

## Борьба утопін и автономіи добра въ міровоззрѣніи Ф. М. Достоевскаго и Вл. Соловьева

### 1.

Дружба Достоевскаго и Вл. Соловьева представляет собою одну изъ самыхъ замѣчательныхъ страницъ въ исторіи русской мысли. По свидѣтельству Достоевской, знакомство Достоевскаго съ Соловьевымъ началось съ зимы 1873 года, когда «еще очень юный тогда (двадцатилѣтній), только что кончившій свое образованіе» философъ появился въ домѣ уже прославленнаго пятидесятидвулѣтняго писателя. По словамъ Анны Григорьевны Соловьевъ производилъ тогда впечатлѣніе очаровывающее, и «чѣмъ чаще видѣлся и бесѣдовалъ съ нимъ Федоръ Михайловичъ, тѣмъ болѣе любилъ и цѣнилъ его умъ и солидную образованность» 1). Впрочемъ, защитивъ въ 1874 году свою магистерскую диссертацию («Кризисъ западной философіи»), Соловьевъ вскорѣ почти на два года уѣхалъ за границу, такъ что болѣе тѣсное знакомство, быстро перешедшее въ интимную дружбу, началось только съ 1877 года, когда Вл. Соловьевъ обосновался на нѣсколько лѣтъ въ Петербургѣ. Въ жизни Достоевскаго, закончившаго въ 1875 г. «Подтостокъ» и издававшаго въ 1876-77 г. г. свой «Дневникъ Писателя», то было время, когда сначала «непримѣтно и невольнo» въ эти два года изданія «Дневника» слагался у него его послѣдній романъ «Братья Карамазовы», потребовавшій отъ своего творца трехъ лѣтъ «калаторжной работы» (1878 - 1880) 2). Въ жизни Вл. Соловьева это было время, когда совсѣмъ еще молодой магистръ философіи, издавъ въ 1877 году свой второй трудъ «Философскія начала цѣльнаго знанія», работалъ надъ своей докторской диссертацией «Критика отвлеченныхъ началъ». Особенно оживленное общеніе между обоими друзьями имѣло мѣсто съ конца 1877 г. по осень 1878 года. Вели-

1) Воспоминанія А. Г. Достоевской. 1925. М. Стр. 181 сл.

2) Дневникъ писателя 1877 г., дек., II, 5.

кимъ постомъ этого года Достоевскій регулярно посѣщала, не пропустивъ ни одной лекціи, «чтенія о Богочеловѣчествѣ», которыя Соловьевъ съ небывалымъ успѣхомъ читалъ въ Солянномъ городкѣ въ Петербургѣ 3). Что предметомъ частыхъ бесѣдъ обоихъ друзей были именно философскіе вопросы, показываетъ извѣстное письмо Достоевскаго къ Н. П. Петерсону, въ которомъ, по повѣду прочтенной только что вмѣстѣ съ Соловьевымъ рукописи Н. Федорова онъ пишетъ: «Предупреждаю, что мы здѣсь, т. е. я и Соловьевъ, по крайней мѣрѣ, вѣримъ въ воскресеніе реальное, буквальное, личное и въ то, что оно будетъ на землѣ» 4). Наконецъ, извѣстно, что въ Оптиной пустыни, гдѣ Достоевскій, послѣ смерти своего сына Алеши, провелъ вмѣстѣ съ Соловьевымъ нѣсколько для обоихъ незабвенныхъ дней (іюнь 1878 г.), содержаніемъ бесѣды обоихъ друзей была идея и общій планъ новаго романа Достоевскаго 5).

Замѣчательно, что завершающее художественный путь поэта твореніе Достоевскаго («Братья Карамазовы») и первый законченный опытъ изложенія философомъ своей системы («Критика отвлеченныхъ началъ») вышли въ свѣтъ въ одномъ и томъ же году (1880) и одновременно печатались въ одномъ и томъ же журналѣ (1879 - 1880 въ «Русскомъ Вѣстникѣ»). Этими вѣдшими совпаденіямъ только еще болѣе подчеркивается внутреннее единство темы и замысла обоихъ произведеній. По свидѣтельству Вл. Соловьева 6), центральной идеей «Бр. Карамазовыхъ» «должна была явиться церковь, какъ положительный общественный идеалъ», т. е. то, что подъ названіемъ «свободной теократіи» составляетъ какъ разъ основную тему и «Критики отвлеченныхъ началъ». Не удивительно, что на диспутѣ Соловьева (февр. 1880 г.) Достоевскаго особенно поразила высказанная диспутантомъ мысль, что че-

3) Лекціи Соловьева посѣщала «тысячная аудиторія» по рассказамъ очевидцевъ. На одной лекціи былъ и Левъ Толстой, захватившій по дѣламъ въ Петербургъ. О томъ, какъ не встрѣтился онъ съ Достоевскимъ на лекціи и какъ жалѣлъ объ этомъ послѣдній, рассказываетъ Анна Григорьевна въ своихъ цит. выше воспоминаніяхъ. Стр. 230 сл.

4) Срв. В. А. Кожевниковъ. Ник. Фед. Федоровъ. М. 1908. Стр. 317

5) Срв. письмо Достоевскаго къ женѣ отъ 29-VI 1878 и упоминаніе объ этомъ въ 1-ой рѣчи Вл. Соловьева въ память Достоевскаго

6) Вл. Соловьевъ. 1-ая рѣчь о Достоевскомъ.

ловѣчество безсознательно и интуитивно давно знаетъ то, что гораздо позже по иному, въ понятіяхъ, познаетъ философія 7).

Однако, не только по замыслу своему и по темѣ, но и по выполнению «Бр. Карамазовы» и «Критика отвлеченныхъ началъ» самымъ тѣснымъ образомъ связаны между собою. Диссертация Вл. Соловьева есть не что иное какъ попытка философскаго обоснованія и развитія тѣхъ же самыхъ мыслей, которыя въ послѣднемъ романѣ Достоевскаго явлены въ художественной формѣ символическихъ образовъ. И слѣдуетъ только удивляться тому, что это во всѣхъ отношеніяхъ разительное сходство до сихъ поръ не было отмѣчено изслѣдователями. Правда, при всемъ сходствѣ между послѣднимъ твореніемъ Достоевскаго, въ которомъ великій поэтъ выразилъ всю полноту своего нравственнаго воззрѣнія, и первымъ опытомъ систематическаго изложенія Вл. Соловьевымъ своего міровоззрѣнія имѣются и существенныя различія. Анализъ этихъ различій въ высшей степени поучителенъ. Не напрасно Достоевскій самъ считалъ, что въ этомъ лучшемъ своемъ твореніи, къ которому онъ «относится строже, чѣмъ ко всѣмъ предыдущимъ» и которое онъ старался сдѣлать «максимально хорошимъ», ему удалось достичь такой глубины изображенія, которая вознесла его высоко надъ всякой тенденціозностью. И дѣйствительно, достаточно сравнить «Братья Карамазовы» съ «Дневникомъ писателя», въ которомъ Достоевскій высказываетъ свое міровоззрѣніе какъ публицистъ, или даже съ «Бѣсами», которые онъ самъ называетъ «тенденціознымъ романомъ», чтобы убѣдиться, что въ этомъ своемъ послѣднемъ твореніи художникъ, воплотившій въ монументальныхъ образахъ трагическую сущность Добра, превозмогъ публициста, связавшаго свое этическое воззрѣніе съ опредѣленнымъ политическимъ и философско-историческимъ взглядомъ, которому Вл. Соловьевъ далъ наименованіе «свободной теократіи». Замѣчательно, что эта самая утопія «свободной теократіи» опредѣлила собою и первую попытку изложенія Соловьевымъ его философской системы. Въ противоположность художнику, въ гениальной интуиціи сразу преодолевшему историческую ограниченность своего міровоззрѣнія, фило-

7) Срв. письмо Достоевскаго, опубликованное Н. Страховымъ. «Матеріалы къ біографіи Достоевскаго». Спб. 1883, стр. 341.



софѣ оказался слишкомъ въ плѣну у своихъ утопическихъ надеждъ и чаяній, такъ что именно наличіемъ въ ней моментовъ этой утопіи «свободной теократіи» «Критика отвлеченныхъ началъ» и отличается отъ «Бр. Карамазовыхъ». Всѣ отдѣльныя различія въ философской концепціи обоихъ произведеній могутъ быть легко выведены изъ этого основного различія. Лишь постепенно, шагъ за шагомъ, какъ то и свойственно дискурсивному мыслителю, освобождался Вл. Соловьевъ отъ утопическаго воззрѣнія своей юности, все болѣе и болѣе приближаясь въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ (особенно въ «Оправданіи Добра» и «Трехъ разговорахъ») къ философской концепціи, заключенной въ монументальной символикѣ «Братьевъ Карамазовыхъ». Отходя въ теченіе своего философскаго развитія отъ того, что объединяло его съ Достоевскимъ, какъ политическимъ мыслителемъ, и что въ памяти его связано у него было съ самой личностью Достоевскаго, Вл. Соловьевъ, не отдавая себѣ въ томъ отчета, все болѣе и болѣе приближался къ пониманію Добра, какъ оно, скорѣе интуитивно, чѣмъ рефлексивно, было явлено Достоевскимъ въ его послѣднемъ твореніи. Показать это и составляетъ задачу настоящаго очерка.

## 2.

Существо утопической идеи Достоевскаго очень трудно поддается положительному выраженію потому, что идея его объ особомъ русскомъ рѣшеніи соціальнаго вопроса была имъ самимъ высказываема преимущественно въ полемическомъ заостреніи черезъ отрицаніе европейской дѣйствительности и европейской утопіи. Путь Россіи, по мнѣнію Достоевскаго, принципиально отличенъ отъ пути Запада и даже противоположенъ ему. По отношенію къ Западу, внутренне раздвоенному, Россія несетъ съ собою новое, третье рѣшеніе вопроса, единственно способное примирить и Западъ съ самимъ собою. Внутреннюю раздвоенность Запада Достоевскій формулируетъ различно. Онъ опредѣляетъ ее то какъ противоположность романскаго и германскаго духа, совпадающую съ противоположностью католицизма и протестантизма, или, иначе говоря, съ идеєю власти и насильственнаго единенія человечества, съ одной стороны, и чисто отрицательною идеєю

права, ограждающаго своеволие отдѣльной личности, съ другой; то — какъ противоположность буржуа и пролетарія, т. е. «безусловнаго права собственности, семейства, свободы», съ одной стороны, и «безпрерывнаго контроля самой деспотической власти», съ другой. Впрочемъ, противоположности эти въ существенномъ совпадаютъ, ибо социализмъ, будучи «не чѣмъ инымъ какъ насильственнымъ единеніемъ челоуѣчества», есть «та же самая еще отъ древняго Рима идущая и потомъ всецѣло въ католичество сохранившаяся идея». — Болѣе того: сами противоположныя идеи являются въ сущности выраженіемъ одного и того же начала, взятаго въ его положительной и отрицательной видѣ. Социализмъ, будучи попыткой организовать общество и всю жизнь челоуѣка на однихъ только научныхъ основахъ, есть выраженіе крайняго рационализма, начало которому было положено протестантизмомъ. А индивидуалистическій формализмъ послѣдняго и его рационализмъ есть не что иное какъ отрицательный отвѣтъ на чисто внѣшнее подчиненіе челоуѣка авторитету цѣлаго и отрицаніе свободы челоуѣка въ католической церкви. Оба начала западнаго міра носятъ механической характеръ: власть объединяетъ людей лишь чисто внѣшнимъ образомъ, такъ же какъ и право устанавливаетъ между ними лишь чисто формальныя соотношенія, оставляя нетронутой и даже предполагаая и укрѣпляя ихъ взаимную реальную разъединенность.

Въ отличіе отъ западнаго пути власти и права примарительная идея Россіи есть славянская идея, сохранившаяся въ православіи, и содержаніемъ ея является любовь. Будучи силой чисто духовной, любовь объединяетъ людей органически, изнутри. Она не дѣйствуетъ по общему праву, а примѣнительно къ обстоятельствамъ, и не употребляетъ насилія, а обращается къ свободной волѣ челоуѣка. Братство въ любви есть Церковь, какъ чисто духовный союзъ, учрежденный на землѣ Христомъ. Слѣдованіе идеалу Христову преобразуетъ изнутри и государство и собственность, какъ они исторически сложились въ Россіи въ видѣ самодержавной монархіи и частной собственности. Дѣло не во внѣшнихъ преобразованіяхъ на формально-разумныхъ началахъ права, а во внутреннемъ преображеніи формъ общественнаго бытія, исполненіи ихъ духомъ Христовымъ, любовью. Католичество извратило христіанскую истину тѣмъ, что, подпавъ традиціи языче-



скаго Рима, допустило огосударствленіе церкви, т. е. подмѣну Христовой любви формальнымъ, человѣческимъ началомъ права, на что социализмъ естественно отвѣчаетъ отрицаніемъ государства въ пользу общественнаго «муравейника». Единственно правый путь заключается напротивъ не въ низведеніи церкви до государства, а въ преобразеніи государства до Церкви. Государство и собственность усовершенствуются не черезъ пронизаніе ихъ европейскимъ началомъ отвлеченной, рациональной справедливости «моихъ» и «твоихъ» правъ, а черезъ проникновеніе ихъ духомъ любви, подчиненіе собственности и государства идеалу Христову. Въ мѣру этого очерковленія всей жизни, превращенія и общества и государства въ Церковь имѣетъ мѣсто и подлинное, а не мнимое усовершеніе учреждений. Самодержавная монархія и мірская крестьянская собственность явятся исходнымъ пунктомъ этого развитія. Самодержавіе стало на этотъ путь, освободивъ крестьянъ съ землей, оставивъ за ними ихъ мірскую собственность. Въ освобожденіи крестьянъ съ землею народное и христіанское пониманіе государства и собственности побѣдило надъ пониманіемъ классово-буржуазнымъ и чисто формальнымъ.

Вмѣстѣ со всѣмъ русскимъ обществомъ Достоевскій считалъ, что вслѣдъ за отмѣной крѣпостного права власть должна «оказать народу довѣріе», и народъ долженъ быть призванъ къ участію въ строительствѣ государства. Но въ отличіе отъ либераловъ Достоевскій менѣе всего мыслить это «оказаніе довѣрія» въ формѣ «увѣнчивающей зданіе» реформъ конституціи. «Нѣтъ, здѣсь формамъ особенныхъ совѣтъ не потребуется. Народъ нашъ за формами не погонится, особенно за готовыми, чужеземными, которыхъ ему вовсе не надо, ибо вовсе не то у него чаумѣ, и не только никогда не бывало, но никогда и не будетъ, потому что у него другой взглядъ на это дѣло, особый, совѣтъ его собственный». «Позовите сѣрые зипуны и спросите ихъ самихъ объ ихъ нуждахъ, о томъ, чего имъ надо, и они скажутъ вамъ правду, и мы всѣ, въ первый разъ, можемъ быть услышимъ настоящую правду. И не нужно никакихъ великихъ подъемовъ и сборовъ; народъ можно спросить по мѣстамъ, по уѣздамъ, по хижинамъ. Ибо народъ нашъ, и по мѣстамъ сидя, скажетъ точь-въ-точь все то же, что сказалъ бы и весь вкупѣ, ибо онъ единъ». Интеллигенція же, оторванная отъ народа, должна

стать при этомъ «въ сторону» и не учить народъ, а учиться у народа — «смирению народному и дѣловитости его, и реальности ума его, серьезности этого ума». Тогда водворится у насъ и гражданская свобода — «самая полная, полнѣе чѣмъ гдѣ-либо въ мірѣ, въ Европѣ или даже въ Сѣв. Америкѣ, и именно на этомъ же алмазномъ основаніи она и созиждется. Не письменнымъ листомъ утвердится, а созиждется лишь на дѣтской любви народа къ царю, какъ къ отцу, ибо дѣтямъ можно многое такое позволить, что и немислимо у другихъ, у договорныхъ народовъ, дѣтямъ можно столь многое довѣрить и столь многое разрѣшить, какъ нигдѣ еще не бывало видано, ибо не измѣнять дѣти отцу своему и, какъ дѣти, съ любовью примутъ отъ него всякую поправку всякой ошибки и всякаго заблужденія ихъ» 8).

Въ этомъ общественномъ міровоззрѣніи, какъ оно отразилось въ особенности въ «Дневникѣ писателя» за 1876-77 г., Достоевскій повидимому всецѣло становится на точку зрѣнія славянофильства. Замѣчательно однако, что со славянофильствомъ Достоевскій никогда не солидаризировался окончательно. Въ эпоху «Времени» (1861 г.), т. е. уже послѣ возвращенія изъ Сибири и отказа отъ социалистическихъ заблужденій своей юности, Достоевскій, проповѣдуя «поворотъ къ почвѣ», рѣшительно полемизируетъ со славянофилами въ лицѣ Аксаковскаго «Дня». «Западничество, говоритъ онъ здѣсь, было реальнѣе славянофильства, и несмотря на всѣ свои ошибки, оно все-таки дальше ушло, все-таки движеніе осталось на его сторонѣ, тогда какъ славянофильство постоянно не двигалось съ мѣста и даже вмѣняло это себѣ въ большую честь. Западничество смѣло задало себѣ послѣдній вопросъ, съ болью разрѣшило его и, черезъ самосознаніе, воротилось-таки на народную почву и признало соединеніе съ народнымъ началомъ и спасеніе въ почвѣ». Въ этомъ «всеобщемъ поворотѣ къ почвѣ (сознательномъ и безсознательномъ) вліяніе славянофиловъ слишкомъ мало участвовало и даже, можетъ быть, и совсѣмъ не участвовало» 9). Только семь лѣтъ спустя, въ «Идіотѣ», заявляетъ Достоевскій впервые свое согласіе со славянофильствомъ, хотя нарочито пре-

8) Дневникъ писателя за 1881 г., I, V

9) Статя «Послѣднія литературныя явленія». Газета «День». См. собр. соч. изд. Ладъжникава. Днев. пис. 1873 г., стр. 199.



увеличенный характеръ заявленій князя и даетъ право заключить, что, въ отличіе отъ своего героя, Достоевскій самъ считалъ правду славянофильства одностороннею. То же самое можно сказать и о программѣ Шатова въ «Бѣсахъ», который изображенъ Достоевскимъ какъ одно изъ многихъ, и потому необходимо одностороннее, преломленіе Ставрогина. И какъ ни близки иногда мысли Ставрогина мыслямъ Достоевскаго, объ отождествленіи автора съ своимъ злосчастнымъ героемъ не можетъ быть, конечно, и рѣчи 10). Съ гораздо большимъ правомъ можно признать за выраженіе мыслей самого Достоевскаго «мысли князя», какъ они формулированы въ черновыхъ наброскахъ къ «Бѣсамъ», въ которыхъ «князь» фигурируетъ какъ выразитель самыхъ заветныхъ мыслей автора. «Новая мысль, читаемъ мы здѣсь. Это не англосаксонское право, не демократія и не уравнительная формула французовъ (романскаго міра). Это естественное братство. Царь во главѣ слугъ и свободныхъ (Апостоль Павелъ). Никогда русскій народъ не можетъ подняться противъ царя... Россія не республика, не якобинство, не коммунизмъ (этого никогда не поймутъ иностранцы и русскіе иностранцы). Россія есть не что иное, какъ тѣлесное воплощеніе души православія, того православія, въ которомъ живутъ крестьяне, царство Апокалипсиса, тысячелѣтнее царство. Римская блудница (ибо ея Христось принялъ отвергнутое въ пустынѣ земное царство) ...Мы несемъ первый рай тысячелѣтняго царства, и отъ насъ пойдутъ во всѣ стороны новые Енохи и Ильи» 11). Въ «мысляхъ князя» Достоевскій дѣйствитель-

10) Какъ это дѣлаютъ почти всѣ изслѣдователи Достоевскаго, въ особенности кн. Е. Трубецкой. Срв. его статью «Новый націонализмъ», Русск. Мысль, 1912 г. мартъ. — Не только Ставрогинъ возражаетъ Шатову, что онъ «Бога низводитъ до простаго атрибута народности», но и самъ авторъ обнаруживаетъ съ особенной яркостью причину того, почему Шатовъ «пламенно переимчалъ» истину. «Я вѣрую въ Россію, я вѣрую въ ея православіе... Я вѣрую въ Тѣло Христово... Я вѣрую, что новое пришествіе совершится въ Россіи... Я вѣрую... — залепеталъ въ изступленіи Шатовъ. — А въ Бога? — Я.. я буду вѣровать въ Бога». Такимъ образомъ точка зрѣнія Шатовскаго націонализма, которую часто считаютъ выраженіемъ взглядовъ самого Достоевскаго, самымъ имъ въ «Бѣсахъ» была опредѣлена какъ страдающая маловѣріемъ.

11) Срв. Der unbekannte Dostojewski. Piper, Munchen. Стр. 240. Объ этомъ изданіи рукописей Достоевскаго см. мою статью въ кн. 39 «Совр. Зап.»



но вплотную приближается къ славянофильству, о чемъ свидѣтельствуемъ также и его извѣстное письмо къ наслѣднику (будущему Александру III) отъ 1873 г., въ которомъ онъ, препровождая ему отдѣльное изданіе «Бѣсовъ», пишетъ: «Мы забыли, въ восторгѣ отъ собственнаго униженія нашего, непреложный законъ исторической, состоящій въ томъ, что безъ всякаго высокомерія о собственномъ мировомъ значеніи, какъ націи, никогда мы не можемъ быть великою націей и оставить по себѣ хоть что-нибудь самобытное для пользы всего человѣчества. Мы забыли, что всѣ великія націи... тѣмъ то именно и пригодились міру..., что остались сами, гордо и неуклонно, всегда и высокомерно самобытными» 12).

Три года спустя, въ «Дневникѣ писателя», отождествляя свою точку зрѣнія уже опредѣленно со славянофильской, Достоевскій выставляетъ слѣдующее «самое спорное и самое щекотливое положеніе»: «Всякій великій народъ вѣрять и долженъ вѣрять, если только хочетъ быть долго живъ, что въ немъ-то, и только въ немъ одномъ, и заключается спасеніе міра, что живетъ онъ на то, чтобы стоять во главѣ народовъ, приобщить ихъ всѣхъ къ себѣ воедино и вести ихъ въ согласномъ хорѣ къ окончательной цѣли, всѣмъ имъ предназначенной». Замѣчательно однако, что даже и въ этотъ періодъ своего наибольшаго приближенія къ славянофильству, проповѣдуя «любовь» и «довѣріе» противъ «права» и «конституціи», Достоевскій стремится избѣгнуть его исключительности. Онъ заявляетъ: «А между тѣмъ намъ отъ Европы никакъ нельзя отказать. Европа намъ второе отечество, — и я первый страстно исповѣдую это и всегда исповѣдывалъ. Европа намъ почти такъ же всѣмъ дорога, какъ Россія; въ ней все Яфетово племѣ и нѣтъ инаго — объединеніе всѣхъ націй этого племени, и даже дальше, гораздо дальше, до Сима и Хама» 13). Не удивительно, что въ «Братяхъ Карамазовыхъ», въ которыхъ Достоевскій поставилъ себѣ цѣлью возвыситься надъ всякой тенденціей, онъ преодолѣлъ свою собственную утопическую идею, столь приближавшую его общественно-политическую точку зрѣнія къ славянофильской. Въ какой мѣрѣ можно говорить о преодолѣннн утопизма свободной теократіи въ «Братяхъ Ка-

12) Впервые опубликовано въ сборникѣ «Нѣдра», 1923, II, стр. 277.

13) Дневн. писат. за 1877 г. Ладьяжниковъ. Стр. 24, 33.

рамазовыхъ»? Отвѣтивъ на этотъ вопросъ, мы пояснимъ также точнѣе, въ чемъ собственно заключается утопизмъ общественнаго воззрѣнія Достоевскаго. То обстоятельство, что исторія послѣднихъ лѣтъ, подтвердивъ столь многія изъ того провидѣній, обманула его завѣтныя чаянія, есть въ лучшемъ случаѣ лишь симптомъ ихъ утопическаго характера. Существо послѣдняго сокрыто глубже, и обнаружено оно можетъ быть не ссылкой на внѣшнія событія, а философскимъ анализомъ.

### 3.

На первый взглядъ можетъ показаться, что именно въ «Бр. Карамазовыхъ» утопія свободной теократіи получаетъ свое особенно яркое выраженіе. Въ главѣ «Буди, буди» дается классическая формула этого идеала въ отличіе отъ идеала принудительной теократіи. Церковь, говорится здѣсь, «есть воистину царство и опредѣлена царствовать, и въ концѣ своемъ должна явиться, какъ царство на всей землѣ несомнѣнно, — на что мы имѣемъ обѣтованіе». Если «повсемѣстно въ наше время въ современныхъ европейскихъ земляхъ» церкви въ государствѣ отводятся какъ бы нѣкоторый лишь уголь, да и то подъ надзоромъ, то «по русскому пониманію и упованію надо, чтобы не церковь перерождалась въ государство, какъ изъ низшаго въ высшій типъ, а, напротивъ, государство должно кончить тѣмъ, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничѣмъ инымъ болѣе». Въ будущемъ христіанствѣ не церковь обращается въ государство. «То Римъ и его мечта. То третье діаволово искушеніе. А, напротивъ, государство обращается въ церковь, восходитъ до церкви и становится церковью на всей землѣ, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству и Риму, и есть великое предназначеніе православія на землѣ». Замѣчательно однако, что мысли эти высказываются не старцемъ Зосимой, а о. Пансіемъ и Иваномъ Карамазовымъ, которые отнюдь не могутъ быть отождествляемы съ самимъ авторомъ 14). Напротивъ, старецъ Зосима, соглаша-

14) Совершенно неправильно видѣть въ словахъ Ивана Карамазова прямое выраженіе собственныхъ взглядовъ Достоевскаго. Въ ошибку эту впадаютъ опять-таки почти всѣ писавшіе о Достоевскомъ. Конечно, и Иванъ, какъ и Димитрій выражаютъ воззрѣнія Достоевскаго, од-



ясь съ Иваномъ и о. Паисіемъ, дѣлаетъ оговорку, въ значительной мѣрѣ лишающую ихъ мысль ея утопическаго характера. «Правда, усмѣхнулся старецъ, — теперь общество христіанское пока еще само не готово и стоитъ лишь на семи праведникахъ; но такъ какъ они не оскудѣваютъ, то и пребываетъ все же неизменно, въ ожиданіи своего полнаго преображенія изъ общества, какъ союза почти еще языческаго, въ единую вселенскую и владычествующую церковь. Сіе и буди, буди, хотя бы и въ концѣ вѣковъ, ибо лишь сему предназначено совершиться». Идеаль свободной теократіи почти что превращается тѣмъ самымъ въ словахъ старца Зосимы въ идею Царствія небеснаго, а что обѣ эти идеи не совпадаютъ, и первая обуславливается какъ разъ искаженнымъ пониманіемъ послѣдней, это лучше всего показываетъ именно заключенная въ общей символикѣ «Братьевъ Карамазовыхъ» философія Добра.

Попытка изложенія ея дана нами въ другомъ мѣстѣ («Совр. Зап.», кн. 35), почему мы можемъ здѣсь прямо перейти къ вопросу: въ какой мѣрѣ философія добра «Братьевъ Карамазовыхъ» преодолеваетъ утопизмъ общественнаго воззрѣнія Достоевскаго?

Существо всякой утопіи, въ томъ числѣ и утопіи «свободной теократіи», заключается въ смѣшеніи абсолютнаго и относительнаго, въ пониманіи абсолютнаго какъ послѣдней, совершенной ступени временнаго развитія, завершающей историческій процессъ какъ бы все въ томъ же горизонтальномъ планѣ историческаго бытія. Въ утопіи свободной теократіи Царствіе Божіе дѣйствительно мыслится осуществленнымъ на землѣ въ видѣ непосредственнаго продолженія конкретныхъ общественныхъ и государственныхъ формъ, какъ онѣ исторически сложились въ Россіи. Въ «Бр. Карамазовыхъ» такое пониманіе Царства Бо-

---

нако не цѣлое его міровоззрѣнія, а только частичные его моменты. Міровоззрѣніе Достоевскаго въ цѣломъ выражено во всей заключенной въ «Бр. Карамазовыхъ» символикѣ Добра и въ образѣ старца Зосимы, ее увѣнчивающемъ — Въ особенноти злоупотребляетъ приписываніемъ Достоевскому мыслей его героевъ, выражающихъ только одностороннюю и частичную правду, Л. Шестовъ, возведшій такой способъ толкованія Достоевскаго въ цѣлый методъ. Срв. превосходную критику подобнаго толкованія Л. Шестовымъ героя «Записокъ изъ подполья» А. Скафтымовымъ (Slavia, VIII-1929, 1-2). М. Бактинимъ («Проблемы творчества Достоевскаго», 1929), методъ этотъ возведенъ даже въ принципъ стиля Достоевскаго — «полифоничность».

жия уже опредѣленно преодолевается. «Полное преобразование общества въ единую вселенскую и владычествующую церковь» будетъ означать, по словамъ старца, не столько «тысячелѣтнее царство», сколько «конецъ вѣковъ». Въ Царствіи Небесномъ, которое вознесено превыше самого добра, тѣмъ менѣе могутъ имѣть мѣсто какія-либо государственныя и хозяйственныя формы. Хозяйство и государство въ немъ не преобразуются, а вообще упраздняются. Имѣющее осуществиться тогда, когда «люди поймутъ, что всякій человѣкъ за всѣхъ и за вся виноватъ», оно, очевидно, не вырастаетъ изъ опредѣленной общественной формы, оно вообще не есть «царство» въ смыслѣ земного государства и пребываетъ въ совершенно иномъ планѣ бытія, несоизмѣримомъ съ «горизонтальнымъ» историческимъ планомъ существованія. Своими, какъ бы по «вертикали», изъ иного міра\* посылаемыми лучами оно просвѣчиваетъ историческую жизнь человѣчества во всѣ времена и сроки, такъ что ни одна форма историческаго бытія не можетъ уже быть абсолютирована какъ исключительная носительница Царства Божія. Не въ соответствии ли съ этимъ преодолеваетъ Достоевскій въ Пушкинской рѣчи и націонализмъ своей общественной утопіи? Если въ письмѣ къ Александру III и въ «Дневникѣ писателя» онъ требовалъ, какъ мы видѣли, «высокомѣрія о собственномъ мировомъ значеніи», то теперь, напротивъ, онъ требуетъ смиренія и оправдываетъ Петровскую реформу, опредѣляя назначеніе русскаго человѣка какъ «безспорно всеевропейское и всемірное». Да и какъ могло быть иначе, когда въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» гордость опредѣлена имъ какъ специфическій грѣхъ рациональнаго сознанія и своевольнаго добра?

Мысля абсолютное пребывающимъ въ томъ же самомъ планѣ бытія, что и относительное, всякая утопія означаетъ оконченіе абсолютнаго приданіе сму случайныхъ чертъ, заимствованныхъ изъ сферы временнаго существованія. Какъ все зло полагается воплощеннымъ въ тѣхъ или иныхъ конкретныхъ формахъ общественнаго бытія, такъ и абсолютное благо опредѣляется въ положительныхъ терминахъ. И чѣмъ болѣе всякая утопія отрицаетъ все предшествующее историческое развитіе, тѣмъ болѣе, какъ бы маскируя эту свою отрицательность, она дѣлаетъ абсолютное предметомъ положительнаго знанія, притязаетъ на законченное и совершенное познаніе абсолютнаго.



Въ своемъ общественномъ воззрѣніи Достоевскій не уберегся отъ этого основного грѣха всякой утопіи, столь глубоко разоблаченнаго имъ самимъ, поскольку рѣчь шла объ утопіяхъ социалистическихъ 15). Однако, въ «Бр. Карамазовыхъ» Достоевскій рѣшительно порываетъ съ этимъ соблазномъ положительнаго богословія. Царство Божіе мыслится имъ здѣсь опредѣленно вознесеннымъ надъ трагическими противоположностями земного существованія. Источникъ и основаніе Добра, оно мыслится какъ пребывающее превыше самого Добра, по ту сторону трагической противоположности, которая въ земномъ существованіи дѣлаетъ добро неизбывно сопряженнымъ со зломъ. Поскольку самое Добро представляется въ «Братяхъ Карамазовыхъ» какъ умаленіе Царства Божія, это послѣднее мыслится Достоевскимъ какъ превосмогающее всѣ категоріи одинаковости и обособленности, внѣ которыхъ невозможно никакое человѣческое познаніе. Въ этомъ смыслѣ философія «Братьевъ Карамазовыхъ» вплотную приближается къ традиціи отрицательнаго богословія, существо котораго заключается не столько въ простомъ отрицаніи познаваемости Абсолютнаго (это дѣлаетъ критицизмъ и даже позитивизмъ), сколько въ утвержденіи запредѣльности Абсолютнаго, невыразимости его никакими формами нашего земного существованія.

Если, опредѣляя Абсолютное какъ Сверхбытіе, отрицательное богословіе отграничиваетъ себя отъ всякаго пантеизма, понимающаго Абсолютное какъ полноту бытія (всебытіе), то опредѣленіе Абсолютнаго какъ сверхдобра остриемъ своимъ направлено противъ оптимизма, который, отождествивъ Абсолютное съ полнотою добра, вынужденъ затѣмъ такъ или иначе отрицать реальность зла (въ чемъ и заключается задача теодицеи, безъ коей не можетъ обойтись никакое положительное богословіе) 16). Въ

15) Не потому ли, что ядъ утопіи, бывший увлеченіемъ его молодости, продолжалъ непримѣтнымъ образомъ дѣйствовать въ томъ положительномъ рѣшеніи вопроса, который онъ сознательно противопоставилъ рѣшенію утолическаго социализма? Самая сентиментальная восторженность его славянофильства — не была ли она возвращеніемъ къ романтизму сороковыхъ годовъ, бывшему подлиннымъ содержаніемъ социализма молодого Достоевскаго? Срв. хорошую характеристику романтическаго социализма молодого Достоевскаго у Л. Гросмана «Жизненный путь Достоевскаго», М. 1924.

16) Правда, термины Сверхдобро и Сверхбытіе имѣютъ тотъ недо-

«Братьяхъ Карамазовыхъ» Достоевскій отвергаетъ всякую теодицею и вмѣстѣ съ нею всякій оптимизмъ, безъ котораго не обходится никакая утопія. Зло не можетъ быть оправдано разумомъ, разъяснено имъ въ своей мнимости, или ирреальности, — будь то какъ иллюзія нашего незнанія (интеллектуалистическая теодицея) или какъ необходимая матерія нашей свободы (моралистическая теодицея). Оно не можетъ быть оправдано, а можетъ быть только побѣждено любовью, которая должна быть свободно проявлена человѣкомъ и которая вмѣстѣ съ тѣмъ только въ недоступной для человѣка божественной полнотѣ своей можетъ окончательно одолѣть зло. И если въ своей общественной утопіи Достоевскій полагаетъ все зло въ грѣхопаденіи Римской церкви, которая подпала «третьему дьяволу искушенію», т. е. искушенію земной власти, такъ что разоблаченіе этого грѣхопаденія само собою ведетъ къ побѣдѣ надъ зломъ и установленію на землѣ Царствія Божія, то въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» зло понимается шире и глубже: оно подстерегаетъ человѣка на самыхъ высшихъ ступеняхъ добра, слѣдуя за нимъ по пятамъ какъ его тѣнь, какъ его двойникъ, въ чемъ и заклю-

---

статокъ, что ими не отбѣняется въ должной мѣрѣ положительное отношеніе между Абсолютнымъ и многоразличными сферами относительнаго. Абсолютное, будучи въ отрицательномъ богословіи и по Достоевскому «по ту сторону добра и зла», находится къ противоположности добра и зла не только въ отрицательномъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и въ положительномъ отношеніи. Добро не упраздняется (Vernichtung) въ своемъ различіи отъ зла, но только отбѣняется (Aufhebung) въ своей ограниченности и умаленности, сохраняясь въ своей правдѣ. Въ этомъ отличіи «по ту сторону добра и зла» Достоевскаго отъ «по ту сторону добра и зла» у Ницше. Въ этомъ смыслѣ также словъ Зосимы: «Любите людей и въ грѣхахъ ихъ, любите самыя грѣхи человѣческіе» и мысли старца о всеобщемъ прощеніи грѣшниковъ при второмъ пришествіи («си первосвященнику Каиафѣ будетъ прощено, ибо онъ любилъ свой народъ, по своему, но все же любилъ, также и Пилату будетъ прощено, духовно высокому, размышлявшему объ истинѣ, ибо онъ не зналъ что дѣлалъ») Съ другой стороны, теозины вселобро и всебытіе подчеркиваютъ положительное отношеніе между абсолютнымъ и относительнымъ (бытіе и вселобро не впадаютъ въ абсолютное), но не отбѣняютъ безусловной запредѣльности Абсолютнаго бытію и добру, принципиальной несомнѣмости Абсолютнаго со сферами относительнаго, отрицаемыми имъ въ ихъ умаленности.



чается трагедія добра, безсильнаго одними собственными своими силами одолѣть зло.

Оборотной стороной того оконечиванія Абсолютнаго, которое составляетъ сущность всякой утопіи, является поглощеніе Абсолютнымъ всѣхъ низшихъ, относительныхъ сферъ культуры. Абсолютное, низведенное на землю, поглощаетъ всѣ частныя сферы историческаго, земнаго бытія, отрицаетъ за ними всякое, даже относительное, значеніе. Въ частности право, охраняющее не только свободу отдѣльныхъ лицъ, но и автономію отдѣльныхъ сферъ культуры, отрицается во всякой общественной утопіи, такъ что отрицаніе права есть симптомъ и мѣрило утопичности общественнаго возрѣнія вообще 17). Въ общественной утопіи Достоевскаго такое поглощеніе относительныхъ началъ Абсолютнымъ очевидно. Право есть чисто формальное, разсудочное начало общественнаго бытія, стоящее безконечно ниже любви, какъ начала конкретнаго и духовнаго. Любовь отмѣняетъ право, и задача заключается въ томъ, чтобы пронизать право любовью, и никакое преобразование права, не выходящее за предѣлы его собственной области, не можетъ рѣшить вопроса. Въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ» Достоевскій даетъ классическую критику этой стороны всякой общественной утопіи. Три искушенія Христа Сатаною въ пустынѣ, стоящія въ центрѣ «Легенды», означаютъ поглощеніе мнимымъ абсолютнымъ трехъ основныхъ сферъ человѣческаго бытія. «Искушеніе хлѣбовъ», которымъ Сатана соблазняетъ Спасителя, означаетъ окончательное удовлетвореніе человекомъ его матеріальныхъ потребностей. Въ царствѣ Сатаны всеобщая сытость будетъ достигнута помимо человѣческаго творчества, задача хозяйства будетъ разрѣшена разъ навсегда, и хозяйство тѣмъ самымъ упразднено за ненадобностью. Точно также будетъ упразднена и наука какъ свободное исканіе истины. Вся полнота знанія будетъ разъ навсегда найдена, все будетъ открыто очамъ людей, и не будетъ невозможнаго для новыхъ чудотворцевъ. Въ этомъ упраздненіи науки, которая сразу вся «свалится на человѣчество, и, главное, совершенно даромъ, въ видѣ подарка», и состоитъ второе искушеніе, «искушеніе чуда». Наконецъ, «третье

17) О томъ, что всякая утопія кроетъ въ себѣ отрицаніе права см. моя статья «Проблема правового социализма», особ. «Совр. Зап.» кн 31 (1927).

дьяволово искушеніе» есть искушеніе авторитета, или власти. За упраздненіемъ хозяйства и упраздненіемъ науки необходимо слѣдуетъ упраздненіе государства, какъ союза свободныхъ личностей, какъ правового союза. Если всѣ потребности удовлетворены и всѣ знанія достигнуты, то человѣческой волѣ нечего дѣлать, и человѣческой ликъ не можетъ не смѣниться скотскимъ образомъ раба. Сытость плоти и сытость разума необходимо влекутъ за собою и сытость воли, т. е. ея упраздненіе. Съ замѣчательной глубиною формулировалъ Достоевскій въ своемъ толкованіи трехъ искушеній антихристово существо всякой утопіи теократической одинаково какъ и коммунистической. Хлѣба, чудо, авторитетъ, т. е. упраздненіе хозяйства, свободной науки и права лица — къ этому сводится общественный идеалъ всякой утопіи, существо которой заключается въ уничтоженіи человѣческой свободы. Ибо три искушенія Сатаны въ пустынѣ суть не что иное какъ три способа отрицанія свободы: черезъ удовлетвореніе матеріальныхъ потребностей, черезъ утоленіе разъ навсегда стремленія къ знанію, черезъ успокоеніе воли. Абсолютное уничтожаетъ въ утопіи относительное. Свободное единеніе человѣка съ Богомъ, составляющее содержаніе христіанской истины Богочеловѣчества, подмѣнивается въ утопіи тираніей безчеловѣчнаго Бога, ревниво блюдущаго свою власть противъ самостоятельныхъ проявленій человѣческаго начала. Но безчеловѣчный Богъ не есть истинный Богъ, это есть мнимое Божество, Человѣкобожество, т. е. относительное начало, выдающее себя самозваннымъ образомъ за Абсолютное.

Притязая быть абсолютнымъ разрѣшеніемъ всѣхъ вопросовъ, утопическій идеалъ устанавливаетъ зависимость Добра отъ знанія, — все равно отъ человѣческой ли науки, какъ въ атеистическомъ коммунизмѣ, или отъ положительнаго богословія, какъ въ католической теократіи. Истина сполна открыта, заключена въ рядѣ окончательныхъ догматовъ, и блюдушій эти догматы авторитетъ выводитъ изъ нихъ содержаніе добра. Принятіе этихъ догматовъ и подчиненіе этому авторитету есть необходимое условіе реализаціи добра. Этой именно зависимости добра отъ знанія и противопоставляетъ Достоевскій въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» свой тезисъ «Добро отъ Бога». Менѣе всего думаетъ онъ этимъ установить новую гетерономію добра. Напротивъ, остріе этого тезиса направлено противъ ге-



терономной зависимости добра. Добро укоренено въ Богѣ, и «своевольное» добро необходимо вырождается или въ бѣгство изъ міра или во «все позволено» Сверхчеловѣка. Но укорененность добра въ превышающемъ его Абсолютномъ началѣ именно спасаетъ автономію добра отъ ея вырожденія въ своеволие. Абсолютное начало пребываетъ не только по ту сторону добра, но и по ту сторону знанія, и вѣра въ Него, служащая источникомъ добра, должна быть свободна отъ той принудительности, которую несетъ съ собою знаніе. Старецъ Зосима вполнѣ пріемлетъ мысль Ивана Карамазова, что знаніе не можетъ рѣшать вопросовъ о томъ, что не отъ міра сего. Поэтому онъ рѣшительно возстаетъ противъ чуда, какъ источника вѣры. Чудо принуждаетъ къ вѣрѣ, между тѣмъ вѣра должна быть свободна. Свободнымъ сердцемъ долженъ человѣкъ рѣшать впредь самъ, что добро и что зло, имѣя лишь въ руководствѣ образъ Христа передъ собою. Здѣсь не можетъ быть никакого доказательства ни посредствомъ науки (принудительность силлогизма), ни посредствомъ чуда. «Дѣти, бойтесь чудесъ, чудеса убиваютъ вѣру», говоритъ старецъ Зосима въ наброскахъ Достоевскаго къ роману 18). По Достоевскому чудо есть не столько источникъ вѣры (ибо тогда вѣра была бы не свободна, а принудительна), сколько ея слѣдствіе, ибо любовь, но именно только любовь, преодолагаетъ закономѣрность косного бытія, преобразуетъ земное бытіе въ вѣчную жизнь Царствія Небеснаго. Поэтому и говоритъ старецъ Зосима, что «доказать тутъ ничего нельзя». Добро, выводимое какъ необходимое слѣдствіе изъ бытія Бога и безсмертія души, было бы вынужденнымъ добромъ, тогда какъ добро должно быть свободно заключено въ свое сердце человѣкомъ. Совершенно такъ же, какъ чудо есть слѣдствіе вѣры, а не ея источникъ, точно также и увѣренность въ бытіе Бога и безсмертія души есть слѣдствіе дѣятельной любви, а не ея основаніе. Эту мысль не устаютъ повторять старецъ Зосима, говорящій поэтому, что даже атеистъ, отрицающій разумомъ своимъ Бога и безсмертіе, можетъ

18) Срв. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Piper. 1928, стр. 299. Эту мысль Достоевскаго отмѣтилъ уже Л. Гроссманъ («Библиотека Достоевскаго. Одесса. 1919, стр. 122), неправильно сопоставляющій ее однако съ мыслью Гете (Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind), у котораго она имѣетъ обыкновенный скептическій смыслъ.

дѣлами милосердія вернуться къ Богу и узреть Его 19). Добро, какъ дѣятельная любовь къ ближнему, есть независимый отъ познанія и въ этомъ смыслѣ автономный путь къ Богу. Болѣе того: Богъ познается не умозрѣніемъ, а волезрѣніемъ 20), т. е. напряженіемъ любви, свободными отъ всякаго принужденія, въ томъ числѣ и отъ принужденія всякаго рода доказательствъ, и въ этомъ именно смыслѣ автономнымъ. Поэтому тягчайшій грѣхъ, по мысли старца Зосимы, есть не невѣріе, а уныніе, т. е. ослабленіе любви, омертвленіе духа и проистекающее отсюда уединеніе. Правда, и уныніе есть своего рода маловѣріе, но это есть маловѣріе сердца, а не ума, утрата души вѣры въ благостныя силы самого Добра, укорененнаго въ Богѣ и дѣйствующаго въ мірѣ лишь черезъ посредство свободной воли человѣка. Великій Инквизиторъ вѣритъ въ Бога умомъ, но утратилъ вѣру въ него сердцемъ. Онъ не атеистъ, но онъ «не принимаетъ міра, созданнаго Богомъ», онъ не вѣритъ въ то, что Добро дѣйствительно укоренено въ Богѣ и потому само по себѣ, безъ принужденія, привлечетъ къ себѣ свободное сердце человѣка и одолѣетъ зло въ мірѣ. Разсудочный оптимизмъ его, разрѣшающій ему нагромождать зло какъ необходимый моментъ, въ конечной гармоніи добра, только еще рѣзче отгнѣяетъ безрадостный, угрюмый, безблагодатный характеръ его сознанія, присущій всякому утопизму вообще. Утопизмъ оптимистиченъ, но безрадостенъ, это есть «несчастное сознаніе» по преимуществу. Ибо радость есть жизнь въ конкретномъ, въ полнотѣ индивидуальнаго момента, тогда какъ всякій утопизмъ жертвуетъ конкретнымъ ради отвлеченнаго, настоящимъ ради будущаго, реальнымъ ради несуществующаго. Не вѣря въ благостную силу самого добра и не довѣряя свободѣ человѣка, утопизмъ подмѣняетъ ее механической силой внѣшняго принужденія. Отрицаніе имъ автономіи добра и свободы человѣка имѣетъ своимъ послѣднимъ корнемъ маловѣріе, тотъ атеизмъ воли и сердца, который Достоевскій съ такою глубиною ограничиваетъ отъ атеизма ума и изъ котораго проистекаютъ въ послѣднемъ счетѣ и самозванство, т. е. подмѣна Абсолютнаго относительнымъ, и деспотизмъ, т. е. по-

---

19) Ibid. 294, 298, 300.

20) Пользуясь удачнымъ терминомъ Г. Д. Гурвича.



глаголющее мнимымъ Абсолютнымъ всѣхъ прочихъ относительныхъ сферъ культуры, — эти оба главныхъ порока утопии.

## 4.

Сколь безспорной ни представляется мнѣ предложенная выше схема содержащейся въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» нравственной философіи, столь же мало вѣроятно, чтобы она создавалась, какъ таковая, самимъ ихъ гениальнымъ творцомъ. И это вполне понятно: чрезмерность рефлексіи только помѣшала бы силѣ и живости создаваемыхъ художникомъ образовъ, она только подмѣнила бы ихъ символическую насыщенность аллегорической нарочитостью. А въ «Братьяхъ Карамазовыхъ», какъ мы знаемъ, Достоевскій въ особенности старался преодолѣть всякую тенденцію. Искрытое нами поразительное совпаденіе значенія образовъ романа съ содержаніемъ различныхъ философскихъ доктринъ свидѣтельствуетъ только объ единствѣ предмета искусства и философіи и о силѣ художественной интуиціи Достоевскаго. И это въ тѣмъ болѣе степени, что Достоевскій удовольи въ своихъ образахъ не только тѣ стороны и аспекты добра, которые получили уже свое выраженіе въ доктринахъ Лейбница, Канта или Шопенгауэра, но и ту діалектику, которую лишь впоследствии выразилъ Ницше. Такъ и въ философской области художественная интуиція Достоевскаго возвышалась до провидѣнія.

Съ другой стороны, не подлежитъ сомнѣнію, что Достоевскій былъ въ курсѣ философскихъ вопросовъ своего времени. Въ первомъ же письмѣ своемъ брату по выходѣ изъ каторги Достоевскій проситъ прислать ему кромѣ Корана «Критику чистаго разума» Канта и «непремѣнно Гегеля, въ особенности Гегелеву Исторію философіи. Съ этимъ вся моя будущность соединена!» 21). Въ Семибратинскѣ онъ собираетъ переводить со своимъ другомъ Врангелемъ Гегеля и Каруса 22). Въ Твери онъ предполагаетъ заняться философскимъ сочиненіемъ, но, по свидѣтельству друзей, «послѣ внимательнаго обсуждения отказывается отъ этой мысли» 23).

21) 22 февраля 1854 г. См. Достоевскій. Письма I, 139.

22) А. Врангель. Воспоминанія о Достоевскомъ въ Сибири. 1912.

23) Срв. Воспоминанія А. Миллюкова, «Русск. Старина», 1881, III.

Знакомство и совмѣстная работа во «Времени» съ Ап. Григорьевымъ и въ особенности съ Н. Н. Страховымъ даютъ новый толчокъ интересу Достоевскаго къ философіи, въ особенности къ проблемамъ эстетики. Интересъ этотъ не ослабѣваетъ и за границей, гдѣ Достоевскій продолжаетъ слѣдить за русской философской литературой, о чемъ свидѣлствуютъ его замѣчанія въ письмахъ по поводу напумѣвшей диссертациі Г. Струве. Вполнѣ справедливо поэтому пишетъ самъ Достоевскій о себѣ Н. Стравову (въ 1870 г.): «Шваховалъ я въ философіи, но не въ любви къ ней, въ любви къ ней я силенъ». Дружба съ Вл. Соловьевымъ была послѣднимъ и особенно значительнымъ этапомъ этой любви (24).

Дружба эта и разительная близость философскихъ и общественныхъ взглядовъ обоихъ мыслителей естественно выдвигаетъ вопросъ о вліяніи и зависимости одного отъ другого. Не является ли совершенно исключительная философская насыщенность «Бр. Карамазовыхъ» результатомъ вліянія Вл. Соловьева на Достоевскаго (25). Если брать порознь основныя и наиболѣе любимыя мысли и образы Достоевскаго, получившіе свое выраженіе въ его послѣднемъ романѣ, то нельзя не притти къ заключенію, что вліяніе Соловьева на Достоевскаго врядъ ли было очень значительнымъ. Въ самомъ дѣлѣ всѣ эти прѣдчуются уже въ предыдущихъ произведеніяхъ Достоевскаго, написанныхъ до знакомства съ Соловьевымъ (1873 г.) или во всякомъ случаѣ до того, когда знакомство это перешло въ тѣсное дружеское общеніе (1877). Такъ уже въ «Преступленіи и Наказаніи» развивается основная идея, символизированная въ образѣ Ивана Карамазова, а именно идея отвлеченнаго, разсудочнаго добра, какъ любви къ дальнему. Раскольниковъ убиваетъ не изъ корысти, а «изъ идеи», чтобы «дѣлать добро». Въ основѣ этого отвлеченнаго добра лежитъ гордость, которая необходимо

24) Неудивительно, что въ сравнительно небольшой библіотекѣ Достоевскаго (прекрасная библіотека Достоевскаго, собранная имъ въ шестидесять годовъ въ Петербургѣ, была расхищена во время его пребыванія за границей) можно выдѣлить цѣлый философскій отдѣлъ. Срв. Л. Гроссманъ, Семинарій по Достоевскому. М. 1922. Стр. 16 сл., 42 сл. Его же. Путь Достоевскаго. 1924. Стр. 180 сл.

25) Особенно рѣзко мысль эту проводитъ *Dragutin Prochaska* въ своей, но хорватски опубликованной, работѣ *Dostojevskij*. Zagreb. 1921



ведеть къ деспотизму и къ подмѣнѣ добра властью, къ «все позволено» Сверхчеловѣка. Что именно эту мысль Достоевскій хотѣлъ выразить въ образѣ Раскольниковъ, — объ этомъ свидѣлствуютъ съ особенной наглядностью замѣтки его къ «Преступленію и Наказанію» 26). За мѣтательно, что и второй путь вырожденія отвлеченнаго добра, путь аскетическаго ухода изъ міра, въ основѣ котораго лежитъ та же «безумная гордость», былъ очевиденъ Достоевскому задолго до «Легенды о Великомъ Инквизиторѣ». Достоевскій думалъ воплотить его въ образѣ «великаго грѣшника», — то видне изъ замѣтокъ къ ненаписанному роману «Житіе великаго грѣшника» (1868) 27). Наконецъ, въ «Бѣсахъ» (1870 - 71) саморазрушеніе свободной свободы (Достоевскій употребляетъ здѣсь самый этотъ терминъ) получило свое классическое воплощеніе въ образѣ Кириллова. Самоубійство какъ послѣдній результатъ чисто человѣческой свободы, свободы безъ Бога, или, что то же, человѣкобожества, изображено здѣсь въ терминахъ, заставляющихъ предполагать прямое указаніе на Штирнера и связь послѣдняго съ Фейербахомъ. И тамъ же, въ «Бѣсахъ», подробно развиваетъ Достоевскій программу шигалевщины, превращающей человѣческое общество въ муравейникъ (срв. уже «Записки изъ Подполья», 1864!), какъ результатъ необходимаго «вырожденія безграничной свободы въ безграничный деспотизмъ». Что въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ» Достоевскій прямо продолжаетъ эту свою мысль изъ «Бѣсовъ», — объ этомъ опять-таки свидѣлствуютъ черновые наброски его къ «Бр. Карамазовымъ». Достоевскій неоднократно возвращается здѣсь къ мысли Шигалева объ «одной десятой, господствующей надъ девятью десятыми», мысли, которая въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ» формулирована какъ господство «ста тысячъ несчастныхъ страдальцевъ», взявшихъ на себя все страшное бремя свободы, надъ «тысячью миллионовъ», обмѣнявшихъ свободу «на тихое, смиренное счастье». Здѣсь же, въ «Бѣсахъ», встрѣчается уже у Достоевскаго зародышъ его толкованія «трехъ диаволовыхъ искушеній». Упомянутіе о «третьемъ диаволовомъ искушеніи» встрѣчается не только въ замѣткахъ къ «Бѣ-

26) См. нашу статью о рукописномъ наслѣдіи Достоевскаго въ № XXXIX «Совр. Зап.», гл. 2.

27) См. тамъ-же, гл. 2.

самъ» 28), но о немъ говорить и Шатовъ въ своемъ ночномъ разговорѣ со Ставрогинимъ. Наконецъ, идею перваго искушенія («хлѣба») Достоевскій развиваетъ подробно въ своемъ недавно опубликованномъ письмѣ къ В. Алексѣеву 29) отъ 7-VI 1876 г., а немного раньше въ статьѣ по поводу спиритизма («Ищетъ о чортахъ», «Дневникъ писателя» за январь 1876 г.) Достоевскій излагаетъ подробно смыслъ втораго искушенія. Въ этой характерной статьѣ дается также Достоевскимъ и формула для мысли, лежащей въ основѣ всей его философіи добра: «счастье не въ счастьи, а лишь въ его достиженіи». Впрочемъ, въ отрицательномъ своемъ аспектѣ мысль эта о внутренней пустотѣ идеи счастья и произвольности основанной на ней этики была развита Достоевскимъ уже въ «Запискѣхъ изъ Поднолья», а мысль, что «человѣкъ заслуживаетъ себѣ свое счастье всегда только страданіемъ», составляла, судя по замѣткамъ Достоевскаго къ «Преступленію и Наказанію», главную идею этого романа. Что именно отъ этой идеи идетъ прямая линія къ «Бр. Карамазовымъ», это видно хотя бы изъ того, что самая книга, въ которую включена глава о Великомъ Инквизиторѣ, названа Достоевскимъ «Про и Контра», выраженіе, которое впервые употребляетъ Достоевскій какъ разъ въ упомянутыхъ замѣткахъ къ «Преступленію и Наказанію». Здѣсь онъ прямо говоритъ: «Живого званія и сознанія, ощущаемаго непосредственно тѣломъ и душою, всѣмъ жизненнымъ процессомъ, можно достигнуть только черезъ Про и Контра, которые нужно взять на себя» 30). Наконецъ, связанная съ этой идеей разлада идея опасности или соблазна, подстерегающая каждого человѣка, а на ступени отвлеченнаго, или раціональнаго сознанія ведущая къ прямому раздвоенію личности, идея, которую Достоевскій воплотилъ въ сценѣ кошмара Ивана Карамазова, была одной изъ любимыхъ мыслей Достоевскаго. Какъ извѣстно, въ выпущенныхъ главахъ изъ «Бѣсовъ» («Исповѣдь Ставрогина») Ставрогина тоже мучаетъ его чортъ, и повидимому эта же самая мысль и была той «свѣтлой идеей», которую, по его собственнымъ словамъ, Достоевскій «испортилъ» въ своемъ «Двойникѣ»

28) *Der unbekannte Dostojewski*, Piper., стр. 240.

29) См. «Голосъ Минувшаго на чужой сторонѣ» Парижъ, 1927, кн. 5 (XVIII).

30) См. «*Raskolnikoffs Tagebuch*», 1926, стр. 105.



(1846 г.) и «серьезнѣе которой онъ никогда ничего въ литературѣ не проводилъ» 31).

Впрочемъ не только основныя мысли, относящіяся къ отвлеченному, рациональному Добру, были давно уже глубоко продуманы Достоевскимъ и изображены имъ въ его предыдущихъ произведеніяхъ. Главныя мысли его положительнаго нравственнаго воззрѣнія тоже были высказаны Достоевскимъ задолго до знакомства его съ Вл. Соловьевымъ. Такъ образъ Алеши непосредственно примыкаетъ къ образу князя Мышкина, свидѣтельствомъ чего является не только внутреннее сродство этихъ внѣшне столь различныхъ образовъ, но и то внѣшнее обстоятельство, что въ первоначальныхъ наброскахъ къ «Бр. Карамазовымъ» Алеша фигурируетъ подъ именемъ «Идіота». Въ наброскахъ къ «Идіоту» встрѣчаемся мы и съ основной мыслью старца Зосимы о томъ, что «жизнь содержитъ много радости, каждая минута есть счастье». Это не счастье эвклидоваго типа, а счастье, которое является гармоніей, для «унавоженія» которой отвлеченное добро обращаетъ живыхъ конкретныхъ людей въ простые средства, но то реальное счастье, которое достигается любовью, преодолевающей всякое уныніе, и о которомъ старецъ Зосима говоритъ: «Для счастья созданы люди, и кто вполне счастливъ, тотъ прямо удостоенъ сказать себѣ: «я выполнилъ завѣтъ Божій на сей землѣ». Всѣ праведные, всѣ святые, всѣ святые мученики были всѣ счастливы». Известно также, что воплощенный въ лицѣ старца Зосимы образъ православнаго святого давно уже предносился уму Достоевскаго. Предшественникомъ его является фигура епископа Тихона изъ выпущенныхъ главъ «Бѣсовъ», въ которой Достоевскій запечатлѣлъ своеобразныя черты любимаго своего духовнаго писателя Тихона Задонскаго 32). Кромѣ приведенной уже мысли о «долгѣ счастья», ему же вкладываетъ Достоевскій въ уста и рядъ другихъ мыслей старца Зосимы, можетъ быть навѣянныхъ ему при чтеніи біографическихъ записокъ о задонскомъ святителѣ его келейниковъ и сочиненія его «Сокровище духовное, отъ міра собираемое», а

31) Срв. Личныя писателя за 1877 г., ноябрь, гл. I, II — Срв. превосходную статью Д. Чужельскаго въ сборникѣ «О Достоевскомъ», Прага, 1929

32) Срв. статью В. Комаровича въ «Die Urgestalt der Brüder Karasasoff». München, 1928, гл. 2 Ко всему абзацу срв. мою статью о рукописномъ наслѣдіи Достоевскаго № 39 «Совр. Зап.»

именно: мысль объ адѣ, какъ «сознаніи неисполненной любви», мысль о Божеской любви, въ безконечности своей возвышающейся надъ справедливостью, мысль о томъ, что подлинная вѣра есть любовь, и что подлинное невѣріе есть не атеизмъ, а «равнодушіе», о которомъ въ Откровеніи Іоанна сказано: «исплюю тебя изъ устъ моихъ». Да и наконецъ самоубійство Ставрогина, столь отличное отъ самоубійства головного атеиста Кириллова, — не есть ли оно воплощеніе роковой судьбы того самаго «атеизма воли», того «равнодушія» и умерщвляющаго душу уныніа, которое въ «Бр. Карамазовыхъ» представлено какъ послѣднее существо всякаго грѣха и которое имѣлъ въ виду уже герой «Записокъ изъ подполья», когда онъ говорилъ объ «инерціи», «замретіи» въ которой есть мечта «усилсннаго», т. е. уединившагося въ своей отвлеченности сознанія?

Итакъ, почти всѣ мысли, нашедшія свое выраженіе въ «Бр. Карамазовыхъ», были въ отдѣльности своей продуманы и высказаны Достоевскимъ задолго до его знакомства съ Вл. Соловьевымъ. И все же въ «Бр. Карамазовыхъ» есть нѣчто, чего нѣтъ ни въ одномъ изъ предыдущихъ произведеній Достоевскаго, именно изумительная архитектоника, законченная послѣдовательность діалектики, съ которой поэтъ-мыслитель прослѣживаетъ трагическую судьбу воплощенныхъ имъ идей, философская отточенность формулировокъ и, наконецъ, систематическая полнота изображеннаго въ нихъ міровоззрѣнія. Безспорно, всѣ эти особенности послѣдняго творенія Достоевскаго должны быть отнесены отчасти на счетъ тѣхъ сравнительно благопріятныхъ условий, въ которыхъ писались «Бр. Карамазовы» и которыя позволили Достоевскому, несмотря на неумолимо висѣвшій надъ нимъ и въ данномъ случаѣ «кнутъ редактора», подорвать свой романъ особенной тщательной обработкѣ. Но безспорно также, что здѣсь сказалось вліяніе Вл. Соловьева. Какъ разъ первыя произведенія Соловьева, написанныя имъ до 1877 года, выдаются съ особенной силой блестящей архитектурической и діалектической талантѣ столь близкаго Достоевскому по духу философа. И «Кризисъ западной философіи» (1874) и «Философскія начала цѣльнаго знанія» (1877) сравнительно бѣдны конкретнымъ положительнымъ содержаніемъ. И если впечатлѣніе, произведенное ими, было все-таки совершенно исключительнымъ, то этимъ они обязаны пластичности мысли, архитектурной рельефности из-



ложенія молодого философа, заставлявшей забывать, что эти пластичность и рельефность слишкомъ часто вырождались у него въ схематичность. Подобно Шеллингу, Соловьевъ сразу началъ съ системы, съ изображенія цѣлаго своего мировоззрѣнія. Съ теченіемъ времени и опыта первоначальная схема его обрастала плотью, конкретнымъ матеріаломъ. Подъ тяжестью послѣдняго она выгибалась въ послѣдствіи въ разныхъ направленіяхъ, но въ основѣ своей оставалась прежней. Это особенно замѣтно, если сравнить сочиненія, написанныя во время дружбы съ Достоевскимъ, съ упомянутыми первыми произведеніями Соловьева. Какъ въ «Критикѣ отвѣченныхъ началъ» (1880) такъ и въ «Духовныхъ основахъ жизни» (1878-1881) мы встрѣчаемся со множествомъ новыхъ проблемъ, новыхъ идей, въ которыхъ не трудно узнать любимыя идеи и образы Достоевскаго. Самая тема этихъ сочиненій новая: отъ вопросовъ общей метафизики и гносеологии Соловьевъ обращается къ этическимъ вопросамъ, къ проблематикѣ добра. Но въ разработкѣ этихъ новыхъ для него проблемъ Соловьевъ остается вѣрнымъ общему методу своего философствованія, архитектурному замыслу своей системы, бывшему философской интуиціей его юности. Сообщивши своему старшему другу формальныя особенности своего философствованія, онъ заимствовалъ у него богатую матерію открывшагося великому поэту философскаго опыта 33).

33) Этимъ объясняется, вѣроятно, и характерная двойственность отношенія Достоевскаго къ Соловьеву. Въ своихъ «примѣчаніяхъ къ сочиненіямъ Достоевскаго» Анна Григорьевна Достоевская отмѣчаетъ аналогію между отношеніемъ старца Зосимы къ Алектѣ, напоминавшему ему своимъ обликомъ его умершаго брата, и отношеніемъ Достоевскаго къ Вл. Соловьеву, который «своимъ душевнымъ складомъ напоминалъ ему И. Н. Шидловскаго, имѣвшаго столь благотворное вліяніе на Фед. Мих. во дни его юности» (опубл. у Л. Гроссмача, Семинъ по Дост., стр. 68). Съ другой стороны, по свидѣтельству А. Калмыковой и М. Стоюпиной Анна Григорьевна говоритъ что оригиналомъ для Ивана Карамазова Достоевскому послужила личность Соловьева. Не потому ли, что онъ живо чувствовалъ въ своемъ молодомъ другѣ формальную силу философской дѣятельности, эту рациональную стихію, которую воплощаетъ въ романѣ Иванъ Карамазовъ? И не потому ли онъ заставлялъ въ романѣ именно Ивана Карамазова развивать свою любимую положительную идею свободной теократіи, философскимъ обоснованіемъ которой какъ разъ былъ занятъ въ это самое время Вл. Соловьевъ?

## 5.

Самое оригинальное въ магистерской диссертациі Соловьева — это ея архитектоника. Ни ея исходный пунктъ, ни ея выводъ не представляютъ собою чего-либо новаго. Въ своемъ изображеніи развитія западной философіи Соловьевъ исходитъ въ сущности изъ Гегелевской мысли о томъ, что движущимъ моментомъ въ развитіи философіи является ограниченность разсудочнаго мышленія: мысль начинаетъ съ выдѣленія изъ конкретнаго всеединства сущаго какого-нибудь одного начала, которое и утверждается ею въ его отдѣльности, а затѣмъ, обращаясь на самое себя, въ чемъ и состоитъ особенность ея какъ рефлексіи, отрицаетъ это начало въ его исключительности, разоблачая его отвѣченный и только частичный характеръ. Выводъ, къ которому приходитъ Соловьевъ въ результатъ анализа кризиса западной философіи, въ свою очередь вполне созвученъ со славянофильской тезой: западная философія исчерпала себя въ послѣдовательномъ утвержденіи и отрицаніи отвлеченныхъ началъ сущаго. Соловьевъ старается показать это на анализѣ послѣднихъ философскихъ системъ своего времени, именно Шопенгауэра и въ особенности Эд. Гартмана. Будучи законнымъ и необходимымъ продуктомъ всего западнаго философскаго развитія философія безсознательнаго — по устраненіи въ ней ея внутреннихъ противорѣчій — приводитъ къ установленію трехъ требованій: 1) въ логикѣ, или ученіи о познаніи она приводитъ къ признанію односторонности и потому неистинности обонхъ направленій философскаго познанія на Западѣ — чисто раціоналистическаго и чисто эмпирическаго — и необходимости третьяго начала, которое могло бы дать подлинный, а не мнимый синтезъ ихъ, какъ у Гартмана; 2) въ метафизикѣ — къ признанію въ качествѣ абсолютнаго всеначала, вмѣсто прежнихъ абстрактныхъ сущностей, конкретнаго всеединаго духа; и 3) въ этикѣ — къ признанію того, что послѣдняя плѣть и высшее благо есть не пустое единство небытія, а «царство духовъ, какъ потное проявленіе всеединаго». Такимъ образомъ, заключаетъ Соловьевъ, «необходимые результаты западнаго философскаго развитія утверждаютъ, въ формѣ раціональнаго познанія, тѣ самыя истины, которыя въ формѣ вѣры и духовнаго созерцанія утверждались ве-



ликими теологическими учениями Востока». Въ схемѣ, которая изображаетъ развитіе западной философіи, Соловьевъ проводитъ совершенную аналогію между обоими основными направленіями ея — рационализмомъ и эмпиризмомъ. Докантовскій догматизмъ — Кантъ — Гегель представляютъ собою какъ бы силлогизмъ слѣдующаго типа: истинно сущее познается въ апріорномъ познаніи (Лейбницъ), но въ апріорномъ познаніи познаются только формы нашего мышленія (Кантъ), слѣдовательно формы нашего мышленія суть истинно сущее (Гегель). Этому силлогизму совершенно симметриченъ силлогизмъ, изображающій развитіе эмпиризма: подлинно сущее познается въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ (Бэконъ), но въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ познаются только различныя эмпирическія состоянія сознанія (Локкъ), слѣдовательно, различныя эмпирическія состоянія сознанія суть подлинно сущее (Милль). Въ обоихъ случаяхъ выводъ представляетъ собою точку зрѣнія абстрактнаго формализма, который въ метафизикѣ означаетъ отрицаніе метафизическаго бытія, въ силу чего метафизика отождествляется или съ логикой (Гегель) или съ эмпирической психологіей (Милль), а въ этикѣ приводитъ къ отрицанію долгаго, отождествляемаго у Гегеля съ сущимъ, а въ утилитаризмѣ съ полезнымъ. Попытки синтеза обоихъ направленій, несовершенная попытка Шопенгауэра и болѣе совершенная Гартманна, означаютъ одновременно возстановленіе въ философіи и метафизики и этики, но, за отсутствіемъ въ нихъ новаго положительнаго и конкретнаго начала, попытки эти осуждены на неудачу.

Въ нашу задачу не входитъ обсужденіе юношеской работы Соловьева (въ 1874 г., когда она вышла въ свѣтъ, Соловьеву исполнился 21 годъ). Намъ важно только отмѣтить здѣсь, что въ ней нѣтъ почти никакого соприкосновенія съ проблемами, занимавшими въ это время Достоевскаго. Единственнымъ исключеніемъ является толкованіе перехода Гегелева логизма въ антропологизмъ, носящій сначала социалистическій (Фейербахъ), а затѣмъ индивидуалистическій (Штирнеръ) характеръ. Подобно Достоевскому въ «Бѣсахъ», и Соловьевъ приходитъ къ выводу, что для челоѣкобожества «единственнымъ средствомъ сохранить все самутвержденіе, мою независимость отъ естественнаго закона (закона смерти) является самоубійство». Отмѣтимъ также характерное отношеніе Со-

ловьева къ философіи Канта: какъ для всѣхъ славянофиловъ, такъ и для молодого Соловьева плоть есть этапъ въ развитіи рационалистической философіи, и первую попытку осуществить синтезъ рационализма и эмпиризма онъ приписываетъ Шопенгауэру.

Гораздо ближе уже подходитъ къ темамъ Достоевскаго Соловьевъ въ своей второй работѣ «Философскія начала цѣльнаго знанія» (1877). Первоначальная блѣдная схема здѣсь расширяется, захватываетъ болѣе обширный систематическій и историческій матеріалъ и сгущается до той схемы, которая легла въ основу развитія всей его будущей философской системы. Внутри того, что онъ называетъ «общечеловѣческимъ организмомъ», Соловьевъ различаетъ три основныхъ «сферы»: сферу творчества, имѣющую своей субъективной основой чувство и объективнымъ принципомъ красоту, сферу знанія, субъективная основа которой есть мышленіе, а объективный принципъ — истина, и сферу практической дѣятельности, субъективно укорененную въ волю и направленную на общее благо какъ свой объективный принципъ. Каждая изъ этихъ сферъ имѣетъ въ свою очередь три основныхъ формы, или три степени своего осуществленія, которые послѣдовательно выдѣляются изъ первоначального слитнаго ихъ единства. Абсолютная форма творчества есть мистика, изъ которой затѣмъ послѣдовательно выдѣляется сначала формальная степень изящнаго художества и затѣмъ матеріальная степень художества технического, становящаяся къ концу процесса дифференціаціи самостоятельной. Въ сферѣ знанія абсолютная, формальная и матеріальная степени соотвѣтственно представлены теологіей, отвлеченной философией и положительной наукой. И, наконецъ въ сферѣ практической дѣятельности церковь, или духовное общество имѣетъ своей задачей обезпечить человѣку абсолютное существованіе, общество политическое, или государство преслѣдуетъ формальную цѣль обезпеченія правомѣрнаго существованія, тогда какъ матеріальное существованіе обезпечивается обществомъ экономическимъ, для означенія котораго Соловьевъ употребляетъ терминъ «земство» 34). Первый періодъ развитія человѣческаго

34) Очень удачный терминъ этотъ, къ сожалѣнію, не принявшійся въ русской философской терминологіи, явно происходитъ отъ ставропольской «земли».

организма представляет собою нерасчлененное, или слитное единство, въ которомъ нѣтъ еще никакой обособленности отдѣльныхъ сферъ и степеней человѣческаго организма. Это единство безразличія было характерно для всего древняго періода историческаго развитія, а въ современности оно представлено культурой мусульманскаго Востока. «Въ области знанія въ эту эпоху, собственно говоря, нѣтъ совсѣмъ различія между теологіей, философией и наукой, — вся эта область представляет одно слитное цѣлое, которое можетъ быть названо теософіей; область церкви, государства и экономическаго общества представляет первоначально такое же единство въ формѣ теократіи, наконецъ, мистика, изящное и техническое искусство являются какъ одно мистическое творчество, или теургія, а все вмѣстѣ представляет одно религиозное цѣлое». Разумѣется, въ древнемъ мірѣ эта слитность никогда не была полною, уже очень рано въ Греціи и Римѣ, а отчасти даже и въ Индіи начинается послѣдовательное выдѣленіе различныхъ жизненныхъ сферъ и элементовъ. Но только съ появленіемъ христіанства, когда впервые принципиально отдѣлилось священное отъ профаннаго, первоначальная слитность была окончательно и рѣшительно потрясена. Поэтому христіанство и является началомъ настоящей свободы. Впрочемъ римско-византійское государство сохранило совершенно языческой характеръ, оно оказалось сильнѣе церкви и фактически подчинило ее себѣ, пока не пало вмѣстѣ съ восточною церковью передъ мусульманствомъ. На Западѣ германскій міръ внесъ въ исторію новыя начала жизни — сознаніе безусловной свободы и верховное значеніе лица. Противъ этихъ началъ западная церковь присвоила преданіе римскаго единства, сдѣлалась римскою цезарическою церковью, или церковнымъ государствомъ. Развитіе западнаго историческаго міра представляет собою дальнѣйшее углубленіе этого основнаго разлада, приведшее во всѣхъ трехъ болѣе и болѣе обособляющихся областяхъ западной цивилизаціи къ послѣдовательному господству сначала формальныхъ, а потомъ и матеріальныхъ началъ. Такъ въ области практической дѣятельности теократія, представленная римскою церковью, вступаетъ мѣсто государственному абсолютизму, который въ свою очередь подрывается экономическимъ обществомъ, овладѣвшимъ государствомъ въ видѣ демократіи и стремящимся абсолютировать себя окончательно.



но въ социализмѣ. Въ области званія теософія, выраженіемъ которой въ средніе вѣка служилъ принципъ *philosophia est ancilla theologie*, смѣняется рационализмомъ, являющимся ничѣмъ инымъ какъ философскимъ абсолютизмомъ (высшую точку его представляетъ Гегель), а этотъ послѣдній въ свою очередь перекидывается въ абсолютизмъ эмпирической науки, возмѣщаемый позитивизмомъ. Аналогичное развитіе имѣетъ мѣсто, наконецъ, и въ области творчества: за средневѣковой теургіей слѣдуетъ абсолютизмъ формальнаго искусства, чисто реальнаго и утилитарнаго. «Итакъ экономическій социализмъ въ области общественной, позитивизмъ въ области знанія и утилитарный реализмъ въ сферѣ творчества — вотъ послѣднее слово западной цивилизаціи». «Эта цивилизація выработала частныя формы и высшій матеріалъ жизни, но внутренняго содержанія самой жизни не дала человечеству; обособивъ отдѣльные элементы, она довела ихъ до крайней степени развитія, какая только возможна въ ихъ отдѣльности, но безъ органической связи они лишены живого духа, и все это богатство является мертвымъ капиталомъ». «И если исторія человечества не должна кончиться этимъ отрицательнымъ результатомъ..., то задача ея будетъ уже не въ томъ, чтобы выработать отдѣльные элементы жизни и знанія, создать новыя культурныя формы, а въ томъ, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые въ своей враждѣ элементы высшимъ примирительнымъ началомъ, дать имъ общее безусловное содержаніе и тѣмъ освободить ихъ отъ исключительнаго самоутвержденія и взаимнаго отрицанія». Это безусловное содержаніе жизни и знанія можетъ быть только откровеніемъ высшаго божественнаго міра, и «третья сила, долженствующая дать человѣческому развитію его безусловное содержаніе, можетъ проявиться только въ такомъ народѣ, который, будучи свободенъ отъ всякой исключительности и односторонности, отказывается отъ всякаго самоутвержденія и видитъ свое призваніе въ томъ, чтобы служить только посредникомъ между человечествомъ и сверхчеловѣческой дѣйствительностью, свободнымъ, сознательнымъ орудіемъ этой послѣдней». «Такой народъ, продолжаетъ Соловьевъ, не нуждается ни въ какихъ особенныхъ преимуществахъ, ни въ какихъ специальныхъ силахъ и высшихъ дарованіяхъ, ибо онъ дѣйствуетъ не отъ себя, осуществляетъ не свое. Отъ народа — но-

сителя третьей божественной потенціи — требуется только свобода отъ всякой исключительности и односторонности, возвышеніе надъ узкими специальными интересами, требуется, чтобы онъ не утверждалъ себя съ исключительной энергіей въ какой-нибудь частной низшей сферѣ жизни и дѣятельности, требуется равнодушіе ко всей этой жизни съ ея мелкими интересами, всецѣлая вѣра въ полную, житейную дѣйствительность высшаго міра и пассивность ему отношенію. А эти свойства, несомнѣнно, принадлежатъ племенному характеру славянства и въ особенности національному характеру русскаго народа» 35).

Это третье «окончательное состояніе общечеловѣческаго организма» есть, по Соловьеву, состояніе совершеннаго синтеза, или внутренняго свободнаго соединенія отдѣльныхъ сферъ и элементовъ человѣческой жизни. А именно «мистика въ сферѣ творчества, теологія въ сферѣ значія и церкви въ сферѣ общественной жизни образуютъ вмѣстѣ одно органическое цѣлое, которое можетъ быть названо старымъ именемъ религіи». Въ частности сфера творчества означаетъ здѣсь свободное соединеніе мистики, изящнаго художества и техники. Оба послѣдніе элемента, будучи подчинены мистической цѣли общенія съ высшимъ міромъ, все же являются выдѣленными здѣсь въ своей относительной самостоятельности и служатъ высшей цѣли сознательно и свободно, чего не было въ первой стадіи теургическаго творчества, въ которой они были поглощены мистикой. Поэтому Соловьевъ называетъ это будущее идеальное состояніе сферы творчества свободной теургіей, или цѣльнымъ творчествомъ. Точно также и второй членъ религіознаго цѣлага — теологія не притязаетъ уже здѣсь болѣе «регулировать самыя средства философскаго познанія и ограничивать самый матеріалъ науки, вмѣшиваясь въ частную ихъ область, какъ то дѣлала средневѣковая теологія». Напротивъ, свободная теософія, или цѣльное знаніе признаетъ относительную самостоятельность философіи и науки и означаетъ лишь такое взаимоотношеніе между основными тремя элементами знанія, въ которомъ раціональный и эмпирическій элементы знанія не поглощены мистическимъ элементомъ, а составляютъ съ нимъ одно свободное цѣ

35) Сочиненія Соловьева мы цитируемъ здѣсь по 1-му изд. «Собр. соч.» (1901-1903). I, 255, 259

лое. Поэтому и та «органическая логика», начала которой пытается развить въ этомъ второмъ своемъ трудѣ Соловьевъ, отнюдь не имѣетъ въ виду утверждать «только одно непосредственное знаніе, имѣющее форму внутренней безусловной увѣренности». «Разумѣется, на такой увѣренности и должно основываться истинное знаніе, но чтобы быть полнымъ или цѣльнымъ, оно не должно на этомъ останавливаться (какъ это дѣлаетъ исключительный мистицизмъ); ему необходимо еще подвергнуться рефлексіи разума, получить оправданіе логическаго мышленія, а, во-вторыхъ, получить подтвержденіе со стороны эмпирическихъ фактовъ. Отвергая ложные принципы и недѣльныя заключенія эмпиризма и раціонализма, истинная философія должна заключить въ себѣ объективное содержаніе этихъ направленій въ качествѣ вторичныхъ или подчиненныхъ элементовъ». Наконецъ, и въ общественной сферѣ будущаго нормальнаго состоянія «духовное общество, или церковь, въ свободномъ внутреннемъ союзѣ съ обществами политическимъ и экономическимъ, образуетъ одинъ цѣльный организмъ — свободную теократію, или цѣльное общество. «Церковь, какъ таковая, не вмѣшивается въ государственныя и экономическія дѣла, но даетъ государству и земству высшую цѣль и безусловную норму ихъ дѣятельности. Другими словами, государство и земство совершенно свободны въ распоряженіи всѣми своими собственными средствами и силами, если только они имѣютъ при этомъ въ виду тѣ высшія потребности, которыми опредѣляется духовное общество, которое такимъ образомъ, подобно божеству, должно все двигать, оставаясь само недвижимымъ» 36).

Считать, что въ этой своей схемѣ «общечеловѣческаго организма» и общечеловѣческаго развитія Вл. Соловьевъ находился уже подъ непосредственнымъ вліяніемъ Достоевскаго нѣтъ прямыхъ основаній. Собственная дружба философа и поэта падаетъ на время, непосредственно слѣдующее за опубликованіемъ Вл. Соловьевымъ своего второго сочиненія. Однако чрезвычайное приближеніе философскихъ интересовъ и взглядовъ Вл. Соловьева къ умонастроенію и кругу мыслей Достоевскаго слишкомъ очевидно, въ особенности при сравненіи идеала «свободной теократіи» и «русскаго рѣшенія вопроса», хотя и нѣтъ не-

36) Ко всему абзацу срв. I, 233 сл., 243 сл., 280, 262



возможнаго въ томъ, что оно есть результатъ простого совпаденія, обусловленнаго усилившимся воздѣйствіемъ на обоихъ славянофильской традиціи. Въ какой мѣрѣ Достоевскій изъ убѣжденнаго критика славянофильства все болѣе и болѣе, начиная съ «Бѣсовъ», поднялъ подъ его вліяніе, — это было показано выше. Вл. Соловьевъ въ этотъ подготовительный періодъ своего философскаго развитія тоже все болѣе и болѣе испытываетъ на себѣ вліяніе славянофильства. Въ самомъ дѣлѣ, мысль, что западная культура исчерпываетъ себя самое въ абсолютной множественности, въ атомизмѣ, являющемся ея послѣднимъ словомъ, есть любимая мысль Ив. Кирѣевскаго, точно такъ же опредѣлявшаго призваніе Россіи какъ возстановленіе цѣльности жизни человѣка и человѣчества. Утвержденіе Соловьева, что социализмъ въ сферѣ общественной, позитивизмъ въ сферѣ знанія и утилитаризмъ въ сферѣ искусства являются послѣднимъ словомъ западной цивилизаціи, есть довершеніе этой мысли Кирѣевскаго. И если систематическая архитектоника обоснованія этого своего утвержденія Соловьевымъ вполне самостоятельна, то трудно отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что содержаніе его подсказано ему Достоевскимъ. Съ другой стороны, изображеніе судьбы западной культуры, какъ результата самопревознесенія человѣческаго начала, антирелигіознаго самоутвержденія человѣческаго разума и свободы, есть дальнѣйшее развитіе мысли Хомякова, отсюда именно выводившаго утрату западнымъ человѣчествомъ вселенскаго единства, вырожденіе внутренняго и органическаго единства въ чисто внѣшнюю механическую связь. Закрѣпляя свою схему въ формулѣ, что нерасчлененное слитное единство Востока есть реализація идеи безчеловѣчнаго Бога, западная культура, напротивъ, есть самоутвержденіе безбожнаго человѣчества, тогда какъ призваніе Россіи есть осуществленіе идеи Богочеловѣчества, Соловьевъ только довершаетъ мысль Хомякова, при чемъ опять-таки формула его до чрезвычайности совпадаетъ съ мыслями Достоевскаго о Человѣкобожествѣ и Богочеловѣчествѣ, какъ они намѣчены уже въ «Бѣсахъ» и развиты подробно въ «Дневникѣ писателя». Въ духѣ Достоевскаго также видитъ Соловьевъ въ «жалкомъ положеніи Россіи, въ «неружномъ образѣ раба, доселѣ лежащемъ на нашемъ народѣ», только подтвержденіе его призванія, «ибо та высшая сила, которую русскій народъ долженъ провести въ человѣчество,

есть сила не отъ міра сего, и внѣшнее богатство и порядокъ относительно ея не могутъ имѣть никакого значенія». Наконецъ, и въ характеристикѣ «третьей силы» какъ начала, примиряющаго единство со свободной множественностью, Соловьевъ продолжаетъ мысль Хомякова, видѣвшаго сущность православія въ отличіе отъ западныхъ вѣроисповѣданій именно въ такомъ примиреніи единства и множественности, въ синтезѣ Божескаго и человѣческаго.

Характерно, что въ отношеніи своемъ къ Европѣ Соловьевъ колеблется между рѣшительнымъ отрицаніемъ и столь же рѣшительнымъ признаніемъ. Съ одной стороны, характеризуя атомизмъ, къ которому пришла западная цивилизація, онъ говоритъ объ ея «низменномъ характерѣ», могущемъ удовлетворить только «узкіе и мелкіе умы и сердца», такъ что даже мусульманскій Востокъ кажется ему выше западной цивилизаціи. Съ другой стороны, онъ самъ считаетъ всю свою схему личнымъ инымъ какъ «примѣненіемъ великаго логическаго закона развитія, въ его отвлеченности формулированнаго Гегелемъ, къ общечеловѣческому организму во всей его совокупности». «Великій синтезъ» невозможенъ безъ начала свободы, утвержденного западнымъ человѣчествомъ, и самъ онъ «свободенъ отъ всякой исключительности всякой національной односторонности». Русскій народъ является только сначала носителемъ новой культуры, которая не можетъ быть иной, какъ «дѣйствительно общечеловѣческой или вселенской культурой». И въ этомъ отношеніи Соловьевъ чрезвычайно приближается къ Достоевскому, который тоже, какъ мы знаемъ, съ одной стороны, утверждалъ безбожность западной культуры и антихристіанскій характеръ католичества, породившаго безбожный социализмъ, съ другой же стороны въ эпоху самаго крайняго напряженія своего славянофильства говорилъ, что «отъ Европы намъ никакъ нельзя отказаться», что «Европа намъ второе отечество», и что «Европа, эта страна святыхъ чудесъ, намъ почти такъ же всѣмъ дорога, какъ Россія», задача которой «довершить дѣло Европы» и «разрѣшить самыя горькія и роковыя недоразумѣнія западно-европейской цивилизаціи» 37). Такимъ образомъ, если даже нѣтъ прямыхъ основаній принимать вліяніе Достоевскаго на Соловьева въ

37) Срв. «Дневникъ писателя», 1877, янв. 2, II; июль-августъ, 2, II и друг.

этотъ первый, подготовительный періодъ его развитія, то безспорно, что близость настроеній и взглядовъ обоихъ къ началу ихъ дружбы была чрезвычайно велика. Къ началу работы своей надъ первымъ изложеніемъ своей философской системы Соловьевъ былъ особенно подготовленъ къ тому, чтобы испытать на себѣ вліяніе своего старшаго друга. Неудивительно, что въ первой философской системѣ Соловьева вліяніе это и сказалось съ особенной силой.

С. I. Гессенъ.

*(Окончаніе слѣдуетъ)*