „оригинальной идеей“, созданных Достоевским, и у этого „анти-героя“ был „смешной характер“ (по берлинскому изд. 1922 г. стр. 501): он, как и автор Записок из Подполья, полагает, что „для интеллигентного существа унижительно“ „погибнуть от случая, который мог бы и не быть, от несчастного стечения обстоятельств, которые могли пройти мимо, как облака“. Он негодует против этого мира, в котором путается в паутине причинности свободный человеческий дух; этого мира он не приемлет и добровольно обрекает себя на роль „части целого, которая хочет делать зло, а творит добро“ (476) — записывается в Мефистофели в образе ростовщика. Но он слишком умен, чтобы не понимать всей униженности этой гордой позы. Ему мало отрицания, он жаждет утвердить себя в своем отрицании и по собственной воле создать себе мир, мир не призрачный, а реальный, в котором не только он один есть, но существуют и другие, где есть Ты, а потому и не-я. И он замышляет — сотворить себе друга: „мне же слишком был надобен друг. Но я видел ясно, что друга надо было приготовить, доделать и даже победить“ (503). И он принимается за „приготовление“ друга. Взгляд его останавливается на существе невинном, еще не знающем ни себя, ни другого. „Она была единственным человеком, которого я готовил себе, а другого и не надо было“. Но что есть невинность по Достоевскому? Это прежде всего неведение лица, незнание даже самого различия между лицом, самобытностью, идеей, с одной стороны, и общим закономерным, явлением — с другой стороны. В лице Кроткой ее будущий муж встретил то, что ему нужно было: в ней, рассказывает он, „было много невинного, (то-есть общего, потому что меня она решительно тогда от других не отличала)“ (476). „Общее“ — это неумение отличать одного от других, и вот, задача „приготовления друга“ сводится к тому, чтобы я стал тем первым лицом, в познании которого для сознания впервые сполна воплощается откровение лица, утрата невинности. Но надо не только „приготовить“, но и „доделать“ и даже „победить“, надо, чтобы первое лицо навсегда осталось

единственным лицом, чтобы „друг“ лишь в другом, как в отражении своем, видел себя. Тогда-то власть моя над другим будет подобна власти творца над тварью, подобно власти Ставрогина над Матрешей, которому достаточно было одного даже невысказаного им желания, чтобы решить всю ее участь. „Победить“ другого — это значит заставить его обожать создавшего его человека, как Бога, заставить его свободно поклоняться и молиться своему творцу, открывшему ему тайну лица. ;Зачем? Затем, чтобы в друге своем, в другом создать для самого себя реальное воплощение своей творческой воли, чтобы, в свою очередь, молиться и поклоняться коленопреклоненному передо мною существу. Человек творит человека, чтобы, став для него Богом, видеть в нем отражение своей собственной человекобожеской природы. Только отражаясь от собственного своего отображения, человек может, как-будто, об’ективировать всю беспредельность своей мощи. Если человек не будет вполне владеть человеком — разве не обратится в мираж весь мир призрачной его власти? Истые сладострастники и суть такие необузданные властолюбцы, и потерявший стыд Федор Карамазов готов даже утверждать, что сладострастие, как основное начало общечеловеческой жизни, так же вечно и нерушимо, как нерушима вообще власть человека над человеком: „Истинно славно — восклицает он — что всегда есть и будут хамы да баре на свете, всегда тогда будет и такая полумсечка, и всегда ее господин, а ведь это только и надо для счастья жизни!“ (Берлин 1919 г. т. I, стр 209). И совсем как муж Кроткой, он поучает, как „надо браться“: „Босоножку и мовешку надо сперва-наперво удивить“. „Удивить ее надо до восхищения, до пронзения, до стыда, что в такую чернявку, как она, такой барин влюбился“. Тонкий знаток и ценитель радостей власти, гурман деспотизма, „патриций времен упадка“ легко отказывается от всяких внешних почестей и отличий: он знает, где надо искать власть в ее чистейшей форме.

И всетаки все эти попытки обосноваться на „идее неравенства“ на „идее унижения“, которую открыл еще Человек из подполья (ведь и он стремился к „власти“ над Лизой), (сравн. еще Кроткая, 504) кончаются страшной катастрофой: весь фантастический, вымышленный мир, нелепо построенный, обрушивается на голову его мнимого властелина. Казалось-бы могу-

ществу гордого духа нет уже предела: „Я смотрел на нее, — рассказывает герой Кроткой, — как на мою и не сомневался в моем могуществе. Знаете, пресладострастная это мысль, когда уже не сомневаешься“ — в своем могуществе, конечно. И вдруг вся эта непоколебимая уверенность, вся эта „бесовская гордость“ (505) пошла прахом: „что-то вышло не так“, герой наш „что-то забыл или упустил из виду“. Что же он забыл? Что упустил он из виду?

Творение всегда подобно творцу — вот о чем забывают все самозванцы. Человек, создающий человека, создает его по образу своему и подобию. Замкнувшийся в себе дух гордости и уныния не может не превратить даже „кроткое, как небо, существо“ в „нетерпимого тирана и мучителя своей собственной души“ (489). Властолюбие рождает властолюбие; властвующий над рабами — сам раб; подвластный тирану — сам тиран. Люди, бунтующие против природного рабства, люди, не видящие в природе ничего, кроме занесенной над ними плетки, ничего, кроме слепой стихии — все кончают одним и тем-же: сумерками духа. Власть смертоносна. Человек, созданный человеком, не жилец на белом свете. Рано или поздно он разоблачит всю призрачность породившей его власти и предаст себя на волю высшую. Образ Богородицы тут не случайная подробность: истинное, реальное зачатие должно быть безгрешным: оно должно свершаться не во имя человекобожеских целей, а во имя богочеловеческого призвания. Властолюбие и сластолюбие обрекают человека, дерзнувшего во имя искусственного творчества посягнуть на свободу другого, сначала на убийство (потому что и в покушении своем на „злодейство“ и в жертвенной своей смерти повинна, конечно, не Кроткая, а неукротимый ее муж), а затем — и на полную и уже окончательную гибель и его самого и весь рассудочно слепленный им мир. „Люди на земле одни — вот беда! Есть-ли в поле жив человек?“ . . . „Никто не откликнется!“. „Взойдет солнце и — посмотрите на него, разве оно не мертвец? Все мертво и всюду мертвецы!“. „Смелей, человек, и будь горд! Не ты виноват! . . .“ — вот чем кончает наш анти-герой (489, 519 сл.).

Пути сатанинской гордости, пути полубытия, бытие видимости исследованы Достоевским до конца. Ни одно только я, ни голое не-я не могут стать основанием правильного устроения

сознания. Лже-смирение позитивистического скептицизма или скептического позитивизма, его преклонение перед миром пустой объективности, так же губительно, как откровенная гордыня теоретического эгоизма или солипсизма. Абсолютная же власть человека над человеком не только не есть выход из тупика субъективности, но наоборот, она вовлекает в этот тупик лишь новые жертвы. Разрушение самосознания, его саморазрушение — вот последний результат всех этих попыток. „Смелость“ гордого человека есть смелость последнего гибельного отчаяния, и надо до конца пройти через эти соблазны, чтобы притти к тем выводам, которые провозглашаются Львом Николаевичем Мышкиным, старцем Зосимой и, наконец, непосредственно самим Достоевским в речи его о Пушкине.

Самой „страшной силой, изо всех сильнейших, подобно которой и нет ничего“ оказывается — „любовное смирение“ (VI, 427, XII, 380). Не „смелей человек, и будь горд“ — гласит заключительная формула Достоевского, а — „Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость“, потому что „не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой — и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего, в твоём собственном труде над собою. Победишь себя, усмиришь себя — и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя и поймешь, наконец, народ свой и святую правду его“ (Берл. изд. 1922 г. стр. 584).

В смирении — правда; в смирении — свобода; в нем же — великая сила. „Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудись на родной ниве“. В этих немногих словах, в этих формулах Достоевский подвел итоги всей положительной части своей системы свободы. Не слишком-ли это мало? Не слишком-ли это просто? Не слишком-ли это прекраснодушно для беспощадного в правде своей гения? Как часто в словах этих вычитывают потускневшую и выцветшую прописную мораль!

Но кто по прописям прочел одну хотя-бы строчку Достоевского, тот еще совсем не научился его читать: Достоевский никогда не веровал, „как дурак“, и не из отрицания отрицания только следует его утверждение. Учение Достоевского о смирении должно быть понято в свете всей его системы свободы. О каком

таком смирении идет у него речь? О каком таком „труде над собою“? О каком труде „на ниве народной“? Чтобы ответить на эти вопросы, надо вспомнить об основной проблеме Достоевского и об основном его методе.

Система свободы Достоевского есть система философско-историческая, для которой свобода не данность, а заданность.

Чтобы оправдать свой метод, система эта должна была прежде всего уяснить, как философские вопросы, и в частности проблемы нравственной философии, должны вообще ставиться, чтобы еще сохранился смысл в поисках их разрешения. Эти вопросы не должны ставиться независимо от проблемы современности, независимо от задач культурного делания. Философия должна быть руководительницей в поисках смысла непосредственно окружающей жизни. Когда проблема философской системы формулируется чисто-теоретически и отвлеченно, тогда она всегда соотносительна с отвлеченным понятием субъективного сознания. Но отвлеченное понятие субъективного сознания есть всегда сознание конкретное, лишь отвлекшееся от своей конкретности. В таком виде оно все же сохраняет свою конкретность, но конкретность эта — та именно конкретность, которая характерна по Достоевскому для сознания западного с его разумной рассудочностью. Сама абстрактная философия есть для Достоевского конкретный исторический факт. Правда, его собственный конкретный идеализм мыслится им не как относительное, а как единственное, потому и безусловно правильное истолкование действительности; однако, он представляется ему таковым не в силу отвлеченной его внутренней непротиворечивости, а в силу того, что он есть единственное, как он думает, из возможных условий правильного устройства современного человеческого сознания и современной жизни вообще. Критерием правильного применения метода для Достоевского является оправдание его в исторической действительности. Западная философия тем лишь себя опровергает, что сознание современного человека при ее посредстве не устраивается, а окончательно расстраивается. Но Достоевский с истинно философским чутьем отбирает в этой философии Запада те элементы, которые кажутся ему пригодными для обоснования спасительных путей грядущей истории. Он заимствует у Лейбница идею саморазвития монады, у Канта — трансцендентализм, у Фихте — примат действительности, у Гегеля

— конкретную философско-историческую перспективу. Все эти тончайшие инструменты мысли он пускает в ход, чтобы уяснить, как соблазнительно и опасно остановиться на одном каком-либо, отвлеченном, моменте. Как и продолжатель его Соловьев, он занят критикой отвлеченных начал. Результат, к которому он, в конце концов, приходит, есть вера, но это—вера, проверенная и оправданная разумом, вера, вышедшая победительницей из поединка своего с разумом отвлеченным.

Ни одно только я, ни голое не-я не пригодны для устройства современного сознания. В основу должен быть положен самый закон достаточного основания, взаимодействие я и не-я, как трансцендентное царство идей. Это и есть Бог, Абсолют Достоевского. Христианство Достоевского покоится на прочном основании единобожия. Евангелие для него, как и для Зосимы, непосредственное продолжение Ветхого Завета. Из всех русских писателей он наиболее иудаистичен; и его Христос больше всего напоминает библейского Мессию (Ис. LIII, ст. 2—12).

Это значит, что для Достоевского мировая история есть непрекращающееся откровение абсолютного смысла: она свобода в становлении; но именно поэтому каждый отдельный, „текущий“ исторический момент не может этот смысл воплотить вполне. Вернее, отдельный „теперешний миг“ приобретает этот полновесный смысл лишь в отношении к целому, лишь в отношении к последним целям мирового процесса. Вот почему, в последнем счете, ложна и смешно самонадеянна всякая попытка решить вопрос о свободе самосознания — этот последний вопрос, требующий заключительного и всеосвещающего ответного Слова — „сам по себе“ и „только для себя“. Гордость — уже в самой постановке этических вопросов, как вопросов личных, как вопросов изолированного, автономного индивидуального сознания. Истинная нравственность есть нравственность соборная. Царство целей и его история, его развитие первичнее автономной самоцели. Путь умозрения, не выводящий к обоснованию соборной нравственности, трансцендентально ложен. И западное умозрение, всецело устремленное к этике индивидуальной, одного корня с той социальной этикой Запада, которая не по райской невинности своей не знает лица, а в силу своей индивидуалистической пресыщенности лицо отвергает. Достоевский хочет сорвать маску дурной соборности с европейского социализма: в нем, по

Достоевскому, соборность живых идей подменена измышленной безличностью природы. Этот достойный „лакейской души“ грубый подлог постигнет заслуженное возмездие: в лже-личном начале зачатый социализм должен разложить человечество на абсолютно равнозначные нули, а между ними возможно не согласие и единение, а—одно лишь страшнейшее соперничество во имя взаимоничтожения. Сон Раскольника из Эпилога непременно обернется исторической явью, если не будет до конца осознано, что равенство людей совместимо с их обособленностью лишь на почве безусловного мироединства, в котором удельный вес личности равнозначен невесомости Абсолюта. Смирение и есть истинное абсолютоподобие.

Смирненное самосознание есть по Достоевскому такое самосознание, которое, прежде всего, себя знает лишь, как часть целого, как орган развивающегося организма, которое свои задачи и свое призвание постигает, как задачи исторические, „на ниве народной“, как призвание сверх-, а потому и не-личное, для которого поэтому не-я в нем, весь живой Божий мир, реально, как собственное его я. Но начало не личное не есть начало безличное, и если я себя созерцаю в глазах другого, то это значит что я смотрю другому прямо в глаза, это значит, что совесть моя есть, по слову поэта, со-ведение, что сердцу подает весть сердце. Смирение есть согласие с миром во имя несогласованности с собой, во имя нарушения собственного равновесия, во имя стремления, действительности, „труда над собой“. Быть живым — значит действовать; действовать — значит воздействовать на себя во имя целого, значит — бороться за власть над самим собой. Смирение есть самораздвоение перед лицом того третьего в самосознании, перед тем не-я во мне, которое есть истинное и безусловное Я, идея всех идей, а потому и идея любого личного самосознания. В ясности смирения диалектика свободы приобретает совсем новый смысл.

Что есть Я? Лишь пустая форма, если Я — только я; но если я в себе постигаю себя, как носителя истинного и сокровенного Я, если мое самосознание есть богооткровение во мне, которого я удостоился в труде над собой и в смирении перед тем во мне, что по ту сторону имманентной противоположности я и не-я во мне, тогда скудельный сосуд сознания моего наполняется до краев личным содержанием, которое поистине сверх-

лично: мое я превращается в благую историческую волю, а мир не-я, как и я сам, раздвояется на начало творческое и творимое, на тварь и Творца, и все в целом есть единое творческое устремление, в непрерывном потоке которого я сам был бы лишь воображаемой пограничной чертой, если бы перед мной и за мной, если бы всегда и везде вокруг меня не кипела живая и осмысливающаяся жизнь. Мир еще не совершенен, он еще не завершен: он так же двоится, как и каждый из нас, и именно поэтому каждый из нас может принять участие в совершенствовании его; надо только, чтобы лучи сознания нашего направлены были вперед и освещали нам путь, а не сосредоточивались, как в точке преломления, в самом порождающем их источнике. Свет сознания только тогда не заводит в подпольный мрак, когда он в волнении своем распространяется беспредельно, когда мир самосознания — не обособившаяся и замкнувшаяся в себе сфера, а на все стороны раскрытая и непрерывно убегающая от самой себя точка опоры и покоя. Этот покой и есть смиренное самоотвержение, непрерывная любовная связь со всем сущим; это тот отказ от любого своего „собственного“ содержания, который возмещается целым мирозданием. Смирненно себя себе покоряющий наследует мир, стремящийся к власти над миром теряет самого себя.

Двойником — вот чем должен быть к свободе устремленный дух человеческий. Но не таким, как первый из двойников Достоевского, в котором самосознание, раз'ятое на части, на „старшего“ и „младшего“ Голядкина, упирается в безумие, в скептицизм, при котором уже невозможно решить, кому во мне принадлежит старшинство, а таким двойником, как Версильов, как Иван. Это значит, что слишком часто мы „хотим нехотя“, что в воле нашей нераздельно слиты наша самобытность, наша собственная идея, которая есть наша истинная свобода, с нашим бытием - страданием, с рефлексам, привычками, внешними и поверхностными впечатлениями. Есть в нас высший суд, который может и должен постоянно осуждать нас и оправдывать, ограждать наше я от врожденно враждебной ему стихии, и в то же время—направлять это я на неустанную с ней борьбу. Мое я не дано мне; лишь в мучительной борьбе с собой за него я обрету его.

Треугольник сознания еще не построен: он строится. Из единой точки исходящие прямые расходятся в сторону я и в сторону не-я во мне; точка пересечения — в нее нельзя не „верить“; я сам всегда между нею и любыми двумя точками на направлениях субъективности и объективности. Любое основание, подводящее черту и замыкающее этот строяемый треугольник, не может быть окончательно прочным. Я еще жив, история еще не завершилась; борьба за устройство моего самосознания есть борьба за устройство миропорядка. От века ведет эту борьбу с Дьяволом Бог. С кем ты? С кем Россия? „Смелей, человек, и будь горд!“ Решай сам: за гордость ли ты или за смирение; за себя или против себя? Хочешь ли ты хотеть или хочешь, чтобы тебе хотелось? „Хотеть, хотя“ или „нехотя хотеть?“ Быть ли тебе или не быть? Яд мудрости привился. Решай, ты свободен. Ты волен жить вольным.

На этом распутьи застал Достоевский Россию и мир, на этом распутьи он остановился и, как каменную глыбу, обрушил свой вопрос. Кто скажет, что можно идти дальше, не прислушавшись к словам, тяжким, как бремя на плечах Атланта?

V.

ПРОБЛЕСКИ.

„... в некотором смысле он-то и есть по настоящему консерватор, — и именно потому, что в Европе он социалист и революционер“.

(Дневник, 1876, „Мой парадокс“).

Парадокс Достоевского о Белинском „в некотором смысле“, несомненно, применим и к самому Достоевскому. По мысли Достоевского Белинский потому был социалистом и революционером в Европе, что он был русским в России. С тем же правом можно сказать, что Достоевский потому был врагом социализма и революции в России, что он был европейцем в Европе. — Да, именно так! Достоевскому в судьбах России больше всего всегда дороги были судьбы „Европы“, т. е. судьбы всей человеческой культуры в ее целостности. Россия должна была быть сохранена и укрыта от надвигавшихся европейских бурь именно для того, чтобы разрушенный мир мог возродиться, чтобы среди всемирного потопа непоколебимо высился Арарат для претерпевших до конца и спасшихся. Консерватизм Достоевского есть консерватизм революционный; такой, который революцию предвидит, радостно ее приемлет и пристальнее всего при этом вглядывается в то, что будет на следующий день после грядущего переворота. Достоевский как бы мечтает о том, чтобы после этой революции уже никакая реакция не была возможна.

Революция есть всегда революция духовная. Только в плане духовном возможны истинные перевороты; в физическом плане бывают только перестановки и перераспределения. Достоевский ясно видел, что небывалый в истории взрыв „при дверях“. Идеи европейские отжили свой век и разложились, европейское

христианство „не удалось“, европейский социализм — лишь эпигон римской, католической и французской идеи земной государственности и отрицательной германской идеи индивидуалистического отпадения от вселенской соборности; роль социализма глубоко значительна: он призван подвести последние итоги европейскому развитию, он — наследник всего бывшего его величия, он же его могильщик. Но что же дальше? Сумерки? Конец? „Дьяволов водевиль“?

Конец истории был для Достоевского самой живой и насущной проблемой. Идеей конца он был одержим. Осознание им эсхатологической идеи его священную болезнь обратило для него в источник творческих сил и энергии. Всем существом своим он ощущал непосредственно, что и „мировая гармония“ и „последний мрак“ реальные возможности. Между этими возможностями должен быть сделан выбор, и Достоевский верил, сомневался и снова верил, что выбор будет сделан в единственном направлении, в котором видимость бытия, лишь как тень, следует за самым бытием бытия; он верил, как и старец, что самый ад может быть включен в систему мировой гармонии.

История для Достоевского, как мы видели, есть трагедия богооткровения; она дана в нашем самосознании, для которого истина есть всегда самоосвобождающаяся истина; система истины есть система истины и лжи. Западное человечество довело человеческое самосознание до страшного распутства: зло и ложь решительно возобладали в нем над его истиною и добром; дорога ведет прямо к срыву в бездну, в бездну небытия, и именно на этот роковой путь уже, как будто, окончательно свернуло европейское человечество. Может ли еще быть спасена непрерывность общечеловеческого развития? Можно ли еще продолжать то дело, без успеха которого невыносимо было бы и само приближение к абсолютным путям и задачам, дело мысли и сознания? Или все должно быть начато с начала, чтобы, быть может, все снова завершилось тем же концом?

В поисках спасительного средства для дела всей культуры сознания, воплощенной Западом, как мог бы Достоевский пройти мимо собственного самосознания, мимо самосознания России? Россия стала для Достоевского ответом на вопросы о судьбах Европы; более европеец, чем сами европейцы в Европе, Достоевский стал наиболее русским из русских в России.

Призвание России, „русская идея“ есть по Достоевскому „всепримирение идей“. Так говорит столь близкий Достоевскому Версильов, так учит Зосима, так, все в том же заключительном слове о Пушкине, провозглашает от собственного имени сам Достоевский. Что же такое это, „всепримирение идей“? Как оно возможно? Как мыслимо соглашение человекобожеского католицизма с индивидуалистическим протестом против него Реформации? Как и тот, и другой соединимы с духом „любовного смирения“? Как вообще смирение столь неожиданно подменяется примирением? Разве и с дьяволом мириться?

Соблазнительные вопросы! И, конечно, ничто не уясняется, когда Достоевскому снисходительно прощают и эту попытку его ответить, а не только спрашивать, как иногда прощают ему Алешу и Мышкина и всю его добродетель. Прежде, чем простить, надо все же пытаться понять.

„Всепримирение идей“, конечно, не следует, прежде всего, понимать по Смердяковски; не о сглаживании противоречий может помышлять тот, кто всю свою жизнь отдал на их обострение. Нет. Чтобы правильно перевести слова Достоевского, надо вспомнить о том, в каком смысле он их употреблял. Мы попытались показать, что „идея“ для Достоевского не была словом случайным: она — для него мысле-образ. Идея всепримирения может иметь один единственный смысл: это — символ миро-единства, это лишь другое выражение для последней цели мирового процесса. „Русская идея“ есть по Достоевскому ничто иное, как призвание России завершить времена и сроки. В России должен явиться Мессия: она Богородица и провозвестительница последнего слова. „Константинополь должен быть наш“, потому что Палестина, как уже мимоходом было отмечено, должна стать Россией, для того чтобы Россия могла стать Палестиной. Тысячу лет Россия ждет, чтобы зачать тысячелетнее царство Божие. Достоевский идет во главе русского хилиазма.

Об этом Достоевский говорил лишь намеками: имеющий уши да слышит. Это его другое я, Версильов, „единственный европеец в Европе“, говорит о том, что смысл всей истории России — в „русской тысяче“, которая выстрадала идею, „всепримирения идей“. „Эта тысяча его выдала“ — рассказывает Подросток; ясно, что из всей этой „тысячи“ русских гарибальдийцев покуда что воплотился один только Версильов — сам Достоевский. В какую

же сторону хочет он повести Россию? Какой гроб должен быть освобожден в этом походе? „Дорогие могилы!“ Россия призвана освободить гробы европейского самосознания. Россия должна европейскую революцию превратить в возрождение человечества: на развалинах Европы должна она осуществить всемирную утопию. „Всепримирение идей“ есть всечеловеческий союз во имя абсолютной задачи, во имя философского призвания человеческого рода, во имя преобразования мира. Мир преобразенный — это тот мир, в котором каждая идея, индивидуальная и конечная, будет вмещать всю беспредельность всего идеального царства, где свободная самобытность, где „бытие для себя“ будет „бытием для Всего“, для Всеединства. Иными словами, преобразенный мир — это тот мир идей, который из трансцендентального предположения превратится в имманентную действительность. И именно России думает Достоевский, именно народу русскому выпало на долю осуществить истину, воплотить в мир „мировую гармонию“.

Почему — России? Потому, отвечает Достоевский, что ее дух есть как раз тот дух „любовного смирения“, который один только и может разрешить Западную проблему самосознания. В самосознании Запада человечество дошло до такой степени зрелости, что дальше — либо разложение, либо новое семя и новый рост; нет другой земли, в которой семя западной мысли лучше привилось, чем русская земля. Здесь путь западной мысли ведет не под гору, а в гору. Смирение только тогда сила и сила „страшная“, когда оно покоряет страшного и сильного врага. Сила измеряется силою же. Без беды не может быть и победы. Но именно русское сердце и есть то „поле битвы“, где „дьявол с Богом борется“, где „все противоречия вместе живут“. „Широк человек, слишком даже широк“ — русский человек. Вот эта-та широта и его, и матери его земли они-то и созданы, чтобы совместить все противоречия и чтобы силою смирения их примирить. На том же древе познания созрели цветы зла и плоды добра. Это древо зачахло на всем лице земли, но в России оно все в цвету и тут же вокруг его ствола сам умный дух обвился картезианской своей спиралью. Российская земля—как потерянный человеческий рай; в подвигах своего познания она снова найдет его для всего человечества.

Обманулся ли Достоевский в своих провозвещениях? Обманула ли его Россия? Лже-пророк ли он?

Пусть слепые не видят ярких проблесков истины в видениях Достоевского. Мы знаем, что Россия до сих пор своего слова еще не сказала. На полуслове прервал ее Запад, прервал не затем, чтобы сказать свое собственное слово новой истины, а чтобы еще и еще раз повторить свою старую ложь, и стократным откликом прокатилась эта ложь по российским просторам. Но еще последнее слово впереди. Больше, чем когда либо, жаждет мир освобождающего дела. Земля смыкается в тесный круг, чувство тоски и уныния должно охватить человечество, когда оно постигнет весь ужас своего одиночества среди мировых пустынь. Взаимная вражда наедине с безмолвной природой не под силу человеческому духу. Люди еще раз посмотрят друг другу в глаза и снова увидят. Воскреснет в человеке для человека человек. Любовное смирение — самая страшная из сил — возобладает, и будет много дела впереди. Будет, есть и было дело и для России. О нем сказал ясно Достоевский. Если русской революции суждено великое будущее, то только вместе с ним, а не против него, ее истинного пророка и провозвестителя. Новый человек на новой земле — не о нем-ли он провозвещал? Только как святой подвиг, русская революция может победить. Есть-ли еще святые на русской земле?

Таким подвижником был сам Достоевский. В нем любовное смирение боролось с сатанинской гордостью и в нем над гордостью возобладало смирение. Его мысль о свободе воплотилась в такое о ней учение, в котором свободе мысли дан полнейший простор. Свободе нельзя научиться, за нее надо бороться и лишь в труде над собою ее можно обрести. Система Достоевского есть система возможностей, против которых она только предостерегает, на которые она только указывает. Эта система есть система современных исканий, русская система, система ищущего и взыскующего духа. Духовно алкать и значит философствовать. После Достоевского русская философия уже не заглухнет, от него она идет.

Но после Достоевского не может уже и весь остальной человеческий мир пройти безответно мимо России. Достоевский есть поворотный пункт в мыслепвороте Европы: течение русской мысли повернуто вспять и уже направлено не с Запада на Восток, а с Востока на Запад. Достоевский превратил Россию из факта в проблему: в проблему общечеловеческой мысли. Россия в лице Досто-

евского уже произнесла свое первое слово призыва и проповеди: слово о том, что все старые кумиры обветшали, что возродить и переродить человечество призван не сверхчеловек, что не он преобразит мир, что будущее человечества не за ним, а за — человеком.

И будущее за человеческой мыслью. Мысль есть труд. Спасение в труде. Хорошо то, что трудно. Чтобы победить дьявола, надо вырвать из рук его его диалектическую шпагу. Достоевский учит, как трудно ею владеть, и он учит ею владеть. Его диалектическая система не завершение мысли, а школа мысли, и книги его одинаково пригодны и для эстетствующих детей и для мысли возмужалой. Он учит нас упражняться в философском диалоге с другими и с собою. Мы все понемногу начинаем говорить по Достоевскому и, главное, учимся его глазами видеть.

Когда мы совсем научимся, вокруг нас станет светлее и проще.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Предисловие	7
Глава I. Тайна Достоевского	9— 30
Глава II. Конкретный идеализм . . .	31— 70
Глава III. Диалектика свободы . . .	71— 109
Глава IV. Гордость и смирение . . .	110— 138
Глава V. Проблески	139— 144

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN JUIN 1980
PAR JOSEPH FLOCH
MAITRE-IMPRIMEUR
A MAYENNE
N°7175

СЕРИЯ ПЕРЕИЗДАНИЙ

В эту серию входят книги литературного, общественного и религиозно-философского содержания, давно распроданные, а вместе с тем, по значению своему и качеству, необходимые широкому кругу читателей. Уже изданы:

Сергей БУЛГАКОВ — Тихие думы. Из статей 1911-1915 гг. (Москва, 1918). 204 стр.

Ф.ЛЮТЧЕВ — Политические статьи. (С.-Петербург, 1900). 178 стр.

К.ЧУКОВСКИЙ — Книга об Александре Блоке. (Берлин, 1922). 170 стр.

А.РЕМИЗОВ — Огонь вещей. (Париж, 1954). 232 стр.

Б.НОЛЬДЕ — Юрий Самарин и его время. (Париж, 1926). 248 стр.

О РЕЛИГИИ ЛЬВА ТОЛСТОГО. Сборник статей. (Москва, 1911). 260 стр.

Н.МЕТНЕР — Муза и мода. (Париж, 1935). 160 стр.

Л.КАРСАВИН — Saligia. (Петроград, 1919). 80 стр.

Н.АНЦИФЕРОВ — Душа Петербурга. (Петроград, 1922). 232 стр.

Кн. С.ВОЛКОНСКИЙ — Быт и бытие. (Париж, 1924). 232 стр.

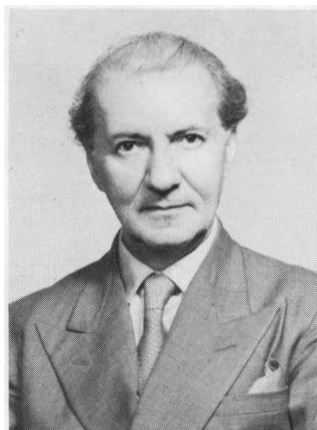
ПАМЯТИ БЛОКА. (Петроград, 1922). 112 стр.

РОССИЯ И ЕВРЕИ. Сборник статей. (Берлин, 1924). 232 стр.

К.ЛЕОНТЬЕВ — Отец Климент Зедергольм. (Москва, 1887). 128 стр.

В.РОЗАНОВ — Религия и культура. (Москва, 1899). 264 стр.

М.ГЕРШЕНЗОН — Ключ веры. (Петербург, 1922). 124 стр.



Аарон Захарович Штейнберг (1891 - 1975) родился в Двинске в древней еврейской религиозной семье. Образование получил на философском и юридическом факультетах в Петербургском и Гейдельбергском университетах.

Будучи еще студентом, начал литературную работу, печатая статьи на философские и юридические темы в таких журналах, как "Русская мысль" (1911-12), Журнал министерства юстиции (1912), Логос (1914) и т.д.

После революции был активным участником и одним из создателей философской группы под названием "Вольфила" (Вольная философская ассоциация). В состав совета Вольфилы входили: Андрей Белый (председатель), Александр Блок, Иванов-Разумник, К.Эрберг, Петров-Водкин, А.З.Штейнберг (секретарь совета). Штейнберг читал там лекции по философии до конца 1922 года, когда он выехал навсегда из России.

В Германии, а затем, с 1934 года, в Англии продолжал заниматься литературной работой. Перевел на немецкий язык с русского десятитомную работу С.Дубнова по истории еврейства. С 30-х годов являлся одним из издателей еврейской энциклопедии. С 1941 работал заведующим культурным отделом Всемирного Еврейского Конгресса, был назначен постоянным делегатом ЮНЕСКО. Написал книгу "Dostoievsky" в 1966 году и пьесу "Dostoievsky in London".