

от национальной косности и замкнутости. Если подсчитать положительные и отрицательные дела Петра, еще неизвестно, что перевесит на весах прагматической истории» (РНБ, ф. 843, ед. хр. 5, л. 38).

³² См. письмо Достоевского к Н. Н. Страхову от 19(30) мая 1871 г. // Биография. С. 311—312. Паг. 2-я. Ср. также «Дневник писателя» за январь 1877 г. (гл. 1, ч. 1).

³³ «Цветочки Франциска Ассизского» (рус. пер. — 1912).

³⁴ О формуле Достоевского в истолковании символистов см. во вступительной статье к настоящей публикации.

³⁵ См.: Братья Карамазовы. Ч. 3, кн. 7, гл. IV «Кана Галилейская».

³⁶ Из стих. А. С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный...», в котором, по мнению символистов, угадана идея Вечной Женственности. Стихотворение процитировано полностью в романе «Идиот» (ч. 2, VII, а также VI), где символически обыгрывается сюжет «рыцаря бедного» и его служения Вечной Женственности. К постижению этого образа, как считает Иванов, Достоевский приближается в своем романе (*Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 308).

³⁷ См.: Преступление и наказание. Ч. 4, гл. I.

³⁸ По мнению Иванова и согласно его религиозно-мифологической трактовке творчества писателя, «Достоевский хотел показать в „Бесах“, как Вечная Женственность в аспекте русской Души страдает от засилия и насильничества „бесов“, искони борющихся в народе с Христом за обладание мужественным началом народного сознания» (*Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 309). Хромоножка предстает в свете «основного мифа» как символ Матери-Земли, символ Души Земли русской (там же).

³⁹ Бесы. Ч. 2, гл. 2, III.

ДОСТОЕВСКИЙ И К. ЛЕОНТЬЕВ: ДИСКУССИЯ В «ВОЛЬФИЛЕ»

Предисловие, публикация и комментарии А. В. Лаврова

Одним из наиболее ярких и значительных начинаний в интеллектуальной и культурной жизни России первых послереволюционных лет стала Вольная философская ассоциация («Вольфила»), основанная в Петрограде в 1919 году и продолжавшая чрезвычайно активную деятельность до 1924 года включительно.¹ Среди членов-учредителей «Вольфилы» — Иванов-Разумник, Андрей Белый, А. Блок, Конст. Эрберг, В. Э. Мейерхольд, Е. Г. Лундберг, А. З. Штейнберг, К. С. Петров-Водкин и др.; все в той или иной мере были выразителями «скифских» идейных умонастроений и отношения к революции как к прообразу и предвестию глобального, мирового духовного преображения. Председателем совета Ассоциации был избран Андрей Белый,²

¹ Из многих работ последних лет, затрагивающих историю «Вольфилы», укажем прежде всего очерк В. Г. Белоуса «Петроградская Вольная философская ассоциация (1919—1924) — антитоталитарный эксперимент в коммунистической стране» (М., 1997) и публикацию Е. В. Ивановой «Вольная философская ассоциация: Труды и дни» (Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1992 год. СПб., 1996. С. 3—77), включающую подробную хронику деятельности «Вольфилы».

² См.: Белоус В. Г. Андрей Белый — председатель Вольной философской ассоциации (Вольфила) // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 113—122.

товарищем председателя — Иванов-Разумник (псевдоним Разумника Васильевича Иванова; 1878—1946), выдающийся критик, публицист, историк литературы, один из наиболее активных и влиятельных участников литературного процесса 1910-х годов. Иванов-Разумник на деле был не только основным инициатором «Вольфилы», но и фактически ее бессменным руководителем и постоянным участником заседаний. «По натуре он был — деятель, организатор, человек упорный, со стремительной волей», — писал об Иванове-Разумнике А. З. Штейнберг;³ эти качества в полной мере проявились на поприще «Вольфилы», которую без преувеличений правомерно называть детищем Иванова-Разумника.

В Уставе «Вольфилы» оповещалось, что Ассоциация учреждается «с целью исследования и разработки в духе философии и социализма вопросов культурного творчества».⁴ Упоминание о «социализме» — не только использование ритуально значимого слова ради облегчения участи заведомо немарксистского учреждения в условиях большевистского идеологического контроля, но и апелляция к системе ценностей, близких многим «вольфильцам», и Иванову-Разумнику прежде всего, — к идеалам и традициям радикально-демократической, народнической интеллигенции. По сути же дела никакого диктата, и народническо-эсеровского в частности, в «Вольфиле» принципиально не допускалось; полная свобода выражения взглядов, установка на дискуссионность, вскрывающую широкое многообразие духовных устремлений, были условием ее существования: «Вольфила — это не программа, даже не мировоззрение; наоборот: предполагает она взаимное противоположение, пересечение и борьбу мировоззрений. Она — импульс: к углублению совершившейся (и все еще совершающейся) революции в измерении духа: к духовной революции, которая приведет к освобождению человека на всех путях его духовного творчества и к новому воплощению достижений этого освобожденного творчества, — к новой культуре. В этом смысле Вольфила стоит под знаком всеобъемлющего кризиса современной культуры и чаяний культуры новой: культуры свободы».⁵

Революция для большинства «вольфильцев» отнюдь не была тождественна только что осуществившемуся событию в российской социально-политической истории; идея революции в максималистско-утопическом сознании многих из них — это нечто безусловное, подобное явлению природы, вспышка эсхатологического света, позволяющего по-новому увидеть прошлое и угадать будущее. Революция, постигаемая в метафизическом

³ Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911—1928) / Подгот. текста, послесл. и примеч. Ж. Нива. Париж, 1991. С. 27.

⁴ ИРЛИ, ф. 79, оп. 5, ед. хр. 12, л. 3.

⁵ «Вольфила» // Жизнь. 1922. № 1. С. 174—175. Согласно убедительной атрибуции В. Г. Белоуса (см.: Вопросы философии. 1996. № 10. С. 115), цитируемая анонимная заметка была написана Андреем Белым.

плане, сопоставляется с реально происшедшей в 1917 году революцией и одновременно противопоставляется ей; при этом утвердившийся большевистский режим осознается — разными «вольфильцами» по-разному, но всеми в равной мере дистанцированно — как искажение, профанация революции; иные видят в нем закономерное последствие губительных начал, которые органически присущи любой попытке насильственного изменения существующего мироустройства. Проблема революции, ее предпосылок и последствий поднимается на заседаниях «Вольфилы» как одна из наиболее значимых и вызывающих к осмыслению. В центре внимания — «негативные» и «позитивные» предтечи революции; при этом вскрываются примечательные идейно-исторические парадоксы: заведомые противники революции часто несут в себе скрытую взрывчатку, революционную силу, и наоборот — явные, убежденные революционеры, политические «нелегалы» оборачиваются на деле контрреволюционерами (в «вольфильском» понимании революционного начала), новыми бюрократами-государственниками.

Размышления о революции тесно увязываются для «вольфильцев» с общей проблемой философии культуры, в трактовках которой — при всем индивидуальном многообразии подходов — все они руководствуются идеей культурно-исторической преемственности. В тематике заседаний «Вольфилы», вопреки нарождавшемуся и насаждавшемуся «пролетарскому» классовому нигилизму, крупные имена и события прошлого занимают исключительно значимое место. Конкретное преломление эта тенденция получила в организации множества заседаний, приуроченных к юбилейным датам; в характере этих «чествований» не было ничего от ритуального официоза, памятные события истории и культуры неизменно осмыслялись и оценивались на «вольфильских» собраниях под знаком живой современности. Специальные заседания были посвящены юбилейным годовщинам А. И. Герцена, П. Л. Лаврова, Вл. С. Соловьева, Наполеона, Данте, Н. Я. Данилевского, Э. Т. А. Гофмана, П. Б. Шелли, Л. Фейербаха, Р. Вагнера и т. д. Само собою разумеется, что верная своим установкам «Вольфила» не могла не отметить с большим размахом 100-летие со дня рождения Достоевского: в течение октября—ноября 1921 года Ассоциация провела не менее 15 заседаний, приуроченных к этой дате.⁶

В однодневной газете, выпущенной в связи с юбилеем Достоевского, сообщалось: «Много внимания памяти Достоевского было уделено Вольной философской ассоциацией, посвятившей

⁶ См.: *Иванова Е. В.* Вольная философская ассоциация. С. 46—48. А. З. Штейнберг вспоминает в этой связи: «Мы решили, ни больше ни меньше, в течение целого месяца ежедневно проводить не только дневные открытые заседания, начинавшиеся обычно часа в три и затягивавшиеся до поздних сумерек, но и вечерние. Было прочитано, не берусь точно сказать, больше двадцати докладов» (*Штейнберг А.* Друзья моих ранних лет. С. 64).

(этому) все заседания, утренние и вечерние, в течение октября месяца. Были сделаны следующие доклады: 2 октября — Л. В. Пумпянского „Достоевский и античность”. 5 октября — С. А. Аскольдова „Религиозные и этические взгляды Достоевского”. 9 октября — Андрея Белого „Достоевский и Толстой”. 10 октября — Виктора Шкловского „Герои Достоевского”. 13 октября — П. А. Сорокина „Достоевский как социолог”. 16 октября — А. З. Штейнберга „Достоевский как философ”.⁷ 17 октября — С. А. Адрианова „Карамазовщина”. 19 октября — А. Л. Волынского „Верования Достоевского”. 20 октября — Б. М. Эйхенбаума „Достоевский и Лесков”. 23 октября — Иванова-Разумника „Достоевский и К. Леонтьев”. 24 октября — О. Д. Форш „Данте, Достоевский, Блок”.⁸ 26 октября — А. А. Чебышева-Дмитриева „Самоистребители и Достоевский”. 27 октября — А. Л. Векслер „Композиция «Бесов»”. 29 октября — Иванова-Разумника „Достоевский и революция”. 30 октября — А. А. Мейера „Князь Мышкин и наше будущее”.

Ряд заседаний предполагается устроить в течение ноября месяца. 13 ноября в 2 1/2 часа дня состоится заседание, на котором Иванов-Разумник прочтет доклад: „Достоевский, Леонтьев и идея мировой Революции”.⁹

Вспоминая о «вольфильских» юбилейных чествованиях Достоевского, А. З. Штейнберг свидетельствует: «...конечно, наш Разумник Васильевич, организатор, деятель, издатель, надеялся собрать все эти лекции и издать их отдельным томом (...). Этого не случилось по многим причинам: главным образом потому, что в правительственных кругах намечалось отрицательное отношение к произведениям Достоевского».¹⁰ Машинописные тексты, представлявшие собой расшифровку стенограмм заседаний, посвященных Достоевскому, сосредоточились в архиве Иванова-Разумника и в большинстве своем погибли вместе со значительной частью этого архива в годы Второй мировой войны.¹¹ Среди уцелевших (хотя и не в полном объеме) текстов — машинопись доклада Иванова-Разумника «Достоевский, К. Леонтьев и идея всемирной революции» (сохра-

⁷ По стенограмме заседания, сохранившейся в архиве Иванова-Разумника, текст опубликован В. Г. Белоусом, см.: Вопросы философии. 1994. № 9. С. 184—196.

⁸ Доклад опубликован по стенограмме, сохранившейся в архиве Иванова-Разумника, см.: Неизвестный доклад О. Форш / Публ. Е. В. Ивановой // Дантовские чтения. 1990. М., 1993. С. 155—174.

⁹ Достоевский (Однодневная газета Русского библиологического общества. 30 октября 1821—30 октября (12 ноября) 1921. С. 32—33). В цитируемом тексте хроникального сообщения исправлены некоторые ошибочные написания.

¹⁰ Штейнберг А. Друзья моих ранних лет. С. 67.

¹¹ О судьбе архива Иванова-Разумника см.: Лавров А. В. Рукописный архив Андрея Белого в Пушкинском Доме // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1978 год. Л., 1980. С. 29; Максимов Д. Спасенный архив // Огонек. 1982. № 49. С. 19.

нилась в незначительной части) и прений, происходивших по его прочтении (13 ноября 1921 года, 107-е воскресное открытое заседание).

Как явствует из темы выступления Иванова-Разумника, магистральная «вольфильская» идея представляла в нем в двойном контрастном отражении — в аспекте мировоззрений двух убежденных «контрреволюционеров», бывших вместе с тем в значительной мере антиподами по отношению друг к другу.¹² Весь ход аргументации Иванова-Разумника восстановить затруднительно, поскольку значительная часть текста его доклада не сохранилась, однако со всей определенностью можно заключить, что Достоевский и Леонтьев в их отношении к революции были противопоставлены: «реакционера» Достоевского идеолог «скифства» склонен интерпретировать как тайного друга революции и социализма (трактующих, опять же, в их идеальных потенциях, а не в реальном осуществлении), Леонтьева — как явного и последовательного врага. Всегда отрицательно относившийся к творчеству и идейным построениям Д. С. Мережковского, Иванов-Разумник здесь, однако, во многом невольно следует тем подходам, которые впервые были намечены именно Мережковским: в очерке «Пророк русской революции» (1906) тот утверждал, что сознательный реакционер Достоевский был бессознательным революционером и апокалиптиком-визионером, угадывавшим сквозь внешнюю личину православия, самодержавия и народности контуры религиозной революции и новой теократии. Видя в Достоевском и Леонтьеве два противоположных типа христианского исповедания, Иванов-Разумник обнаруживает черты сходства между идеалом Достоевского и социализмом, понимаемым как конкретное преломление творческой воли к совершенствованию и преображению мира, в то время как Леонтьев в своих идейных построениях сближается с великим инквизитором из «Братьев Карамазовых».

О Достоевском Иванову-Разумнику приходилось писать и раньше; в частности, в его «Историю русской общественной мысли» (1907) входит большая глава «Толстой и Достоевский»,¹³ уже затрагивающая некоторые ключевые темы, развитые и в «вольфильском» докладе. Леонтьевым Иванов-Разумник ранее специально не занимался, поэтому особенно симптоматично, что именно этот мыслитель из чуждого и даже враждебного «скифу»-максималисту идейного стана оказался в

¹² Тема их идейного противостояния в подробностях раскрыта в ст.: Буданова Н. Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1991. Т. 9. С. 199—222; Бочаров С. Г. Леонтьев и Достоевский // Там же. Т. 12. См. также: Пращерук Н. В. К. Леонтьев и Ф. Достоевский: Спор о христианском идеале // Ф. М. Достоевский и национальная культура. Челябинск, 1996. Вып. 2. С. 142—163; Сивак А. Ф. Антиномия красоты в религиозном умозрении Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева // Вече. Альманах. СПб., 1994. Вып. 1. С. 130—144.

¹³ См.: Иванов-Разумник. История русской общественной мысли: В 3-х т. М., 1997. Т. 2. С. 303—387.

данном случае наряду с Достоевским в центре внимания. Живая, энергичная и бесстрашная мысль Леонтьева, выходящая далеко за пределы изложения прописных истин консерватизма, будоражила не только его единомышленников, но и убежденных противников и определяла автору «Востока, России и Славянства» — «учебника смелости», по афористичному определению П. П. Перцова,¹⁴ — значимое место в ряду наиболее крупных выразителей русского общественного сознания (характерно позднейшее замечание Г. В. Адамовича о том, что подлинное место реакционера Леонтьева не рядом с Катковым и Победоносцевым, а в соседстве с Чаадаевым и Герценом¹⁵); леонтьевские же прозрения катастрофического будущего резонировали в дни «вольфильских» заседаний с особой силой. Неудивительно поэтому, что в ходе дискуссии по докладу Иванова-Разумника личность и построения Леонтьева вызвали к себе едва ли не большее внимание, чем фигура общепризнанного великого классика.

Уместно привести здесь и краткие сведения об участниках дискуссии.

Петр Константинович Губер (1886—1940) — прозаик, литературовед, критик, переводчик. Окончил в 1909 году Петербургский политехнический институт по экономическому отделению, а в 1914 году — юридический факультет Петербургского университета; с 1910-х годов занимался литературной деятельностью в столичной периодике.¹⁶ Служа в годы Первой мировой войны в Красном Кресте, а также военным корреспондентом и штабным переводчиком, опубликовал под псевдонимом П. Арзубьев книгу «Дела и люди военного времени» (Пг., 1915). С 1919 года занимался переводческой работой в издательстве «Всемирная литература», в 1922 году выпустил в свет критико-биографический этюд «Анатоль Франс», а в 1923 году — известную книгу «Дон-Жуанский список Пушкина. Главы из биографии». В последующие годы вел весьма активную литературную деятельность: опубликовал историко-биографический роман «Кружение сердца. Семейная драма Герцена» (Л., 1928), романы из истории Франции «Месяц туманов» (Л., 1929) и «1830» (Л., 1930), книгу «Хождение на Восток венецианского гостя Марко Поло, прозванного миллионщиком» (Л., 1929), «Похвальное слово Глупости» Эразма Роттердамского в своем переводе (М.; Л., 1932) и т. д. Был арестован по обвинению в антисоветской деятельности 26 августа 1938 года, приговорен к 5 годам лагерей, скончался весной 1940 года в

¹⁴ Дурьлин С. Н. В своем углу: Из старых тетрадей. М., 1991. С. 234 (запись от 19 марта 1926 г.).

¹⁵ Адамович Г. Мракобесие // Новое русское слово. 1957. 19 мая.

¹⁶ О Губере как одном из авторов литературной мистификации — сборника стихов Аркадия Фырина «Голова Медузы» (СПб.: Богема, 1910) см.: Тименчик Р. Д. Тынянов и «литературная культура» 1910-х годов // Тыняновский сборник. Третьи Тыняновские чтения. Рига, 1988. С. 161—163.

Архангельской области.¹⁷ Активного участия в работе «Вольфи-лы» Губер не принимал, однако именно он был единственным из участников обсуждения, кто профессионально занимался творчеством К. Леонтьева: 20 ноября 1921 года на 108-м заседании «Вольфила» выступил с докладом о Леонтьеве, в те же дни опубликовал статью «Константин Леонтьев (к 30-летию со дня смерти)»,¹⁸ а в марте 1922 года выпустил в свет «Страницы воспоминаний» Леонтьева со своим предисловием, в котором попытался, как и Иванов-Разумник, осмыслить значение идейного наследия писателя для духовного самоопределения интеллигенции в пореволюционной действительности: «Какое-то будущее лежит перед нами. Будущее темное — это правда. Все же нам надо нащупывать дорогу в этих потемках; надо оглядеться в этом странном, диковинном мире, окружающем нас теперь, после катаклизма. И полно, так ли уж странен этот мир, и не бросаются ли на каждом шагу в глаза следы живучей исторической традиции, лишь по внешности измененной и преображенной? Не поможет ли нам Константин Леонтьев в этой работе уяснения и понимания? (...) Быть может, если не содержание его идей, то хоть стиль его мышления, метод его рассуждения и его внутренний опыт окажутся полезны для нас, столь безмерно богатых внешним историческим опытом и вместе с тем таких бедных во всех других отношениях?».¹⁹

Борис Николаевич Демчинский (1877—1942) — журналист, публицист; во время русско-японской войны — военный корреспондент газеты «Русь», затем — чиновник особых поручений при Главном управлении землеустройства и земледелия; корреспондент Л. Н. Толстого и посетитель Ясной Поляны (1907), оставивший об этом воспоминания.²⁰ Автор нескольких книг, затрагивающих в различных жанровых ракурсах актуальную общественно-политическую проблематику. В философской поэме в прозе «Христос в революции», которая своими пространными описаниями Христа, сошедшего к революционным толпам и породнившегося «с разыгравшеюся бурей», по-своему предвосхищала финальные строки блоковских «Двенадцати»,

¹⁷ Материалы из следственного дела П. К. Губера приведены в кн.: Распятые: писатели — жертвы политических репрессий / Автор-сост. З. Дичаров. СПб., 1993. Вып. 1. С. 178—179. В статье о Губере М. Д. Смородинской (Краткая литературная энциклопедия. М., 1964. Т. 2. Стб. 429) указана другая дата смерти: 13.IV.1941; она же повторена в справке о Губере в кн.: Писатели Ленинграда: Библиографический справочник. 1934—1981 / Авторы-сост. В. Бахтин, А. Лурье. Л., 1982. С. 100.

¹⁸ Летопись Дома литераторов. 1921. 15 ноября. № 2. С. 5.

¹⁹ Страницы воспоминаний Константина Леонтьева / Ред. и предисл. П. К. Губера. СПб.: Парфенон, 1922: С. 5—6.

²⁰ См.: Демчинский Б. Н. В Ясной Поляне / Публ. Б. М. Шумовой // Яснополянский сборник. 1986. Тула, 1986. С. 252—260; Литературное наследство. Т. 90: У Толстого. 1904—1910: «Яснополянские записки» Д. П. Маковицкого. М., 1979. Кн. 2. С. 465. См. также биографическую справку о Демчинском В. Г. Белоуса (Вопросы философии. 1996. № 10. С. 121).

Демчинский предложил собственную трактовку событий 1905 года: революция — результат органического «недомогания человечества», всплеск хаоса, зародыши которого заложены самим Творцом, поэтому Иисусу предопределено погрузиться «в самую кровь и стоны нашей революции», он должен понять и принять свершающийся бунт: «Он снова примешивается к жизни земли, хотя бы потому, что в Нем Самом живет потребность войти в эти страдания, а не созерцать их издалека»; «...именно в разгар революции пребывание Христа сказывается с наибольшей ясностью, потому что только Его сила, незаметно повсюду развеивая, облагораживает революцию, уменьшая ее животное остервенение и сдерживая ее разгул, который не имел бы границ без благотворного влияния вечно звучащих идей Христа».²¹ Весьма вероятно, что «вольфильский» доклад Демчинского «Пути Христа» представлял собой новые вариации тех же положений применительно уже к несопоставимо более сокрушительным общественным катаклизмам; в «Вольфиле» им был прочитан также доклад «Возмездие за культуру» (3 октября 1920 года).²² Конкретными геополитическими задачами руководствовался Демчинский в книге «Россия в Манчжурии», в которой пытался согласовать установки колониальной политики России с принципами социального дарвинизма; анализируя обстоятельства соперничества России и Японии во влиянии на Манчжурию, он заключал, что в дальневосточной политике России уловлена «тайна победы, лишённой насилия, а потому наиболее прочной».²³ Государственными идеями Демчинский руководствовался и в публицистическом очерке «Сокровенный смысл войны»; смысл мировой войны виделся ему в противостоянии России, сочетающей государственную мощь Запада и духовность Востока, и Германии, совершеннейшей из стран с точки зрения западной культуры и тем самым концентрирующей в себе все негативные аспекты этой культуры. Своего рода вариациями излюбленных и постоянных идей Леонтьева оказываются рассуждения Демчинского о западном утилитаризме и рационализме, о стремлении западной культуры к тому, «чтобы радуга красок погасла в серой однотонности»: «Все смешать, все привести к общему уровню, на всех одеть пиджак, — такова была цель Запада, его мировая миссия».²⁴

²¹ Демчинский Б. Христос в революции: (Фантазия). СПб., 1907. С. 62, 19, 26, 76, 78.

²² Иванова Е. В. Вольная философская ассоциация. С. 41, 52. Этот доклад Демчинского лег в основу его книги «Возмездие за культуру: (Движение к общемировому голоду)» (Пг., 1923), представлявшей собой своего рода экологическую антиутопию с использованием данных агрономии, лабораторных и полевых опытов.

²³ Демчинский Б. Россия в Манчжурии: (По неопубликованным документам). СПб., 1908. С. 170.

²⁴ Демчинский Б. Сокровенный смысл войны. Пг., 1915. С. 36, 37.

Алексей Александрович Чебышев-Дмитриев (?—1942) — преподаватель математики; постоянный участник заседаний «Вольфила», представлявший в ней отдел философии точных наук, руководитель «вольфильского» кружка «Введение в философию математики»; выступал в «Вольфиле» с докладами «Время и бессмертие» (28 ноября 1920 года), «Не герои: (О русском народе)» (21 августа 1921 года), «Самоистребители и Достоевский» (26 октября 1921 года), участвовал в беседе на тему «Исповедь Ставрогина» (24 сентября 1922 года), в заседании «Три года: (Идея и опыт Вольфила)» (12 ноября 1922 года).²⁵ В воспоминаниях о «Вольфиле» Н. И. Гаген-Торн приводит его слова: «Недавно я пришел в Вольфилу и уже не могу оторваться от этого приюта свободной мысли, от этого оазиса... Всем присутствующим я должен сказать: в Вольфиле нам дана возможность героизма, творческого духа».²⁶

Дмитрий Михайлович Пинес (1891—1937) — библиограф, историк литературы, издательский работник; библиотекарь и секретарь (1922—1924) «Вольфила», один из основных организаторов деятельности Ассоциации в последние три года ее существования. По словам той же Н. И. Гаген-Торн, «Дмитрий Михайлович был сердцем Вольфила. Мягкое сердце, но непреклонная справедливость».²⁷ Политический единомышленник Иванова-Разумника (Пинес в 1917—1918 годах был левым эсером), в 1920-е годы он стал и ближайшим помощником в его литературных делах: ими совместно были подготовлены «Записки о моей жизни» Н. И. Греча (М.; Л.: Academia, 1930), Пинес помогал Иванову-Разумнику и в работе над первыми томами Собрания сочинений А. Блока, печатавшегося с 1932 года в Издательстве писателей в Ленинграде. Арестовывали Пинеса неоднократно: в 1920 году (9 месяцев в заключении), в 1929 году (2 месяца под арестом), в 1933 году (приговор — 2 года заключения); в последний раз его арестовали в Архангельске, где он отбывал ссылку, там же Пинес был расстрелян 27 октября 1937 года.²⁸

²⁵ Иванова Е. В. Вольная философская ассоциация. С. 42, 46, 48, 56.

²⁶ Гаген-Торн Н. И. Вольфила: Вольно-философская ассоциация в Ленинграде в 1920—1922 гг. / Публ. Г. Ю. Гаген-Торн // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 102.

²⁷ Там же. С. 91.

²⁸ Подробнее о нем см.: «De profundis» (Письма Д. М. Пинеса к А. Н. Римскому-Корсакову) / Публ. М. Д. Эльзона // Историко-библиографические исследования. СПб., 1994. Вып. 4. С. 129—157; Любимов Н. Неувядаемый цвет: Главы из воспоминаний // Дружба народов. 1993. № 7. С. 106—112; Письма Андрея Белого Д. М. Пинесу / Публ. Дж. Малмстада // Новое литературное обозрение. 1995. № 12. С. 85—100; Сивак М. Л. Письма Д. М. Пинеса Андрею Белому // Иванов-Разумник. Личность. Творчество. Роль в культуре. СПб., 1996. С. 28—34; Дойков Ю. В. К переписке Д. М. Пинеса и А. Н. Римского-Корсакова (по следам публикации) // Историко-библиографические исследования. СПб., 1996. Вып. 6. С. 220—222; Белоус В. Г. «Ближайший и многолетний сотрудник мой по историко-литературным работам»: О Дмитрие Михайловиче Пинесе (1891—1937) // Иванов-Разумник. Личность. Творчество. Роль в культуре: Публикации и исследования. СПб., [1998]. Вып. 2. С. 217—227.

О. А. Фриш. Каких-либо сведений о ней установить не удалось; в сохранившихся бумагах, регистрирующих участников «Вольфилы», это имя не фигурирует.²⁹

Яков И. Гордин (1897—1947) — философ; член-соревнователь «Вольфилы» и активный участник ее заседаний, в том числе бесед на темы «Исповедь Ставрогина» (24 сентября 1922 года), «Три года: (Идея и опыт Вольфилы)» (12 ноября 1922 года), «Проблема индивидуальности», «Беседа о мудрости» (первая половина 1923 года); выступал в «Вольфиле» с докладами «Максимализм и идея конца» (30 апреля 1922 года), «Людвиг Фейербах: (К 50-летию со дня смерти)» (3 декабря 1922 года), «Любовь у Белинского и Станкевича» (первая половина 1923 года), «Памяти П. Л. Лаврова» (июнь 1923 года).³⁰ В 1923 году Гордин эмигрировал в Берлин, в 1933 году переехал во Францию.³¹

Николай Михайлович Коялович (1889—1941) — выпускник социально-экономического факультета Петроградского университета в 1920 году, затем преподаватель философии и политической экономии в ленинградских вузах, специалист в области философии науки;³² в «Вольфиле» были объявлены его кружки «Логические учения», «Психология», «Пограничные вопросы теории познания».

Председательствующий — Конст. Эрберг (настоящее имя Константин Александрович Сюннерберг; 1871—1942) — теоретик искусства, художественный критик, поэт, переводчик; один из учредителей «Вольфилы» и активнейших ее участников.³³ В шуточной поэме «Вольфила» (ноябрь 1922 года) Эрберг воссоздал атмосферу заседаний и дал выразительные портреты многих «вольфильцев», в том числе и участников заседания 13 ноября 1921 года — Иванова-Разумника, Д. М. Пинеса, Я. И. Гордина, А. А. Чебышева-Дмитриева, Б. Н. Демчинского, Н. М. Кояловича.³⁴

Текст доклада Иванова-Разумника «Достоевский, К. Леонтьев и идея всемирной революции» и выступлений по нему печатается

²⁹ Правомерно предположить, что в машинописи искаженно воспроизведены инициалы и фамилия писательницы и активной участницы «вольфильских» заседаний Ольги Дмитриевны Форш (1873—1961), однако в таком случае совершенно непонятно, почему Иванов-Разумник, просматривая этот текст, не внес в него соответствующих исправлений.

³⁰ *Иванова Е. В.* Вольная философская ассоциация. С. 54, 56—59.

³¹ См.: *Gordin J.* *Ecrits: Le renouveau de la pensée juive en France.* Paris, 1995.

³² Эти сведения о Кояловиче приведены В. Г. Белоусом (Вопросы философии. 1996. № 10. С. 121).

³³ См. о нем: *Эрберг Конст. (Сюннерберг К. А.).* Воспоминания / Публ. С. С. Гречишкина и А. В. Лаврова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1977 год. Л., 1979. С. 99—146; *Белоус В. Г.* Конст. Эрберг: философ-«иннормист»: (К портретам «вольфильцев») // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 101—105; *Заблоцкая А. Е.* Конст. Эрберг в научно-теоретической секции ТЕО Наркомпроса (1918—1919) // Минувшее. Исторический альманах. М.; СПб., 1996. № 20. С. 389—403.

³⁴ См.: *Эрберг Конст.* Вольфила / Публ., примеч. В. Г. Белоуса // Литературное обозрение. 1995. № 4/5. С. 105—111.

по машинописи (расшифровка стенограммы), сохранившейся в его архиве (ИРЛИ, ф. 70, оп. 1, ед. хр. 151, 152). В машинописный текст Иванов-Разумник внес единичные исправления, но не довел работу до конца;³⁵ вследствие незавершенности правки в тексте наличествуют смысловые неувязки, повторы, стилевые шероховатости и прочие признаки стенографической фиксации устных импровизированных выступлений.

³⁵ На первом листе машинописи — пометы Иванова-Разумника: «Не исправлено! Масса ерунды! ИР», «Попробовал слегка исправить. ИР» (ИРЛИ, ф. 79, оп. 1, ед. хр. 152, л. 1).

**«ДОСТОЕВСКИЙ, К. ЛЕОНТЬЕВ
И ИДЕЯ ВСЕМИРНОЙ РЕВОЛЮЦИИ»
ДОКЛАД Р. В. ИВАНОВА-РАЗУМНИКА
13 НОЯБРЯ 1921 ГОДА**

Эрберг. Позвольте открыть заседание. Тов. Иванов-Разумник объявил в цикле октябрьском, посвященном Достоевскому, два свои доклада, один — под названием «Достоевский и революция», а другой под названием «Достоевский и Леонтьев». Обстоятельства сложились так, что он нашел возможным и удобным для доклада и для себя объединить эти два доклада в один под названием: «Достоевский, К. Леонтьев и идея революции». Этим докладом как бы заканчивается цикл, посвященный Вольфилой Достоевскому, а вместе с тем здесь получается соединитель(ное зве)но с докладом, посвященным К. Леонтьеву, который будет (прочитан авто)ром в следующее воскресенье. Предоставляю слово (докладчику).

Р. В. Иванов-Разумник. В этом году исполнилось (...) назвать юбилеями такие сроки, как тридцать (лет) (...) 12 ноября 1891 года скончался К. Леонтьев, (...).*

(...) выражается Достоевский, с Великим Инквизитом, утверждает принцип стада и избранности, — если просмотреть три тома «Восток, Россия и Славянство», то вы встретите такие мелкие черточки, которые отдают духом даже не великого, а маленького инквизитора. Не хочется много примеров приводить. Ну, когда он говорит о либералах, как бы с ними нужно было поступать, как бы их надо было поистязать, понаказывать и усечь главу, потому что это им ко благу поведет, к исправлению. И нет тут Иудушки Головлева, как писал Влад. Соловьев о Розанове,¹ это не елейный тон, это строго убежденный тон инквизитора, который знает, что он вправе и главу отсечь. Насилие, стадо и избранность — есть совершенно твердое леонтьевское положение. И недаром он, православный монах, так явно проявлял свои

* Последующий текст утрачен (13 с половиной страниц машинописи)

католические симпатии. «Если я и православный, то я хочу быть католиком», — сказал он.² Не представляю себе Достоевского католиком, Достоевского, для которого и католицизм, и социализм — два совершенно одинаковых врага, одинаковых по силе, но неизвестно еще, кто из них опаснее.

Я хотел бы, не делая перерыва, в минут пятнадцать закончить свой доклад, поэтому сокращаю то, что хотел сказать, и просто подвожу некоторый итог. Ясно, что оба они христиане, оба православные, но какое христианство у Достоевского и какое христианство у Леонтьева? Достоевский хочет быть христианином, он хочет положить любовь в основу мира. Леонтьев называет это розовым христианством.³ Он видит идею Достоевского в Пушкинской речи о всечеловеке, о мировой гармонии. У Достоевского эта идея носит эсхатологический характер. В примечании Леонтьев оговаривается: я не знал, что у Достоевского эсхатологическая задняя мысль, а просто почувствовал, что идея всечеловека есть идея среднего человека, а относительно эсхатологии какая может быть речь.⁴ Когда Достоевский говорит о Царстве Божием на земле, то Леонтьев говорит — «какое же царство, где вы об этом слышали, в Евангелии написано — земля погибнет, вот что будет, и никакого всечеловека не будет, а будет война, трус, глад и землетрясение, отец восстанет на сына, сын на отца, вот что будет, а вы розовые идеи всечеловечества строите».⁵ Для него христианство Достоевского лжегуманно и еретично. И действительно, каким еретиком являлся нецерковник Достоевский для основных столпов нашей церковности! Бердяев, который обмолвился раз неудачным словом, что Леонтьев мистик и притворяется реалистом (как раз наоборот!), возмущаясь Великим Инквизитором, говорит о том, что Леонтьев с этой точки зрения есть не что иное, как сатанист, надевший на себя Христово обличье.⁶ Приходится и в этом случае совершенно не согласиться, — какой же он сатанист, он просто продолжатель ультраправославного ультрамонтанства.⁷ Характерно, что Достоевский, который не мог не знать Леонтьева, — Леонтьев был крупной величиной в том лагере, в котором работал Достоевский, — о Леонтьеве ничего не писал, за исключением нескольких мест в переписке⁸ и затем трех отрывочков в записной книжке, которые были напечатаны в восемьдесят третьем году, где мы можем найти несколько слов о Леонтьеве по поводу его слов о речи Достоевского о Пушкине. Он говорит только одно: «Леонтьев говорит — не стоит добра желать миру, ибо сказано: мир погибнет». В этой идее есть нечто рассудочное и настойчивое и сверх того чрезвычайно удобное для домашнего обихода: если все обречено, зачем стараться человеку добро делать, живи впредь в свое пузо спокойно. Вот что отметил Достоевский в своей записной книжке: «Леонтьев продолжает извергать на меня свою зависть и завистливую брань».⁹ Вряд ли была зависть со стороны Леонтьева, — он другого масштаба был человек. Была, может

быть, горькая боль, было огорчение, что Пушкинская речь Достоевского вызвала в первые дни взрыв всеобщего восхищения, в то время как глубочайшие идеи Леонтьева имели лишь двух-трех сторонников. В этом темном понимании христианства, в этом темном понимании Христа Леонтьев остался не без последователей, — под его глубочайшим влиянием и «темный лик» Розанова¹⁰ появился, который наоборот поворачивает картину, на христианстве объясняет и дьявола, и Христа. Совершенно ясна эта, идущая от Леонтьева, христианина, монаха, ультрамонтана, нить к Розанову, к розановщине. Это чрезвычайно характерно и показывает, какую силу этот никому не известный и всеми забытый писатель имел, чтобы выявиться так в русской литературе. Я не буду говорить о частностях, о форме, о том, что простая форма письма Леонтьева совершенно изумительная, — так писать, как писал Леонтьев, разговорным, простым языком, казалось бы, так просто, так, как мы с вами разговариваем в частной беседе, так писать в его время никто не умел. Достоевский по сравнению с ним приподнятый, взвинченный. Это идеальнейшая форма писания, которого никто не может до настоящего времени в этом смысле превзойти. Такой изумительный писатель, как Розанов, в своих последних произведениях, — чем дальше он писал, тем писал изумительнее, — явный наследник, даже, можно сказать, подражатель Леонтьева, но достигший таких высот, которые его учителю не снились. На втором нашем заседании, посвященном Достоевскому, проф. Аскольдов начал с указания на то, почему мы чтим Достоевского, — не как писателя, писатель он был плохой, но он был гениальный мыслитель...¹¹ Я привожу это просто как курьез, потому что так писать, как Достоевский, мало кто умел. Он был гениальный писатель. Мне хотелось сделать эту оговорку, потому что месяц тому назад никто не возразил, — это совершенно невероятное в настоящее время мнение. Я оставляю это в стороне, это просто факт, который приходится констатировать, и возвращаюсь к тому, о чем шла речь: живи впредь спокойно в одно свое брюхо — пишет Достоевский в качестве одного из возражений Леонтьеву. Если леонтьевская точка зрения справедлива, что мир все равно погибнет, то какое же тут спокойствие, какая спокойная жизнь, — нет, тут схима, тут монастырь, тут строгое послушание, тут византизм, тут искус. Но все без капли мистицизма, — тут все от рацио, от разума. Почему-то потом он старается быть мистиком, и какие для этого он рекомендует проделывать опыты и искусства, и как это ему всецело не удастся! Какая же тут жизнь в одно свое пузо, как пишет Достоевский, — нет, тут самый ужасный византийский искус, ибо нет спасения на путях истории. Вот то, во что твердо верит Леонтьев. Когда Леонтьев пишет о «Братьях Карамазовых», он сочувствует, конечно, Ферапонту, а не старцу Зосиме.¹² Ясно, что и здесь они должны были так же

далеко расходиться друг с другом, как и во всем более существенном, более серьезном.

Теперь, я думаю, вы мне позволите закончить, задержав вас только, может быть, минут пять-десять. Я опускаю целый ряд цитат, которые мне хотелось бы прочесть, чтобы познакомить менее знакомых с Леонтьевым, показать, как он приходит к беспросветному пессимизму, — нет спасения на путях истории, все равно, мировая революция придет, треклятый процесс осуществится, все равно, эгалитарный процесс будет продолжаться, и Россия вряд ли уцелеет, как скала, все равно, никакого спасения для человечества нет. Вот очень краткий пробег по творчеству Леонтьева, особенно ввиду того, что я хотел подчеркнуть полнейшую, диаметрально противоположность его с Достоевским, и как раз не только в коренной одной идее о всемирной революции, но и во всех остальных идеях. Когда я приводил два письма Достоевского, то я остановился только на втором, а о первой цитате ничего не сказал. Скажу теперь несколько слов. Он подчеркивает так, как только один Достоевский умеет подчеркивать, что сущность, основная идея социализма — отрицание Логоса мирового (с большой буквы) и признание только логичности с маленькой буквы, признание не объективного, а субъективного смысла исторического процесса. Да, это, действительно, характерно для социализма, и только один Достоевский это в свое время, да и до сих пор, видел.

В виде заключения маленькая параллель между Достоевским и Леонтьевым и несколько слов о том, о чем я говорить вообще не буду, что могло бы послужить темой совершенно особого доклада. «Нет спасения на путях мира», — говорит Леонтьев, — результаты ясны. «Мир во зле лежит», — говорит Достоевский. И социализм, тот социализм, который является в устах Леонтьева ближайшим двигателем к идеалу среднего европейца, как орудие всемирного разрушения, знает то же самое — мир во зле лежит. Да, и потому воля наша, воля подлинно религиозного во всех смыслах деятеля, будь он теократ, будь он социалист, что хотите, воля к его преображению. У Леонтьева об этом нет ни одного слова. Достоевский, конечно, здесь весь целиком в этой идее. Я думаю, что мне хоть немножко удалось подчеркнуть, насколько Леонтьеву эта идея враждебна, настолько она Достоевскому близка. Вот то, о чем я говорить не буду и о чем бы хотелось в будущем в особом докладе сказать: взять Достоевского в трех картинах, которые для меня являются тремя основными, — из «Преступления и наказания» сон Раскольникова, явный переход к «Бесам», бесы упоминаются в этом сне Раскольникова,¹³ и оттуда явный переход к тому преображению, которое имеется отчасти в «Сне смешного человека», отчасти в заключении «Братьев Карамазовых», и «свидание в Кане Галилейской».¹⁴ Вот эти три картины можно было бы назвать — проблемой человеческой личности в первых двух и проблемой преобразования в

третьей. Эта третья картина объединяет собой не Леонтьева и Достоевского, потому что их объединить нельзя, но мировоззрения социализма (не того, о котором писал Достоевский) и самые глубинные воззрения Достоевского. Тема преобразования и есть тема не только Достоевского, но и тема мировой революции, — и вот чего Леонтьев никогда не понимал, ибо он понимал мировую революцию и социализм только так, как видно по тем цитатам, которые я здесь сделал. И те, которые судят о социализме по его теперешним достижениям, судят его по кривому зеркалу, — пусть они радуются тем совпадениям, которые между кривым зеркалом и реальной действительностью будут существовать.

Но та вера, глубочайшая, которая двигала Достоевским, та его воля к отображению мира двигает и социализмом. Здесь Достоевский и социализм идут вместе. Для Леонтьева это совершенно недоступно. Тема преобразования, которая у Достоевского для меня является такой же основной, как и знаменитая свобода, которая им руководит, тема преобразования является основной темой, говорю я, и мировой революции, и социализма. Тут я уже совсем уклонился бы в сторону, если бы сказал то, что хотел сказать: ведь тема преобразования это та тема, которую нужно проследить в глубине истории, как она впервые встречалась у пророков, как она потом в Элладе изредка и обрывками появлялась в «Федре» Платона, у трагиков некоторых, у неоплатоников чаще, как эта тема становится основной темой христианства, как все христианство в свои первые героические времена построено на этой идее, но потом она пропадает с Блаженного Августина и опять появляется у Данте, о котором мы тоже в этот месяц вспоминаем, в его «Божественной Комедии», которая вся построена на этой идее преобразования, как весь гуманизм строится на этом и как идея эта превращается в ту самую мировую революцию, в тот самый социализм, который якобы так диаметрально противоположен этой идее... Отрицание Логоса, мирового соединения с признанием преобразования не является вовсе противоречием. Быть может, мне скажут в виде возражения то, что, очевидно, ваше преобразование пишется с маленькой буквы. Я о буквах спорить не буду. Но скажу только одно, — что воля к преобразению, большому или маленькому, все равно, воля к нему движет одинаково и Достоевского, и социализм, здесь Достоевский — ближайший учитель и друг, и самый близкий социализму человек, несмотря на весь к нему враждебный пафос. А Леонтьев диаметрально противоположная сила. Если бы мне нужно было несколькими словами охарактеризовать Достоевского и Леонтьева, то я бы сказал так: Достоевский для меня — свобода, Леонтьев — насилие. Я употребляю эти слова без всякого отрицательного смысла, просто как объективную характеристику, ибо должен сказать, что глубочайший максимализм Леонтьева и его бестрепетное насилие мне страшно дороги, и я

предпочитаю их умеренно-либеральному и гуманитарному подходу к вопросу. Но не в этом дело, а вот в чем — свобода на знамени Достоевского и насилие на знамени Леонтьева. Весь Достоевский в Новом Завете, в идее преображения, весь Леонтьев в Ветхом Завете, в идее страха Божьего. Весь Достоевский в динамике, весь Достоевский в горении, и весь Леонтьев в статике, в эстетизме, в замораживании, в реакционности. Весь Достоевский в антицерковности, и весь Леонтьев в византизме, сплошь проникнут византизмом; весь Достоевский в революционности в самом глубочайшем смысле слова, и весь Леонтьев в реакционности в самом глубочайшем смысле слова. Единственно, что их объединяет, это то, что оба они величайшие максималисты. Вот уже, действительно, в разных направлениях они не страшились доходить до самых последних пределов и рубежей, и если кому максимализм дорог как движение души человеческой, то Леонтьева он не любить не может и, конечно, должен любить за громадный размах силы и дерзновения. Если из всего того, что я сказал в заключение о Достоевском и Леонтьеве, взять только первые слова, которые я применял к Достоевскому, — преображение, Новый Завет, динамика, горение, катастрофичность, антицерковность, максимализм, — если все эти слова соединим воедино, то никаких других слов для характеристики человечества и грядущей мировой революции мы не получим. А если соединить воедино все слова второй строчки, так сказать, которые применялись к Леонтьеву, то это будет преображение в обратном зеркале все тех же слов: вот какой должна быть мировая реакция. Тем олухам, которые старались высмеять Леонтьева за его «консерватизм», и не снилось тех глубин, по которым он пришел к консерватизму, — но глубины эти были все реалистического порядка. Здесь опять, в последний раз скажу, полная противоположность его с Достоевским. И вот, когда мировая революция, которую мы чаем и ожидаем, — конечно, не та, которая совершилась теперь, в эти годы, конечно, не та, которая совершится через пятьдесят лет или сколько-нибудь лет, в России или Европе, потому что все это только ступени, и те, которые думают, что они дошли до предельной революции, что они дошли уже до социализма, просто не понимают ни что такое революция, ни что такое социализм, просто говорят об «обезьяне», о кривом зеркале, просто не понимают, что есть определенные шаги, есть определенные ступени, мимо которых не пройти, но считать эту ступень, которая только-только начинается с земли, за последнюю ступень высочайшей лестницы значит просто не понимать того, что есть всемирная история... — Так вот, когда мировая революция пришла в мир с этими первыми словами, которыми я характеризовал Достоевского (она называлась тогда не мировой революцией, не социализмом, а христианством), то она победила мир, но и мир ее победил, потому что он воспринял все эти слова и стал на перепутье этих

слов. Мы знаем, как христианство, по мнению Достоевского, не удалось, и мы знаем, что когда революция пришла во имя социализма, то она мир победила или победит, но и мир ее уже победил: революции уже не существует, потому что она уже побеждена тем, что она принята. Всеми принятая революция не есть революция, это уже нечто совсем иного порядка. Итак: мир принял христианство и мир победил христианство. Мир принял или примет революцию, и он победит революцию, победит социализм. И если бы это было завершением мировой истории, то это был бы крайне печальный прогноз, прогноз, который приблизил бы нас к пессимизму Леонтьева. Но мы знаем, что пройдут года и десятилетия и придут на смену новые ступени, что завершающая ступень, о которой сейчас мы не можем и помыслить, что последняя мировая духовная революция, которая характеризуется словами верхними, как я сказал, словами, посвященными Достоевскому, не может в конце концов не прийти. Но знать, что она придет, не значит, что приближение к ней все большее и большее. И если в серии богами избранных и богами (...)*

Прения по докладу Р. В. Иванова-Разумника «Достоевский и Леонтьев»

Эрберг. Перейдем теперь к обсуждению выслушанного нами доклада. Первое слово принадлежит П. К. Губеру.

Губер. Господа, мне бы не хотелось останавливаться на тех пунктах доклада характеристики Леонтьева, с которыми я не согласен, не хотелось бы потому, что к этому придется вернуться в будущее воскресенье, именно мне, и я бы не хотел повторяться.¹⁵ В общем главная основная мысль доклада — противоположность, полярная противоположность между Достоевским и Леонтьевым, и с этим я вполне согласен. Конечно, это были люди разные по характеру, по мировоззрению, по темпераменту и по тем неуловимым чертам, из которых складывается облик человека. И то, что они принадлежали к одному лагерю, несколько не исключает этой противоположности, ибо, конечно, и тот, и другой в этом лагере практических консерваторов 60-х годов были в значительной мере случайными гостями и стояли в самой ценной, в самой интересной части своего существования вне этого лагеря и выше его. Остановлюсь поэтому только на одном противопоставлении между Константином Леонтьевым и Достоевским, которое было проведено сегодня. Нужно сказать, что хотя я большой поклонник Леонтьева, но это противопоставление для Леонтьева по существу может быть не всегда выгодно. Несомненно, Достоевский был значительно больше, крупнее, и

* Слева на полях помета рукой Иванова-Разумника: (Утерян последний лист)

это противоположение великана человеку, как-никак среднего роста, — нечто вроде противопоставления Давида Голиафу. Меня сейчас интересуют те отдельные моменты, когда Давид являлся как будто сильнее Голиафа или по крайней мере довольно метко попадал своей пращей в него, ибо хотя Достоевский о Леонтьеве прямо, за исключением (...) * не писал почти, Леонтьев о Достоевском писал много и писал не всегда с добрым чувством. У него есть желчная характеристика романов Достоевского.¹⁶ Он говорит, что эти романы, кажется, пишутся для людей, которые живут в (...) **

⟨П. Губер⟩ (...) ему пришлось бы либо лечь обратно в гроб, либо радикальнейшим образом свои построения и утверждения переделать. Если бы мы воскресили Леонтьева и показали ему, что происходит, ему бы менять у себя существенно ничего не пришлось бы. Все те колоссальные исторические события, которые разыгрались за годы, истекшие после смерти обоих писателей, с точки зрения леонтьевских теорий не нарушают их стройности и цельности и не являются даже неожиданными. Конечно, вперед этого предвидеть невозможно. Леонтьеву не хотелось, чтобы в России совершилась революция. Он считал возможным, что это удастся предотвратить, может быть, но бывали моменты мрачного настроения, когда он такую возможность предвидел, и есть случайные обмолвки частью в мелких произведениях, случайные заметки, написанные в дневнике, где, казалось, это были моменты почти пророческого проникновения — как заметка юмористического характера по поводу какого-то кельнского сапожника — пророка, который предсказал войну в 70-х годах, европейскую войну, в тот год, когда Пасха будет в день Св. Марка. Леонтьев, освещая это сообщение, пишет: «Успокойтесь, война будет, может быть, не так скоро, как ожидает этот сапожник-пророк из Кельна, но война непременно будет, такая война, какой никогда не видел мир, и эта война...» (Я цитирую на память)... — одним словом, мысль та, что эта война весь ваш строй мещанского благополучия опрокинет.¹⁷ Это одна ссылка. Другая ссылка еще более замечательная, ибо там он прямо говорит о русской революции. Он говорит: если бы русский народ когда-нибудь... (Со своей точки зрения он, конечно, выражается очень резко)... сбитый с толку нашими лжелибералами, свергнул в припадке мгновенного безумия старинную историческую власть, гнет которой для него столь благодетелен, то затем естественным образом для того, чтобы гарантировать себя против буйств и против излишней удалости в этом народе, — и главное, — он прибавляет затем, — против излишней страсти к пьянству, рано или поздно этот народ установит в себе самом еще более крепкую, еще более деспотическую власть, нежели «какая была

* Пробел в машинописи

** Последующий текст утрачен (2 страницы машинописи)

до сих пор».¹⁸ Так что даже русскую революцию, очевидно, только русскую революцию, без всякой европейской революции, без связи с этим общим катаклизмом, которого ожидают, Леонтьев предвидел и даже, можно сказать, она его не пугала, ибо эта частная революция, русский народный бунт, не представлялся Леонтьеву таким неприятным, таким погибельным для существования России и русской культуры, каким являлся для него последовательный эгалитарный процесс. Вот эта последовательная мирная революция, которая совершается без насилий, без крови почти, которая совершается незаметно путем случайных уступок, которая делается и власть имущими, и просто людьми в своем обыкновенном быту, эту революцию больше всего ненавидел и не допускал Леонтьев. Для него эта революция главный враг, а вовсе не социализм. В докладе Р. В. Иванова-Разумника было упущено одно существенное для Леонтьева воззрение на социализм, не на социализм, имевший восторжествовать, а на социализм теперешний, европейский, боевой, который только пропагандирует, стремится к господству, но еще его не достиг. Не помню, говорит ли он об этом прямо, определенными словами, но это вытекает из всего контекста — для него социализм есть та тень, которую отбрасывает современный буржуазный мир. Вот этот темный, прозаичный, некрасивый, в пиджаках и длинных брюках, ненавистный Леонтьеву буржуазный мир — стоит, он есть известная реальность. От мирового солнца падает свет, и от этого света падает тень, это тень буржуазной культуры, т. е. социализм. Когда исчезнет буржуазная культура, то исчезнет социализм как таковой, появится возможность новых общеисторических комбинаций, из которых возникают новые формы. Сам по себе социализм не страшил Леонтьева, и революция боевая, революция с громом барабанов и развевающимися знаменами ему даже не была в значительной степени отвратительна. В одном месте он признается и говорит, что — я вспоминаю о радикальных увлечениях молодости — мне революция нравилась, но нравилась своей военной стороной, шествиями, опасностью, знаменами, баррикадами.¹⁹ Все это он одобрял, а то, что следует за такой революцией, то обмирщение революции, которое неизбежно наступает за таким историческим катаклизмом, вот с этим обмирщением революции в европейской буржуазной форме Леонтьев никогда не мог примириться. Вот те замечания, которые я хотел сделать по существу доклада Р. В., чрезвычайно интересного и который, к сожалению, очевидно ввиду обилия материала, должен был быть некоторым образом сжат. Нельзя было привести целый ряд несомненно любопытных цитат и мест, которые имеются на интересующую нас тему в сочинениях Леонтьева. Мне хочется обратиться к его заключительному последнему слову, которое он сказал, и по поводу этого слова выразить некоторое сомнение, так сказать, или возражение, но во всяком случае не в первый раз в выступлениях Р. В. я вижу стремление

известное историческое явление, известное историческое событие, совершенно определенное, как-то так подкрасить и сообщить ему некоторые черты, которых в действительности оно не имело. Вот как есть секта квиетистов, возникшая в пределах западного христианства,²⁰ которая учит об истинном христианстве, — не таком, каким оно было всегда, а каким оно должно быть, каким оно им представляется, так же есть люди, которые учат о революции не такой, какой она бывает всегда, а вот об истинной революции. Такая революция, какую мы видим, эта революция не истинная, обмирщенная, как религиозные реформаторы говорили, что католическая церковь погрязла в грехах, наступило развращение среди клира, — так вот и эта революция есть не настоящая, а обмирщенная, погрязшая в грехах, а есть истинная революция. Об этой истинной революции мы знаем так же, как знаем об истинном Божестве. Эти люди ссылаются на некоторый свой собственный мистический опыт, но ведь то, что может быть предметом мистического постижения в религиозной области, то в области исторической предметом мистического постижения быть не может. Когда появились первые христиане и стали проповедовать, то их спросили — «откуда вы знаете это». Христос им ответил: «Знаю от Отца Моего, который Меня послал». Апостол Павел ответил: «Знаю о том, что Христос явился мне сам на пути в Дамаск», и т. д. и т. д., но откуда мистики революции знают об истинной революции? Ведь они все-таки в отличие от настоящих проповедников той или иной религиозной веры должны ссылаться на некоторый определенный исторический опыт. Откуда они знают об истинной революции, об этом мы не знаем, и до сих пор всякий возражающий им вправе говорить о том, что судить об истинной революции мы можем только по одному — из исторических наблюдений над бывшими до сих пор революциями. По ним мы представляем, что такое революционный дух вообще, что такое революционный огонь, революционное пламя. Это пламя иногда дымит, но это пламя революции можно уподобить костру. От костра может не быть ни дыма, ни чада, но если дрова сырые, то дым может съесть глаза, — но это все-таки есть революция. То, о чем говорит Р. В., мне представляется не таким огнем, на котором горят дрова, а представляется, что этот костер полит спиртом и от него показывается такое белое чистое пламя, — это будет тоже пламя, но пламя, до такой степени быстро сгорающее и несущественное, что даже если облить дрова и поджечь, то они не сгорят. Поэтому мне хочется сказать в заключение. К революции можно разное относиться: можно ее не любить, много может быть в ней злого, черного и дурного, но это есть некоторое подлинное историческое явление, а вот то бледное чистое пламя, которое горит на жертвеннике Вольно-философской ассоциации как отдельные языки, как я неоднократно замечал, когда приходил сюда, это пламя не может никого обжечь; и, пожалуй, не может никого

надлежащим образом зажечь, хотя оно может быть до некоторой степени красиво и полюбоваться на него приятно.

Р. В. Иванов-Разумник. Я думаю, что если буду отвечать каждому в отдельности, то это слишком затянется.

Губер. Если вы хотите ответить мне, то прошу ответить сейчас, так как я должен уйти.

Р. В. Иванов-Разумник. Мы еще будем говорить в следующее воскресенье, поэтому что отложено, не потеряно. Я хотел сказать по поводу последнего и, пожалуй, по поводу первого немного. «Если бы Достоевский и Леонтьев воскресли, то Достоевский лег бы в гроб, а Леонтьев, очевидно, в гроб не лег бы, потому что был бы вполне удовлетворен осуществлением своих пророчеств». Я думаю, что они оба испытали бы одинаковое удовольствие: или оба легли бы в гроб, или оба были бы удовлетворены, и вот почему: потому что прогноз Леонтьева исполнился, очевидно, наполовину. Результаты революции были таковы, как я по одной цитате прочел, и по десятку других цитат, которые Губер, конечно, великолепно знает, которые еще более рельефно оттеняют сущность совершившейся революции. Достоевский тоже знал эту сущность. Но вот в чем оба их пророчества не исполнились с одинаковой ясностью, и я это тоже подчеркивал: они ждали прибойную волну с Запада, а она идет с Востока. Тут пророчество их, конечно, в одинаковой мере не оправдалось, но я готов согласиться с Губером в том, что от этого основная нить мыслей, основная линия умозрения и предвидение Леонтьева ничего не теряет — это не существенно. Переменились ролями Россия и Европа, проблема Востока и Запада предстала в совершенно новом свете. А. А. Блок в поэме «Двенадцать» и в «Скифах» как нельзя яснее это вскрыл по сравнению с памятниками предыдущей российской литературы. Но основной прогноз Леонтьева остался, конечно, в силе. В этом смысле я думаю, что в силе остался бы и основной прогноз Достоевского, т. е. тот прогноз, что от России Византийской эти волны не отхлынут, она под ними погибнет. Вот почему он был против византизма. А вот если бы была Россия теократическая, которой нет, то Бог весть что еще было бы. Я не буду об этом много говорить. Надеюсь, что в следующее воскресенье удастся об этом поговорить побольше. По поводу одной фразы Губера — цитаты из Леонтьева о том, что Леонтьев даже любил революцию, все-таки считал ее лучше, чем этот либеральный эгалитарный процесс, это совершенно верно, и мне даже вспоминается очень характерная фраза Леонтьева о том, что пусть будут бунты, лишь бы их усмиряли, а без бунтов скучно.²¹ Если бунт удастся, — это скверно. Пусть он будет, но чтобы бунт усмирили, и пусть революция будет, но лишь бы она кончилась неудачами. А вот последнее, о чем приходится часто слышать: откуда мистики революции знают о том, что есть истинная революция, и почему они говорят, что то, что совершилось, это не революция, а настоящая революция есть

то-то и то-то. Я думаю, что это неверное истолкование слов противника. Это есть некоторое соломенное чучело, и вот почему. Может быть, есть такие любители революции, которые говорят: настоящая революция чиста, кристальна и незапятнанна, она есть спиртовое пламя, она есть неопалимая купина какая-то. И как раз такой представляли себе революцию все те люди, которые с таким ужасом от революции отшатнулись. Вспомните 1917-й год у нас, 48-й год во Франции. Какую революцию ни возьмите: целые группы людей вдруг шарахаются в ужасе от революции, когда приходит настоящая революция, ибо она приходит с кровью и грязью, а вовсе не в пламени неопалимой купины, а весьма опалимым огнем жжет, так что здесь очевидно просто неверное толкование мысли противника. Нет революции чистой, есть кровь, есть грязь, есть ужас, и те, которые ее такой не представляли, с ужасом от нее отшатываются. И если вы вспомните март 1917 года, когда революция уже была в подлинном ходу, после чего она была в ходу еще целый год, — то как отшатывались от нее и неверно понимали, отшатывались большие слои. А что есть революция в эссенции своей, в этой самой неопалимой купине, которая оказывается весьма опалимой, то, я думаю, можно сказать так: революция есть и сущее и должное, и поэтому, видя революцию сущую, мы ставим к ней требования некоторого долженствования и, судя по этому требованию, судим и революцию. Иначе говоря, — откуда мистики революции знают об ее сути — а они знают из знания реальной революции, когда она идет, вот в этом первом периоде, в первом и втором леонтьевском периоде, в периоде роста и дифференциации своего развития. Вот когда революция идет вверх, в гору, тогда она есть настоящая подлинная революция. Об этом сейчас можно было бы подробно поговорить — какие революционные симптомы являются. Когда, скажем, конкретно, у нас в России в 1917 году происходит февральская революция, потом идет заминка революции и потом идут взрывы революционные, иногда нелепые, а иногда, наоборот, чрезвычайно осмысленные, кровавые и все что хотите, когда все это вырастает во взрыв октябрьский, когда октябрьский взрыв является совершенно неприемлемым для громадного большинства, — вспомните знаменитый так называемый саботаж интеллигенции, которая тогда революции не принимала, — революция идет все в гору, это настоящая подлинная революция. Вот сущность ее, откуда ее можно познавать. Проходит еще несколько времени... для меня, конечно, начало конца революции совпадает с Брестским миром, т. е. когда революция не выдержала определенных требований долженствования, которые к ней предъявлены, когда она пошла на компромисс с реальной политикой, и дальше она идет к концу своему, но все-таки целый год революционный для меня совершенно ясен по своей революционной сущности, а вот теперь, когда революции давно нет, когда революция осталась только лозунгом,

неизвестно, откуда какая-то мистическая сущность, бескровная, бледная, божественная сущность революции проявляется. Революция проявляется кровавая, грязная, ужасная во всем своем внешнем облике, и в своем восходящем течении, творящая то дело, которое она призвана совершить. Вот по этому восходящему пути революции мы о ней и судили, но когда восходящий путь заменяется плоскостью, проторенной дорожкой по уже избитым колеям, возвратом к старому, то мы говорим — это уже не революция. И вот мой ответ Губеру, который говорит, что мы рисуем революцию такой, какой она нам нравится. Нет, мы просто говорим, что революция есть сущее и должное. Революция была некогда, в краткий период существования, одновременно сущей и должной, а теперь стала просто сущей, т. е. существующей, ибо всякая революция кончается тем, что перестает существовать, а вместо нее становится вот этот самый «на земле мир, в человецех благоволение», леонтьевское, в кавычках, конечно, которое было ему так противно. Я не знаю, удовлетворил ли я своим ответом Губера, но я думаю, мы можем деспорить еще через неделю.

Б. Н. Демчинский. Леонтьев по сравнению с Достоевским для меня явление более грозное, потому что если Достоевский все рисует в исключительных тонах и его фантастика необычна, то Леонтьев часто припадает к самой земле и подслушивает у земли, каково ее грядущее, и подслушивает это в тишине без всяких эффектов. Так, его большая идея всеобщего равенства и всеобщего обезличения, этот пиджак, водруженный над миром, — она действительно настолько угнетающая и настолько деться тут некуда, что тут уж никакими фантазиями, пожалуй, не отпишешься, и тем-то она и страшна, что она буднична и что здесь, как Раскольников спросил у Свидригайлова — «Неужто вам ничего более справедливого не рисуется».²² Леонтьев в этом отношении действительно очень страшен, даже если не брать революцию, а простое вращение земли. Вот земля живет и вращается, и тогда начинает казаться, будто от самого этого вращения перемешиваются все краски земли. Земля была действительно чудесной, действительно вся была в самобытных и ярких пятнах и красках, а с течением времени это перемешивается и, как говорит Леонтьев, «получается черно-серый цвет — улица и больше ничего».²³ Если вы посмотрите на удушливую картину будущего, то действительно деваться некуда. Ведь в прежние времена какой-нибудь тибетец во время литургии брал флейту из человеческих костей и играл на ней, и в этом была какая-то страшная символика, а Евхаристию он совершал не иначе как с человеческим черепом, а по соседству с ним жила Бирма, и там жертвоприношения раньше свершались только цветами, ничем больше — новые пятна, новые краски. Итак, вы видели, что жили же народы, жили самобытно, а сейчас вы встретите чудовищное выравнивание, настолько удручающее, что тут, конечно, национального лика вы

даже не распознаете, ибо если на феллахе в Египте надет макинтош, если Константинополь действительно весь в пиджаках, если у самоедов вы видели раньше своеобычное соперничество в том, чтобы сшить богу лучшее одеяние, и тогда все решительно принимали в этом участие и разноцветными лентами и шкурками создавали излюбленному богу лучший костюм, то с приходом цивилизации, в частности с гражданским строем России, туда продвинулись новые обычаи, и бога одевают просто в вицмундир. Если вы видите, что индийский краснокожий вождь, казалось бы сросшийся со своим конем, объезжает свои племена на «мерседесе» и впереди его сидит шофер, который имеет определенный запас бензина, то вам становится просто скучно. Если Швейцария говорит: «Дайте мне провода, и я буду центральной электрической станцией мира» — и говорит это на основании того, что подсчитала силу своих водопадов и действительно может снабдить мир электрической энергией, то вам рисуется земля как квартира из 5 комнат: вот тут центр электрического освещения, а завтра будет сказано, что полярные страны будут центральным ледником для продуктов Европы — и становится тоскливо и страшно тесно. В этом отношении Леонтьев, конечно, прав. Таких иллюстраций у него не было, но их ему нужно было подсказать, потому что это именно обрисовывает удушливость этого грядущего общего выравнивания на вершине вавилонской башни после того, как мы собрались установить там флагшток, так как мы действительно стали очень сильны и достигли почти небес, так как наша чудодейственная способность в смысле науки и техники очень велика, так что мы действительно утверждаем флагшток на вершине вавилонской башни, но оказывается, что там кто-то был раньше и повесил пиджак. Вот это сознание нестерпимо. В революции это совершилось тоже, эта идея выравнивания. Но и без революции, если бы земля просто вертелась, то кажется, что она вращением своим просто взбалтывает слои различных красок, чтобы создать унылую одноцветность и без революции, но в революции, конечно, эта идея выступает нескрываемо. Тут уже плащ сброшен, тут нет забрала, тут простое выравнивание, «эгалитарность», как любил повторять Леонтьев. Конечно, революция не достигает выравнивания, но если она запрашивает полного равенства, то получает 10 % какого-то уравнительного действия. Что-то в этом направлении она бесспорно отвоевывает. И тут Леонтьева страшила революция именно с этой стороны, и, страшась ее, он в то же время с недоумением и ужасом спрашивал: неужели же прав Прудон. И это нужно заметить тем, кто цитирует сейчас «Двенадцать» Блока, ибо в Прудоне предвосхищен был Блок в этой своей идее, а Прудон говорил так: «Отец и мать отвергнут меня и отвернутся, но Бог будет моим приемником».²⁴ Это цитирует Прудон из псалма, и Леонтьев с ужасом спрашивает: неужели это так — Бог как

предшественник революции, Бог как приемник ее. Прудон говорит: «Сами революционеры ужасаются тех картин, которые они увидят, и готовы будут отказаться от революции, но революция пойдет вперед, ибо Бог ее приемлет». Леонтьев останавливается на этом. Он не то что опровергает, но спрашивает: «Неужели это правда».²⁵ Он ничего не опровергает, но чувствует, что это правда, что какой-то есть восприимчив, помимо отца и матери, и что если все открестятся, то революция все же пойдет вперед. Леонтьев, надо сказать, в отношении Достоевского, конечно, был в некоторых частях прав, и если он говорит, что Достоевский слишком спешил учить, то здесь Леонтьев имел на это право, как переживший все-таки монашеский иску́с и показавший тихую, очень ненарядную и в высшей степени не фантастическую монашескую деятельность. Поэтому, конечно, пламенные речи и нарядность Достоевского его поражали, потому что войти в будни монастыря разукрашенным драпировками и мантиями казалось Леонтьеву просто негодным, неудобным, ибо там царствие Божие нудилось изо дня в день ценой будней, там будничны́й подвиг, а Достоевский брал непременно геройство и титанизм, какую-то небывальщину. Вот почему Леонтьев отпихивался от Достоевского и говорил: «слишком спешит учить». И конечно, тогда не следует повторять этой фразы: «христианство не удалось», после Леонтьева нельзя этого повторять, потому что он же говорил, что и евангельская проповедь почти всегда не удавалась Христу, и Леонтьев это отметил раз навсегда. Никогда в Евангелии вы не найдете апофеозных слов или каких-нибудь триумфальных шествий, ибо Евангелие говорит, что христианство почти не удается. Так что последующее откровение Достоевского, что христианство не удалось, — это было простое указание, и тут Леонтьев правильно поддерживает Градовского и говорит, что Градовский в статье, полемической против Достоевского (а статья, к слову сказать, в высшей степени слабая), — все-таки распознал и увидел эту тонкую черту, что Христос обещал разрушение и никогда не обещал водрузить крест и всеобщую любовь.²⁶ Но вот с чем нельзя согласиться ни в коем случае. Р. В. говорил о том, что Леонтьев никогда не терпел середины. Он готов на какие угодно жертвы, лишь бы не принять этой середины. Роковым образом Леонтьев как раз был срединный в области религии, и тут я его не понимал никогда и не только не мог воспринять его мысль, но даже отдельные чувства предвосхитить, то, что он хотел сказать. Он говорил, что отношение к Богу должно быть «холодно-христианское», — сказать это, конечно, чудовищно. Но дальше он пополняет Достоевского. Достоевский говорит о какой-то гармонии, и тут же Леонтьев прибавляет, что Евангелие не сулит этой гармонии и что гармония просто пошлость, как и свобода — пошлость. Революционную свободу он считает просто изношенной, захватанной пошлостью. Он дальше говорит, что гармония — единственно возможная, евангельская гармония — это

гармония вражды и любви. Вот эта страсть гармонизировать вражду и любовь и тут дать санкцию Евангелия — это действительно чудовищно, и это, конечно, тошнотворная середина, неприемлемая у Леонтьева, ибо там, где он соединяет, там он вносит и соблазн, ибо почему против другого мне разрешается враждовать, а с собой я должен дружить. И таких вещей у Леонтьева довольно много. И здесь он становится, конечно, чуждым. Но вот еще «о преображении мира». Докладчик говорил, что преобразования нет у Леонтьева. Это, по-моему, неверно. Именно у Леонтьева есть преобразование, и, как это ни странно, тут Леонтьев, в этом преображении своем, пересекается с Достоевским. Во всех своих частях Леонтьев может быть неправ в отношении Достоевского, но здесь он совершенно с ним совпадает. Ведь полемика Градовского и Достоевского частью осветила этот вопрос, и Достоевский ответил так: «Пусть люди будут сами между собой братьями, тогда установится само по себе и братство», между тем как его противник говорил: «Все зависит от государственных учреждений».²⁷ Значит, и нравственность, и весь уклад, и быт зависят от учреждений. Достоевский возражал, пусть будут братья, а братство организуется само собой. Точно так же говорил и Леонтьев. Так как тогда мечтали о том, что во Франции вспыхнет первая революция, то Леонтьев говорит: пусть коммунисты Франции подождут до тех пор, пока каждый француз не сделается хотя бы столь добрым, умным и благожелательным, как герои Жоржа Занда, а потом пусть сделают коммунистическую революцию, но говорит — «ждать почему-то они не хотят».²⁸ Это первый мотив, указывающий на то, что через преобразование человека, а не человечества, возможны эти дальнейшие горизонты, но и еще есть один мотив; он говорит: «Если человечество изведает все — даже и социалистическую горячку, то тогда оно будет пессимистически настроено, и в этом пессимизме оно возродится для религии, ибо тогда и наука поспешит с обоснованием этой положительной религии и у религии тут будет ее окончательный теоретический триумф».²⁹ Вот все эти данные очень интересно было бы запротоколировать просто на нашей революции и пройти нашу революцию очень быстро, с одним эпиграфом из того же самого Леонтьева. Леонтьев говорил так: «Почему это выходит так странно, что люди хотят одного, а получается как раз обратное».³⁰ Это он говорил там, когда указывал, что «империалисты за императора, а в результате всегда оказывается демократизация, Рим за папу, а в результате оказывается — папа принижен и все идет как-то вниз к этому выравниванию, и люди достигают противоположного роковым для них образом». И вот если взять эпиграфом к нашей революции эти слова Леонтьева, «почему выходит так странно, что люди достигают как раз противоположного», вот мы пишем эти слова с 1917 года, и повторяем их во все последующие годы, и видим тогда, что вдруг сбываются чаяния Леонтьева. Ведь он же говорил о

том, что где-то в конце социального мира, где-то при воплощении хотя бы части этих идеалов должен быть крайний пессимизм, а из пессимизма будет рождаться религия. Так вот в результате нашей революции никто так не воскрешал религии, как современная власть, и если в будущем мы оглянемся назад, то, конечно, при беспристрастии нужно ей поставить памятник. Но тут опять-таки она шла под своеобразным знаменем, под этим эпиграфом: «Почему это выходит так, что люди достигают противоположного». Ведь стремление-то было противоположное, ибо революция двинулась со знаменем материализма, и материализм был проповедуем во всех концах земли, и заметьте, что вся полнота пропаганды была у современной власти, так что казалось, что победа обеспечена, но вот незаметно просачивается религиозное движение, и сейчас мы слышим от самих властей, что удерживать нет, из всех щелей идут религиозные веяния и нельзя их раздавить. Применяются меры, но меры оказываются слабыми. И вот не кажется ли вам, что здесь именно Леонтьев в этой своей части совершенно прав, ибо, конечно, люди получили не то, чего хотели, — хотели материализма, получают религию. И вот еще какая странность нашей революции, и вот, может быть, и апофеоз ее в том, что она, воздвигающая материализм как нечто твердо установленное, как нечто не нуждающееся в доказательствах, как аксиома, о чем и говорить не стоит, ибо все остальное это, конечно, религиозные бредни, — вот эта революция, так твердо установившая материализм, она вдруг оказывается факельщиком материализма, — и вот ее трагедия. Она думала, что присутствует при некотором торжественном сближении человечества: вот праздничные наряды, вот какие-то страусовые перья, она думала, что это герольды возвещают о том, что идет новый владыка — материализм и раз навсегда утвердит свою власть в мире, но оказывается, что страусовые перья бывают и у похоронного катафалка. Герольды, возвещающие о владыке, сменились факельщиками, и идет катафалк с материализмом, а поднимается религия и бесспорная, и очень отчетливая. Ведь Леонтьев прав, говоря, что пессимизм должен явиться результатом этой нашей революции. И вот здесь доказательство. Конечно, если бы это доказывал я, то вы бы сказали, что это мои личные вкусы, но вот я буду доказывать теми словами, которые не подлежат протесту, потому что эти слова мною взяты из журнала «Красная новь». Если вы не читали второго номера журнала «Красная новь», то это большая ошибка. Там есть рассказ «Страда».³¹ Коммунист рассказывает о своей жизни и об окружающих его, и вы видите, как под конец рассказа он, правда, сам не может обнаружить своего пессимизма, он говорит как будто в бравурных тонах, но он всем окружающим, всем персонажам суфлирует разочарованные реплики. Один из них кончает самоубийством. Затем приходит другой, «чрезвычайно пошлый, с ним даже разговаривать не стоит»,³² потом кто-то сходит с ума, и вот там

есть такое признание: «Мысли наши, как свиньи — перероют, перероют все вверх тормашками, да так и оставят». И еще есть там фраза такая: «Одна мысль родит другие, родит тысячи мыслей, потом миллион мыслей, — и ничего в результате».³³ Вот это — «мысли наши, как свиньи», — никогда революция наша не производила более болезненного признания, чем это, потому что если мысли идут в голове, не замыкаясь, а все время расширяясь, если они идут куда-то в бесконечность и не видно ни конца, ни завершения, значит, они завершатся неожиданно, и они завершатся, быть может, именно той же религией, потому что пессимизм должен вылиться только в эту сторону. Но здесь, конечно, возникает вопрос — а что же народ — ведь народ-то молчит. Ведь у Леонтьева главным образом народ, и Леонтьев даже говорил: «Тот, кто не подойдет к народу через церковь, тот не будет иметь общих слов с народом». Так что же русский народ, что он говорит. Ну, Россия, конечно, молчит, конечно, это одно из самых знаменательных и величественных явлений России, что Россия молчит, в мудрости своей, в тишине прячет в бороду свои мысли; что она думает, как она будет действовать — это ее тайна, это тайна завтрашнего дня. Россия молчит, но можно кое-что предугадать и здесь. Конечно, здесь трудно поднимать такие большие вопросы, как спор о том — религиозен ли русский народ. Здесь разрешался этот вопрос по-разному. Вы помните полемику Гоголя и Белинского, полемику, правда, очень несущественную, где фантазер и такой пламенный и неистовый Виссарион, действительно чудесный и весь огневой, как этот Виссарион был просто пошляком, ибо он прогрессивные мыслишки повторял, для того чтобы опровергнуть Гоголя, а Гоголь в то время сам падал и сам хотел упасть, тогда как Виссарион был еще весь огневой, весь напор. Так что эта полемика ничем не разрешилась. Дальше у Леонтьева есть указание, но бездоказательное и притом слишком крайнее, что народ наш и церковь — это неотъемлемо. Кое-что есть и у Достоевского, но у Достоевского есть какая-то саркастическая усмешка — вот, мол, и обиженный, и богоносец, а причастие принес во рту, сплюнул потом в землю и выстрелил из ружья — титаническая вещь, чудовищная, — где же его религиозность. Я думаю, что мы, может быть, неправильно решили бы вопрос, религиозен ли русский народ, если бы ставили этот вопрос именно так, но тут нужно внести некоторые поправки: реагирует ли русский народ, если его Бога обидели, если Бога обездолили; если взяли и из избы вынесли Бога. И, конечно, я должен сказать, что этот признак более разрешимый и понятие бесспорное: конечно, если Бога унесли, то Бога мы и полюбили — это наше свойство, а пока Бог в избе, мы, может быть, и плюнем даже на него. Я не знаю ничего более яркого в этом направлении, как случай, бывший около нашего маленького имения в 1905 году. Там пришел какой-то агитатор, по-видимому, чересчур умный для народа. Он

хотел им все доказать, он хотел ниспровергнуть идею власти, и он начал так: «Власти быть не может, потому что ее в мире быть не должно. Вы мне ответите, что есть Бог, что есть над вами высшая власть, а я вам докажу, что Бога нет, и когда я вам это докажу, то, значит, в мире нет преобладания и, значит, не должно быть господства». Вот такая была его схема — слишком мудреная. Если бы он кричал прямо: «Долой господ», то это было бы более эффектно, но он хотел дать нечто логически стройное, и это его погубило. Он сказал: «Я вам докажу, что Бога нет, — я выну образ из-за голенища, растопчу его в луже, и со мной ничего не будет». И он действительно вытащил образ из-за голенища, разломал о колено, бросил в грязную лужу и топтал. Это было на станции, мужики убирали дрова. Они постояли ошеломленные, и после один из них сказал так: «Если Бог тебя не убил, то мы тебя убьем». И они его убили. И убил его как раз тот мужик, который за несколько дней до этого рассказывал мне, как он потешался над попом, как он в одну одинокую часовню, стоявшую в лесу, внес околевшего тельца, поставил его около иконы на спину, окоченевшего, ногами вверх, и к каждой ноге прилепил по свечке, и потом позвал попа для того, чтобы тот издали увидел нерукотворный свет в этой часовенке, и рассказывал мне о том, как поп, плача, надевал чистое белье, потому что готов был принять новое чудо, и со слезами шел туда и увидел потом околевшего тельца. Так вот этот самый мужик убил агитатора. Вот, собственно, в чем дело — наступили на Бога, — значит, Бог уже свят, значит, Бог тогда является ценным. Может быть, это общечеловеческая черта, — быть может, то, что с нами, мы не замечаем, а то, что отнято, то становится более близким. Значит, если от России отняли Бога, то Россия себе его возвращает, и религиозное движение завтрашнего дня вне всякого сомнения. И даже если вы спрашиваете, почему русский народ так пассивен, — он пассивен, может быть, потому, что везде, на улицах, на рынках, в деревнях, в вагонах трамвая, везде, где хотите, вы услышите: «Бог наказал», и «это посещение Божье». Все, что совершается, — «Бог посетил». Россия пассивна, Россия молчит, ее Бог посетил. И вот, оказывается, эта самая революция, которая вошла с материалистским знаменем, оказывается, она — посредница Бога. Это Бог в лице этого материалистского веяния, этого всякого революционного неистовства, это Бог посетил Россию. Не парадокс ли это и не начинается ли тут именно Леонтьев с его изумительным предвидением: «Будет пессимизм, и из пессимизма восстанет Бог», и затем с его удивительным аккомпанементом ко всем его словам: «Почему это выходит так, что человек достигает как раз того, чего он не хотел, и наоборот». И здесь как раз революция достигает как раз того, чего она не хотела, она — достигает противоположного. Здесь-то и начинается откровение революции, и, конечно, если это верно, то через

Россию уже мир будет хоронить материализм, ибо мы первые факельщики: страусовые перья на лошадях — это наши, это мы хороним его, и, конечно, отсюда создается что-то великое на весь мир, какое-то провозвестие.

Чебышев-Дмитриев. Я хотел задать Р. В. Иванову-Разумнику несколько вопросов и высказать некоторые соображения. Вопрос такой — он говорил несколько раз, что Леонтьев находит хорошим и желанным воцарение государства и вот государственность — его идеал и т. д. Интересно было бы знать — с какой точки зрения, потому что всегда важно выяснить. Так как он высказывает такой крайний взгляд, то это особенно интересно — с какой точки зрения это для него хорошо, почему, какой критерий для этой хорошести или для того, чтобы это было худо. Во имя чего же государственность, во имя чего это рабство, с одной стороны, и торжество, с другой. Во имя чего это делается, это не видно из доклада, а между тем это в высшей степени интересно и важно, потому что Леонтьев является, по-видимому, фигурой крупной, говорю «по-видимому», потому что сам до сих пор лично не был знаком с произведениями Леонтьева. Между тем, по-видимому, эта фигура яркая в известном смысле и незаурядная, так что его мнение по этому поводу интересно, и это, собственно говоря, самое коренное и основное, потому что прежде всего нужно решить вопрос о том, во имя чего это делается, если просто, не жить *au jour le jour*,* ничего не имея, хотя так никто не живет, а в действительности для тех, кто проповедует известные вещи, для тех важно знать, с какой точки зрения и во имя чего он говорит, тем более, если вам высказывают такие крайние убеждения, какие высказывал Леонтьев. Затем, может быть, я недостаточно понял, но это просто объясняется моим известным невежеством в этом отношении. Может быть, снизойдет ко мне Р. В. и тоже сделает разъяснение. Он противопоставил в одном месте воззрения Достоевского и Леонтьева в том отношении, что Леонтьев был государственным, а Достоевский был, так сказать, закоренелым теократом, что это вещи разные, как будто, — так я понял. Это может быть, хотя теократия в конце концов — это тоже государственность, и вот это обстоятельство подтверждается для меня еще тем, что дальше Р. В. назвал Леонтьева ультрамонтаном, т. е. опять-таки теократом. У Достоевского, если помните, есть слова, монах говорит, что у нас и гор-то нет, так что и ультрамонтанства не будет³⁴ — как это совместить. Может быть, эти теократические принципы не совсем так понимали. Это с одной стороны. Затем я очень жалею — я хотел взять, но забыл, — я мог бы привести подлинные выдержки, — но смысл-то я помню. Я говорю по поводу того, что Р. В. говорит о том, что Достоевский не был государственным, но уж я не знаю, в каком смысле, не знаю, как

* день за днем (*фр.*)

толковать это, но дело в том, что в «Дневнике писателя» за какой-то год, только не за 76-й, а более поздний, 77-й или 78-й, стоит такое указание, что западный мир будет разрушаться и все погибнет, между прочим, такая предсказательная цитата, очень похожая на то, что происходит теперь (я даже ясно себе представляю — с левой стороны), цитата, которая говорит о том, что все разрушится и все погибнет, только жида не погибнут, которые всплывут как-нибудь и приспособятся.³⁵ А на другой странице говорится о том, что в конце концов спасено будет все православным, русским народом, который будет вместе с престолом (значит, «государство», как я толкую, может быть, надо понимать как-нибудь иначе), именно с монархом во главе, который удержится, и это будет той скалой, о которой упоминал Р. В., но эта скала — не теократическое государство, а это государство с царем во главе. По крайней мере там было сказано и повторено не только в этом месте, — я это резко подчеркиваю и помню хорошо, — но все время идет речь о том, что и царь будет возглавлять ту скалу, о которую разобьется эта революция. И вот, между прочим, в связи с этим интересно было бы знать и несколько раз уже говорилось об этом и у Достоевского, который очень широко размахивается в ту и в другую сторону. Можно найти, вероятно, разные цитаты, которые, может быть, будут находиться в противоречии одни с другими, потому что он иногда, вероятно, отдавался одному вдохновению, и мне представляется, что он не был монолитным в этом смысле, но во всяком случае, ввиду таких, по крайней мере отдельных и довольно длительно повторяющихся в «Дневнике писателя» цитат и речей, трудно себе представить, чтобы этот человек совмещал понятие о полной свободе, о такой идеальной свободе, для которого главный идеал есть идея свободы, чтобы этот человек совмещал эту идею с идеей российского монархизма, — я, по крайней мере, затрудняюсь это объяснить. Может быть, с какой-нибудь натяжкой это можно, но я бы хотел это слышать от докладчика, как объясняется, что этот свободолюбивый, как бы насквозь пропитанный свободолюбием человек мог совмещать это с восторгом перед царизмом. Не говорю уже о разных других вещах, как нападки на суд присяжных, очень резкие и странные. Затем я хотел сказать насчет того, что Леонтьев говорит о «пиджаке», и в связи с этим говорилось и дальше, о мировой революции. Боязнь Леонтьева перед мировым, так сказать, пиджаком, который является даже на высотах Монблана, этот ужас перед пиджаком, распространяющимся везде, есть детский ужас, по крайней мере, с моей точки зрения. Это, во-первых, непонимание того, что опиджачение всего мира не ведет к тому, что все люди уравниваются. Это такая внешняя вещь. Наоборот, это внешнее уравнивание, это общее опиджачение, оно подчеркивает необыкновенную уединенность каждого отдельного лица, с одной стороны, а с другой стороны, действительно, за границей,

в Вене например, на козлах сидит человек в пиджаке и котелке, но тем не менее там, как и у нас, люди разделяются в самом коренном и важном. Неважно, во что они одеты. Это такой пустяк в конце концов. А униформизм мысли, он есть, но он будет переживаться и будет пережит каждым совершенно отдельно, уединенно. И вот человечество хочет спастись этим пиджаком от своей уединенности — некоторая часть человечества, а другая — боится, потому что когда они видят пиджак на горе, то оттуда смертью пышет на них, из каждого пиджака, который висит там, где вы искали спасения от смерти. И там вы видите, что вы такой же обыкновенный человек и что этот Монблан вас не спас. Собственно, вы на Монблан-то лезете для того, чтобы спастись или от смерти, или от идеи смерти, и если вы в революции лезете на всякие штурмы, то все это есть борьба со страхом смерти. И вот, когда вы видите пиджак в конце всего, то на вас опять-таки пахнет этой смертью — не ушли вы от нее. Вот она тут, потому что пиджак-то и символизирует смерть в результате полного уравнивания, которое и есть смерть. И вот эта боязнь — не могу сказать — детская или недетская, — все мы дети по сравнению с вечностью в конце концов, жалкие несчастные дети, нечего тут толковать и гордиться нечем, — но все-таки мне представляется этот ужас перед пиджаком на Монблане как ужас ребенка, который думает, что он спасся, и в тот момент, когда он прибежал в это спасительное место, — там-то Бука и сидит. И вот тут совершенно такое же ожидание спасения, и оно, конечно, никогда не оправдывается, и пиджак всегда оказывается в конце каждой революции — на Монблане пиджак, везде пиджак. Я это веду к тому, что я хочу задать еще один и последний вопрос. Он сходен с тем, но все-таки мне бы хотелось спросить, потому что я ценю и интересуюсь мнением Р. В. Он много раз говорил и при мне, но мне как-то не приходилось спросить, но, может быть, теперь он ответит яснее на тот вопрос, который отчасти задан ему Губером, но в другой области. Как он мыслит себе мировую революцию, Р. В. как будто ответил. Он сказал, что он ее не мыслит в виде такого бесстрастного пламени, в виде неопалимой купины, а сопрягает ее мысленно совершенно свободно и даже как должное с кровью, с грязью, с чадом, с дымом и т. д. Ну, это еще только внешний признак, а что же по существу? Ну, она придет с террором, с чадом и т. д., но по существу что же это будет, как он мыслит мировую революцию? Я-то лично для себя свою концепцию знаю: революция окончательная — это есть умирание, смерть, и результат революции — это общее кладбище, и думаю, что каждый из нас переживает революцию и переживет ее полностью, и совершенно никому не нужно завидовать, что другой когда-то увидит какую-то революцию. Все мы в одиночку будем умирать и переживать эту революцию, каждый совершенно серьезно и по-настоящему это переживет, как ни старается он сделать вид, что он совместно с

кем-то переживает и получает какое-то облегчение от сношения с другими, перекладывает как будто этот ужас на чужие плечи, но этого нет, потому что всякий в конце концов получает свою полную порцию ужаса и переживаний, и это будет для каждого в отдельности революция. Но, по-видимому, не так, конечно, мыслит себе это Р. В., и это мне интересно знать, потому что я предвижу, что это опять есть убежание от смертного греха. Но я его не замечал вообще в Р. В., и мне интересно знать, в чем он видит мировую революцию, и сколько она продлится, и что это такое будет, это вечное горение, и кончится ли все это такой, с моей точки зрения, мировой революцией или после этой революции опять воцарится пиджак, духовное мещанство и т. д. Вот мои вопросы.

Эрберг. Мне хочется спросить А. А. Чебышева-Дмитриева — ослышался я или нет: кладбищем окончится революция или же эволюция?

Чебышев-Дмитриев. Все кончится кладбищем — больше ничего.

Эрберг. Так что разницы между революцией и эволюцией нет.

Чебышев-Дмитриев. С этой точки зрения никакой.

Пинес. Когда Р. В. в конце своего доклада подвел некоторые итоги взглядам Достоевского и Леонтьева, то он, несколько схематизируя, сказал так: Достоевский — свобода, Леонтьев — насилие, Достоевский — динамика, Леонтьев — статика. И вот против этого, против таких схематично поставленных определений, против таких схем я бы немножко запротестовал и сказал бы, опираясь на слова самого Р. В.: ведь если Достоевский говорил о том, что он, не как дурак, не как олух, революционен, то можно и про Леонтьева то же самое сказать — ведь не как дурак и не как олух, он выставлял принцип насилия государства и т. д. И Р. В. сам говорил: если у Достоевского революционность, то она революционность самая крайняя, если у Леонтьева реакционность, то это не консерватизм именно, а именно реакционность самая глубочайшая, как ни ссылайся на эту цитату из Достоевского. И вот я бы сказал: если в основе и того и другого окажется максимализм, то этим самым исключено понятие и представление о статике по отношению к Леонтьеву, но, говоря не о тех или иных мыслях, которые он намечал, о государстве, о церкви, о страхе, послушании и смерти, а говоря о Леонтьеве целиком, взятом уже теперь не в процессе той или иной публицистики или полемики, а о Леонтьеве, взятом через 30 лет после смерти, взятом целиком, как писателя, как человека, законченном. Тут нужно было бы отметить, что, конечно, Леонтьев не есть статика. Уже весь его дух протеста против среднего человека, против либерального эгалитаризма, его ненависть к социализму — все это зиждилось на том, что его возмущало больше всего такое мирное серое житие, и он говорил о том, в одной статье, что не боязнь восстания, не пугачевщина его пугает и не они

могут победить Россию, а вот мирная, очень мирная, либерально-демократическая конституция.³⁶ Его больше всего могли смутить не революционные взрывы, и в этом отношении он близок как раз к Достоевскому, потому что если Достоевский устами Ивана Карамазова протестует против той Осанны, которую в конце концов человек где-то должен будет запеть миру и Богу, и когда Иван Карамазов говорит, что он не Бога отрицает, а билет на мировую гармонию возвращает,³⁷ то об этом же говорит и Леонтьев, когда он говорит, что в конце концов земная жизнь и загробное спасение требует не постоянной любви и не постоянной злобы, а некоторой гармонии в виде высшего центра борьбы вражды с любовью,³⁸ и полагал эту борьбу внутри, в центре всей своей системы, протестуя против подведения всего под один цвет. Вот такой бунт и был в основе всех произведений Леонтьева, хотя бы он говорил о смирении и о монашестве и хотя бы он в конце концов сам это монашество принял. Хотя тут можно с Р. В. разойтись, так как мы в конце концов не знаем, какое у него личное было претворение, и в этом смысле тоже можно сказать, что неверно, что Леонтьеву чуждо претворение мира, что Достоевскому это близко, а Леонтьеву чуждо и далеко. Конечно, его претворение мира, когда он говорит, что нужно возвратиться вглубь и подморозить Россию³⁹ и так далее, в этих мечтах о претворении мира был отпор той таблице логарифмов, против которой протестовал сам Достоевский, и в этом пункте есть схождение, пересечение Достоевского и Леонтьева. Тут еще была затронута тема относительно революции. А. А. Чебышев-Дмитриев своим вопросом о том, сколько это продлится и каковы судьбы революции, как бы хотел превратить Р. В. в какую-то мадам Тэб.⁴⁰

Чебышев-Дмитриев. Я вообще говорил о той революции, которая будет в конце веков.

Пинес. Этот вопрос, с одной стороны, затронул Губер, а с другой стороны, Демчинский, указывая, что провозвестие революции сказывается, с одной стороны, в том, что в результате выходит совсем не то, что должно выйти, а противоположное, и я тут не совсем понял, в чем провозвестие революции, по мнению Б. Н. Демчинского: в том, что страусовые перья герольдов оказались страусовыми перьями факельщиков, могильщиков, в том, что «прекрасная дама» изменила, стала проституткой, в этом оказалось провозвестие, или в том, что революция или собственно не революция, а вот советские лозунги материалистические, что они вместо лозунгов, провозглашаемых материалистами, выдвигают им на смену таившуюся где-то религиозность, которая вспыхивает, или, как говорил Леонтьев, что в душе бунтующего есть глубоко консервативное начало, и поэтому можно не пугаться того или иного бунта и восстания. Я тут не понял: если есть провозвестие, то провозвестие русской революции (не революции послеоктябрьской, а тут опять приходится говорить о под-

линной, другой революции), — ее провозвестие заключается в том, что никогда одни только материалистско-экономические лозунги не могут быть основой, что не в них вообще основа революции, что революция никогда не может быть сведена к тем, имярек, лозунгам и декретам, на которые указывается. Вот в этом может быть провозвестие и в этом гибель русской революции, заущение революции 1918—1920 годов, — т. е. опять-таки это то же самое, о чем говорил Р. В., — в этом может быть провозвестие, что она нужна еще и еще раз, а если это так, тогда, конечно, с этим можно согласиться, и потому считать синий огонь Вольфила спиртовым пламенем. Мы не раз говорили и соглашались, что революция не в тех или иных лозунгах: «либерте и проч.», и что революция совершенно может быть не в этих отдельных действиях, не в этих политических шагах и экономических реформах, и что, конечно, может быть, где-нибудь на письменном столе Достоевского, выражаясь образно, может быть больше революции, и с этим, вероятно, согласились бы и Губер, и другие. И, может быть, в том деле, которое делает Вольфила, и в тех словах, которые раздаются иногда в ней, может быть, и в них есть элементы той революции, элементы революционного сознания, которые когда-нибудь в конце концов должны дать это самое преобразование мира, хотя указать, чем это кончится и когда, долго ли это продлится, конечно, никакая мадам Тэб не сумеет.

О. А. Фриш. Я хочу сказать два слова в защиту Леонтьева. Р. В. Иванов-Разумник и Б. Н. Демчинский обвиняли его в срединности, в полном отсутствии мистицизма, и даже Р. В. обвинял его чуть ли не в рационализме. Но дело в том, что у Леонтьева красной нитью проходит максимальная глубокая мистика чисто православная, через всю его биографию проходит она, очень целомудренную, в письмах, в событиях личной жизни, везде замечается вот это возвращение к разговорам, это именно какая-то чисто мужицкая русская, чисто православная черта, и его мистицизм сочетается с другой очень характерной православной чертой — с смирением ума, которое он и проповедует. Это не смирение в смысле убожества, а наоборот, — смирение Сократово: «я знаю только то, что я ничего не знаю», а он, как верующий, говорит: «я знаю только то, что Бог есть». И у него есть блестящая статья, разбор Толстого «Чем люди живы».⁴¹ Здесь выражена ясно вся его мистическая идеология. Он там говорит о том, что значит личное наше добро, что мы можем делать добро, но не добр, так сказать, сам организм человека. Эта идея, которая потом подхвачена Толстым и развита в его сказке «Как »*,⁴² и др. Толстой приводит к непротивлению злу, а у Леонтьева это гораздо тоньше и сложнее. Он близок к Симеону Столпнику и другим, уходившим от мира и сковавшим свою волю, но не

* Пробел в машинописи

сковавшим энергии своей и всю эту энергию устремлявшим разом куда-то для Бога, но не искавшим Бога. Это, так сказать, совершенно не рациональное, а чисто мистическое основание, и это основание всего христианства — отсечение выбора, и единственное, так сказать, решение, помещение своей энергии в днях, во времени, для отправки ее к быту, а не к быванию, — это и есть максимализм мистический. Он же такое помещение энергии в днях называет «удобопреватной простотой». Позвольте прочесть несколько слов. Он говорит, что это очень односторонняя, своевольная и гордо болезненная любовь к человечеству. Шаг за шагом в сердцах, особенно юных, превращение за превращением она может очень легко довести до забвения всех других сторон, даже до ненависти к ним, к этим скучным сторонам, до ненависти к покорности, к строгому смирению и воздержанию. На этой же ступени превращения до кровавого нигилизма, до зверства и саморазрушения остается уже малое поприще. Так что можно возражать против такого умонастроения, но оно, как и все у Леонтьева, не срединное, не плоское, а максимальное, и в этом отношении характерны его отношения с Оптинской пустыней и с Зедеггольмом.⁴³ У нас очень мало материалов, но это известно. Во-первых, целые месяцы глубокого безмолвия. Какой же рационалист мог бы до этого восходить, вообще все признаки максимального православного смирения, как добролюбие у отцов церкви.

Эрберг. Позвольте сделать сообщение — 19 числа в субботу доклад Данзас о Данте и схоластике отменяется,⁴⁴ и второе, — что завтра будет собрание членов отделов.

Гордин. Если схематизировать доклад Р. В. и тем самым обеднить его, то мне казалось, что получились бы два положения, два тезиса. Во-первых, Достоевский и Леонтьев есть диаметрально противоположности, некие глубинные, не сводимые ни в каких моментах друг на друга полярности. Это первый тезис. Второй тезис, что Достоевский по причине, указанной Р. В., поддается некоторой сводимости, некоторой идентификации, некоторому отождествлению с тем, что Р. В. называет социализмом или идеей всемирной революции. То и другое, т. е. социализм и идея всемирной революции в концепции Р. В., отождествлены. Я позволю себе не согласиться с обоими тезисами. Здесь уже указывалось на некоторую неправомерность такого поляризования Леонтьева и Достоевского. Ведь самый существенный момент для них обоих, что они оба оставались в лоне православия и оставались не внешне, а глубинно изнутри, причем эта единообразность их глубинного настроения, несмотря на моменты различных ударений в тех или иных плоскостях, она сочеталась еще с признанием обоими специфически отличительного момента русского православия, момента старчества, который, не говоря уже о Леонтьеве, но уже в построении Достоевского, играет, конечно, центральную роль, ибо момент старчества в той форме, в какой он проявлялся, — так сказать, в литературно-художест-

венной, — у Достоевского, есть, конечно, явление специфически православного порядка, имеющее только внешнее сходство с моментом папства в католицизме, но которое более глубинно сходно вообще с теми восточно-монгольскими религиозными переживаниями, которые как раз в форме старчества воплощаются хотя бы в монгольском и тибетском буддизме, где также имеются явления, вполне аналогичные старчеству, тому моменту, который представлял собою здесь уже упоминавшийся старец Амвросий, оптинский пустынный.⁴⁵ Это явление чрезвычайно существенное как для Достоевского, так и Леонтьева и вообще для русского православия. Здесь я, конечно, сейчас не остановлюсь на этом, и, пожалуй, не имеет смысла указывать на те последствия, к каким приводит этот момент в религиозной и политической концепции, но связь конкретная, как Достоевским, так и Леонтьевым, все же намечалась. Переживание теоса, Бога, как трансцендентального, как хозяина мира, смиренническое переживание, оно ввиду невозможности перебросить мост между религиозностью переживающего и между теосом, Богом неизбежно приводит к построению посредствующего элемента, которому только одному известна воля Бога — хозяина, и к подчинению этому самому посредствующему элементу — старцу. И вот Леонтьев отказался от всей своей литературной деятельности, от всего своего творчества, ибо старец Амвросий, как теперь известно, человек сам по себе не столь далекий и глубокий, каким он казался его современникам, — настоял на этом. Это явление глубокого порядка, и в этом смысле Леонтьев был, конечно, последователен, как и во многих других отношениях, последовательнее Достоевского. Конечно, есть глубокое различие и противоположность, но здесь речь идет только об ударениях на некоторых моментах одной и той же мистической православной концепции, ударениях схематических, — на эстетической стороне в Леонтьеве и на морально-этической стороне у Достоевского, но весь вопрос, мне кажется, именно только в ударениях. Этот момент эстетическо-моральный, может быть, вообще присущ всякой религии, метафизически строящейся. В христианстве он особенно силен благодаря тому, что христианство тоже произошло синкретически — из мистицизма и эстетического эмоционализма, но во всяком случае, как я указывал здесь, мы имеем дело только с ударениями, и потому полнейшая поляризация мне представляется неправильной, тем более что с ней связывается другой момент, другой тезис доклада Р. В. — идентификация Достоевского с социализмом. Вот эта идентификация базируется, вероятно, на этих сомнениях, на этом морально-этическом подчеркивании, религиозных переживаниях у Достоевского, с одной стороны, и морально-этических моментах в социализме.

Эрберг. Нет ли у вас некоторой ошибки. У докладчика была идентификация Достоевского с революцией, но не с социализмом.

Гордин. Мне кажется, Р. В. говорил о социализме, и его представление о социализме как бы идентифицируется с моментом этой мировой революции (Голоса: правильно).

Эрберг. Я думаю, Р. В. это нам пояснит.

Р. В. Иванов-Разумник. Так как слышатся голоса: «правильно», то мне приходится сказать, что это неправильно, такого сопоставления я не делал. Дело в том, что когда я идентифицировал совершенно, так сказать, условно, то, конечно, употреблял выражение «глубочайшая революционность Достоевского», но я говорил о мировой революции и о социализме Достоевского, но не о социализме в обычном словопроизводстве, так что если вы будете говорить об идентификации, то для моей мысли было бы вернее, чтобы условный знак равенства ставился не между Достоевским и социализмом, который очень спорен при разных толкованиях, а между Достоевским и мировой революцией, так что я здесь не совсем согласен с вами.

Гордин. В той концепции, как Р. В. мыслит социализм, в форме всемирной революции, то, пожалуй, она, конечно, не так уж далека, — тут есть целый ряд неуловимых моментов, — она, пожалуй, уж не так далека от концепции Достоевского, а затем до известной степени, как это ни покажется странным и парадоксальным, — и от концепции Леонтьева, в таких внешних формальных моментах, ибо мне тоже приходится вернуться к пресловутому моменту понимания Р. В. всемирной революции. Я, в частности, на основании сделанного сообщения не уяснил себе вполне, мыслится ли понятие всемирной революции у Р. В. как непрерывный процесс, т.е. просто революционный процесс, процесс революций, ряд революций, т.е. акт бесконечного творчества и обострение революционного творчества, к чему присоединяются и другие, в частности А. А., как некий эсхатологический момент. Ведь в конце концов все-таки недостаточно, что Р. В. мировую революцию мыслит как заглавие из книги «В грозе и буре»⁴⁶ — это цитата, в той или иной форме, цитата из Апокалипсиса. Так что в той концепции, приданной социализму Р. В., в плоскости огня и бури, конечно, есть много серьезных оснований отождествлять до некоторой степени построение Достоевского с понятием всемирной революции, поскольку эта всемирная революция мыслится тогда уже чисто религиозно-эсхатологически. Вот в сущности, если так понимать социализм, в такой концепции, то тогда, может быть, Р. В. в известной степени правомерно проводил это равенство, это объединение между Достоевским и идеей всемирной революции, но, конечно, тогда поднимается вопрос, правомерно ли вообще сочетание понятия социализма с идеей всемирной революции, мыслимой в конце концов так статически, процессуально и эсхатологически. Я, конечно, не могу сейчас поднять такой вопрос надлежаще полно и тем более прибегать к тем конкретным картинам, которые сейчас перед нами в последние годы развернулись, но только я хотел бы закончить тем, что

возможно несколько иное понимание социализма — не в плоскости идеи мировой революции, — ибо Р. В. в докладе своем говорил: Достоевский говорит о Преображении и о Логосе. Мы тоже говорим о преобразении и о логосе, только у нас «преобразование» и «логос» с маленькой буквы. Если это отличие маленькой буквы от большой мыслится несерьезным, маловажным, то тогда, конечно, можно говорить о Достоевском и о всемирной революции или о Достоевском и о социализме. Но я лично думаю, что это «логос» с маленькой буквы, это «преобразование» с маленькой буквы, они, так сказать, в результате дают расхождение грандиозное, великанского размера. И тут, мне кажется, некоторая неясность в построениях Р. В. Ведь «преобразование» и «логос» с маленькой буквы — это в конце концов то самое, что Достоевский называл вавилонской башней, в конечном итоге кульминирующее понятие люциферизма, и поскольку определено чувствуется в докладе Р. В. такая гуманистическая тенденция, человекоборческая тенденция, то, мне кажется, эти самые моменты с маленькой и большой буквы должны приобрести значительно больший смысл, и в таком случае, может быть, и окажется уже коренная несводимость Достоевского с понятием революции вообще, поскольку революция вращается именно в сфере этих маленьких человеческих гуманистических букв.

Коялович. Мы выслушали блестящий доклад Р. В. Я бы прибавил, что мы выслушали блестящие возражения оппонентов, но этого мало. Я бы сказал, что мы выслушали блестящий вопрос одного из оппонентов, направленный на Р. В. Я имею в виду блестящий вопрос, сделанный А. А. Чебышевым-Дмитриевым, и вот почему он мне кажется блестящим. Во-первых, самый вопрос — что же это будет, в чем же будет заключаться последняя настоящая мировая революция и что после этого будет. Мне кажется, что этот вопрос, если бы на него дать ответ, ввел бы в центр вопроса, который, между прочим, и сегодня также разбирается, на сегодняшнем собрании. Я бы сказал Р. В.: самое главное понятие, о котором вы говорите в вашем докладе, есть, конечно, не Достоевский, не Леонтьев и не мировая революция, а другое понятие — мне кажется, оно называется «максимализм». О нем говорили здесь не раз, в Ассоциации, о нем же говорят и сегодня. И вот мне кажется, что, например, в частности, возражение Б. Н. Демчинского есть не возражение, а полное подтверждение и сходство со взглядами Р. В. и некоторых других оппонентов. Мне так кажется, может быть, это неверно, и кажется потому, что и Б. Н. Демчинский, и Р. В. Иванов-Разумник говорят об одном и том же — о максимализме. И вот здесь я бы сказал, что и Леонтьев, и Достоевский, и мировая революция, и все другие затасканные или незатасканные этикетки, которые можно наклеить на понятие максимализма, все они нужны только, чтобы уяснить это основное понятие максимализма, но здесь я бы сказал Р. В.: ваше понятие максимализма есть не что

иное, как понятие, которое имелось у Фомы Аквинского и которое есть не что иное, как абсолютное понятие Божества, и то состояние, к которому приклеиваются этикетки мировой революции, истины и другие, есть не что иное, как перевод на строгом и точном языке «состояния экстаза». Поэтому все хорошо, что вызывает экстаз, и этот экстаз хорош, потому что в нем выявляется абсолютное познание сущности Бога, — назовите, как хотите, — но мне кажется, что в этом центр тяжести всех разговоров о максимализме, и потому-то мне казался блестящим вопрос А. А., что он чувствовал это. Я был на одном из прошлых заседаний, когда говорил А. А. Он также говорил об этом понятии, и мне представляется, что эта историческая справка, когда говорят о таких довольно известных понятиях, была необходима. Если же не это понятие вкладывается, то я спрошу у Р. В. — какие же фантазии, какие грезы под влиянием событий и отчасти изучения той же фантастики? Конечно, не то, а, конечно, это, очень серьезное и сложное, понятие переходного человеческого знания, но я скажу, что такими средствами, как доклад о Леонтьеве и Достоевском, этого не достигнешь. Эти понятия разрабатывались и разрабатываются, с одной стороны, школой фомистов, которая теперь существует, с другой стороны, философским направлением, представители которого есть в России и блестящим представителем которого можно назвать хотя бы Франка⁴⁷ и некоторых других. Я хочу сказать, что тогда метод должен быть иной. Это слишком серьезное понятие, чтобы можно было думать, что Леонтьев и Достоевский что-нибудь для него дадут. Конечно, значение Достоевского и Леонтьева чрезвычайно важно, но в другой области, не в области теоретического исследования этого глубочайшего понятия, но в области уяснения и исследования тех переживаний, которые происходят в каждом из людей, когда мы сталкиваемся с этим понятием, как с известным изображением некоторого принципа человеческой психологии. С этой точки зрения я бы не стал, конечно, отрицать, что и Леонтьев, и Достоевский, и многие другие, конечно, важны, чтобы подойти к этому понятию и представить себе то, о чем мы говорим, т. е. понятие максимализма, но, конечно, они не могут дать его исчерпывающего анализа, и я думаю, что когда А. А. подходил к этому с точки зрения того, не назвать ли его оккультизмом индийской философии, как очень редкостное по глубине понятие, то, конечно, он говорил как художник, и тоже в области психологической, т. е. изображения отсветов, изображения этого понятия именно в образах. Это было на прошлом заседании. Сегодня был дан еще другой метод, чтобы исторически осветить всю эту психологическую область наших душ, чисто психологические переживания, но отсюда, конечно, никакого «должного», кроме исследования того, что есть, вывести нельзя. Мне казалось, что в словах Р. В. есть стремление говорить и о «должном», что такое «должное» и что такое «хорошее», но таким путем,

конечно, подходить нельзя. Таких путей будет очень много. Но я бы еще раз повторил, что это будет только освещать факты посредством художественной фантазии, это образ «прекрасной дамы», это может быть «область неведения», как называл Николай Кузанский, или «единственное верховное», как называл Фома Аквинский и многие другие, та область, для выяснения которой (а мне кажется, что именно о ней идет речь) нужны другие пути и методы, и я только удивляюсь, — может быть, я ошибаюсь, — отчего это понятие мировой революции может быть другим и почему максимализм не есть экстаз. Тогда я выслушаю, что это такое. Может быть, Р. В. не откажется объяснить. Но если это та область, то и методы должны быть другие, и я удивляюсь, почему эти понятия не были названы теми терминами, которые в истории философии очень известны, потому что они представляют центральные проблемы философской теории познания.

Эрберг. За отсутствием желающих представить возражения последнее слово принадлежит докладчику.

Р. В. Иванов-Разумник. «У меня, видите ли, здесь слишком много цветов» — как сказал Калхас, — глаза разбегаются.⁴⁸ Позвольте мне устранить сразу возражения двух из говоривших, которые друг друга сами опровергли и оба ушли, так что я им могу не возражать, — О. А. Фриш и Б. Н. Демчинский. Они здесь явились двумя львами, которые съели друг друга, так что только хвосты остались, и оставшийся хвост есть вопрос о срединности Леонтьева в области мистики и был ли действительно Леонтьев мистиком. Это вопрос, на который два оппонента дали два диаметрально противоположных ответа. Я согласился с О. А. Фриш в том, что слово «срединный и плоский» неприменимо к Леонтьеву ни с какого конца, и уже во время перерыва сказал ей то, что повторяю теперь для всех. Доводы ее относительно того, что ухождение в одиночество, в аскез, под начало старца, в искус, как характерные принципы, как характерные свойства мистицизма, неубедительны, потому что секрет его в том, что говорит Алеша Ивану Карамазову: «твой великий инквизитор просто в Бога не верит»⁴⁹ — а он прошел через все тягчайшие виды аскеза и искусства, и если не старчество, то только потому, что такого института в католической церкви, такой формы не существовало. Так что то, что я хотел ответить Б. Н. Демчинскому и О. А. Фриш, я совсем устраняю, за этим небольшим исключением. Теперь, в порядке возражений, — А. А. Чебышев-Дмитриев задал несколько вопросов. Может быть, я не все из них отметил у себя, но то, что мною отмечено, на это я бы хотел кое-что сказать и прежде всего с одним согласиться, вот с чем уже согласиться можно вполне, если понимать это так внешне, как понял А. А. «Пиджак» — неужели действительно это важно? Когда футуристы ходили в желтых кофтах, они думали, что это есть протест против пиджака, хотя, конечно, желтая

кофта и пиджак здесь в переносном смысле. Мне уже приходилось об этом говорить. Маяковский писал: «Хорошо, когда в желтую кофту душа от осмотров закутана». Разве он не видел, что пиджак кутает лучше желтой кофты, — было бы что кутать!⁵⁰ Так что страх перед пиджаком в такой элементарной форме, конечно, это совсем не то, о чем говорит, поминая слово «пиджак», Леонтьев, и конечно, не тот страх смерти, который мерещится А. А. при употреблении слова «пиджак», а гораздо более социологично, гораздо менее возвышенно — до Монбланов здесь не дойдешь, а дойдешь в философии истории до философии истории хотя бы Герцена, который оказал такое сильнейшее влияние на Леонтьева и у которого вопрос о пиджаке, о том самом срединном европейце, который так повлиял на Леонтьева, был поставлен ребром и на который был дан такой же категорический решительный ответ. А. А. мне еще прислал записку, чтобы я ему возразил, но я боюсь, что я ее с трудом разберу: «Прошу ответить громко — неужели Леонтьев, который мне кажется мыслителем честным (каковым А. А. не считает Достоевского), — не понимал и неужели у него нигде нет намека на то, что человечество окончательно нельзя вылечить. Ведь, все в конце концов умирают, хотя и...» (одним словом, понятно)... Так вот, переходя к этому возражению того же самого оппонента, о котором идет речь, скажу так: «Неужели Леонтьев не понимал, что человечество нельзя вылечить?» — Я же говорил в докладе о той крайней степени пессимизма, выражаясь условным термином, к которому приходил в своей философии Леонтьев. Ни от чего человечество вылечить, может быть, так не нужно, как от этой общей либерально-эгалитарной пошлости. А что нельзя вылечить, в этом Леонтьев категорически сходил с А. А. Он в лучшие оптимистические минуты надеялся, что, когда пройдет то неизбежное, что называется мировой всемирной революцией, тогда человечество после этого припадка болезни или умрет окончательно, и тогда все умрет — больше нет новых сил в человечестве, какие могли бы выйти на смену, сменных сил больше нет, — либо оно излечится, как от бывшего лакейства, — которое Леонтьев неоднократно цитирует, — умрет или излечится, и если умрет, то это будет конец истории — царство срединное — не буржуа, потому что и буржуа не будет, а царство срединной эволюции земного шара. Но есть надежда, что этот процесс, дойдя до предела, придет к выздоровлению, и Леонтьев думал, что это выздоровление возможно, и в этом ответ на возражения Демчинского, который говорил, что и Леонтьев верил, что будет это преобразование. Да, это преобразование как возвращение к прежним формам государственного быта. Тогда я не знаю, что понимать под словом «преобразование». «Преобразование», конечно, не есть возвращение к старому состоянию, как думал Леонтьев, здорового организма, который для него являлся идеалом, — не в будущем, а в прошлом. Я начал относительно

пиджака и того, что с ним связано. Но теперь от пиджака перейду к более высоким понятиям, к понятию, скажем, государственности. А. А. Чебышев-Дмитриев спрашивает, — во имя чего Леонтьев признавал приоритет, примат государственности, — не просто с бухты-барахты, а во имя какого-нибудь основного принципа, который он как-нибудь высказал. Одни признают величайшей ценностью на земле личность, другие признают величайшей ценностью государство, третьи — еще другое. Я это беру в области социологической. У Леонтьева не во имя какого-либо принципа это было, а бессознательное чувство государственности, которое, однако, очень хорошо поддавалось психологическому разбору и разгадыванию — во имя эстетических принципов, ибо эта государственность, та самая, которая была идеалом Леонтьева, даст возможность... (я нарочно очень мало сегодня говорил о Леонтьеве как эстете, так как это очень заезжено и известно, но, хотя это слишком известно, это не перестает быть верным), — Леонтьев во имя принципов эстетизма признавал примат государства, ибо только государство в той форме, в которой оно ему казалось идеальным государством, крепкое, расчлененное, дифференцированное, имеющее пастыря и пасомых, имеющее твердые властительные классы и подчиняющихся рабов, быть может, даже только это государство дает возможность борьбы с пиджаком, конечно, с пиджаком не как страхом смерти, а в самом простом и реальном смысле этого слова, в смысле всеобщего внешнего и внутреннего равенства и эгалитарности. Вот что было страшно Леонтьеву, а не то, что пиджак уравнивает тела и не уравнивает души. Он в своих сочинениях подчеркивает, что внешний пиджак есть символ пиджака души, когда он говорит: «...обратили ли вы внимание на то, что вместе с реформой 60-х годов тень Николая I и прусской каски была заменена французским кепи, а если не обратили внимание, неужели вы не понимаете, что это глубочайший символ».⁵¹ Вот такой же символ представлял для Леонтьева европейский пиджак. И вот государственность, крепкая, мощная, идеальная, во имя эстетизма допустимая, является приматом, первым во главе угла, который нужно было отделить от личных удобств и неудобств и страданий подчиненных. Дело в том, сколько времени проживет такой земной царь и земной бог, над которым есть Бог — известный Христос для Леонтьева, и которому (земному этому царю) государство дало бы возможность жизни, не уплощенной внутренне и внешне. А что касается того замечания, что государственность — с одной стороны, теократизм, у Достоевского, — с другой стороны, и что в то же время я назвал Леонтьева ультрамонтаном православия, т. е. якобы, с известной точки зрения, тоже теократом, — то здесь просто два совершенно разных понимания теократизма в смысле ультрамонтанства, чего никогда не было у Леонтьева, который никогда не был ультрамонтаном в смысле теократизма, а был ультрамонтаном в смысле

глубочайшей и никем не превзойденной церковности, которая дала возможность Бердяеву назвать это «сатанизмом»,⁵² — ибо где кончается церковность, доведенная до последнего предела, и где начинается сатанизм, это разобрать и после Леонтьева не очень легко, потому что соблазны здесь очень большие. Затем остаются совсем мелочи о том, что свобода, с одной стороны, — последнее и первое слово у Достоевского, а с другой стороны, — признание церкви и даже странные, как говорит А. А. Чебышев-Дмитриев, нападки на суд присяжных. Вот уж слова «свобода» и «суд присяжных» здесь не гармонируют, а находятся в совершенно разных плоскостях, потому что когда мы говорим о свободе Достоевского, то говорим о свободе Кириллова,⁵³ о глубочайшем смысле свободы, какой есть, а суд присяжных уже действительно форма, может быть, очень совершенная в свое время, может быть, и необходимая в государственном быту определенного уклада, но это по сравнению с свободой Кириллова такая мелочь, о которой и говорить не приходится. Так что, применяя слово «свобода» к Достоевскому, мы понимаем не в смысле конституционно-демократическом, а в смысле кирилловского подхода к свободе, ставя эти две вехи как случайные контрасты. Вот, может быть, еще последнее возражение А. А., на которое ответил Пинес, — и я к этому прибавить со своей стороны не особенно что мог бы. «Революция, как полная порция ужаса», — говорит А. А., — мировая революция, которая есть смерть. И здесь А. А. чрезвычайно близко подходит к Леонтьеву, ибо для него, действительно, мировая революция приводит к тому самому, столь часто цитируемому пиджаку, — есть смерть, всяческая смерть души человеческой. «Мировая революция — что она такое, и каким путем она будет идти, и каковы ее дальнейшие возможности развития, и каковы ее дальнейшие идеалы?» Я уже сказал, что часть этих вопросов не подлежит просто обсуждению по причинам, которые Пинес указал, а часть вопросов я сейчас затрону, когда буду отвечать последнему из оппонентов. Чтобы не слишком удлинять свои возражения, я малосущественное, с моей точки зрения, пропущу — если окажется это существенным, прошу меня поправить. Пинес говорил о Леонтьеве, о статике и относительно преображения мира. Относительно статике Леонтьева я бы хотел сказать, что при таком грубом подведении итогов не за все слова можно отвечать, но за слово «статика» я бы ответил, несмотря на это, потому что под словом «статика» я понимаю не то болото, которое часто под этим словом подразумевается, ибо где Леонтьев, там болота уж наверное нет, — а те действительно какие-нибудь пропасти, так же, как у Достоевского, идущие в вершины, упирающиеся в небо, тоже с провалами громадными, но у Леонтьева идущие только вниз, ибо недаром Достоевский говорил о нем, сам того не зная, как о человеке, который служит дьяволу или великому инквизитору, ибо эта цитата из второго письма Достоевского, которую я

привел, направленная против социализма, — я еще раз подчеркиваю, — прямым образом попадает во все построения Леонтьева; и, наконец, — о «преображении мира». Не только Пинес, а и многие из говоривших указали — и Демчинский, и другие — на то, что о каком-то претворении мира, о каком-то преобразении мира Леонтьев говорил. Вот не могу нигде этого найти. Когда он говорит о преобразении мира, то он говорит, как я только что сказал, о новых и старых формах жизни на старой земле, т. е. пронесется буря мировой революции, человечество убедится, что в этих формах анархизма, коммунизма, социализма и всего того петролейного периода, о котором говорили в 70-х годах, жить невозможно, и вернется, одумается. Это есть возврат к старому и, конечно, расцвет нового, но нового старого. Это есть не преобразование мира, не претворение мира, а это есть «повторение мира», и тогда уже человечество крепко придет, — если принять оптимистический прогноз, потому что в другие минуты Леонтьев в это не верит, — тогда уже это претворение мира, повторение мира будет крепко и, может быть, нерушимо навеки, не знаю, до какого конца всемирной истории, того самого апокалиптического, когда времени больше не будет, ибо тогда уже поймут все, как в легенде о великом инквизиторе, — это точное повторение, — наконец, когда пресытятся люди свободой и поймут, что та свобода, которую Христос им дал, непосильна для их плеч, когда этой, не христианской свободой, а коммунизмом, социализмом, анархизмом они насытятся по горло и завопят насыщенные этими хлебами, тогда придем мы — говорил великий инквизитор и Леонтьев — «установим государственный сословный, твердый, крепкий режим с красивыми кафтанами фракийских греков, с великолепными фесками турок, с особыми национальными костюмами басков, голландцев, англичан, французов и немцев, и тогда наступит на твердых формах, барско-рабских, твердое строение мира».⁵⁴ Вот мечта Леонтьева в его оптимистические минуты, а как я уже сказал, чем дальше шло время, тем меньше он и в это претворение мира верил и уже в статьях, посвященных речи Достоевского, говорил, что, кроме ужасов и гибели, на земле ничего нет, никакое устройство вообще невозможно, на что Достоевский, как вы слышали, ответил ему своей записочкой.⁵⁵ Наконец, то, что говорили два последних оппонента — Гордин и Коялович, вот с какой стороны мне хотелось бы осветить. Первый тезис, что они были полярны между собой — Достоевский и Леонтьев, это в корне отрицается, потому что оба они были в лоне православия и в стихии старчества, и это уже внешнее и, по-видимому, не только формальное, но и внутреннее, как признак, который позволяет их полярность отрицать. Но будучи оба в одной стихии старчества, оказывается, возможно быть таковыми, что один считает другого дьяволом. Вот как Достоевский, *volens-nolens*, считал учеником дьявола Леонтьева. Сегодня я об этом достаточно подробно говорил. Если ученики

разных старцев, или одного и того же старца, — ибо к Амвросию одинаково относились и Леонтьев, и Достоевский, — если ученики одного и того же старца видели себя в таком аспекте, что для одного другой является еретиком, а для другого первый является дьяволом, то я спрашиваю, какой еще полярности не только внешней, а и глубочайшей внутренней хотите вы, хотя бы они оба избрали одинаковое лоно. Наконец, может быть, у меня недоумение вследствие недостаточной осведомленности: я впервые услышал, что старец Амвросий запретил Леонтьеву писать, как отец Матвей запретил Гоголю,⁵⁶ ибо как раз во время послушничества у старца Амвросия выпадает самая энергичнейшая писательская деятельность Леонтьева, и самые его замечательные писания 80-х годов, 90-го и 91-го года, и его «...как всемирное орудие»,^{*} ⁵⁷ и его целый ряд статей в «Записках отшельника», и «Национальная политика как орудие всемирной революции», все это написано как раз тогда, когда ему якобы было запрещено писать. Просто я об этом факте ничего не знаю. Наконец, последнее. Гордин совершенно прав, когда он говорит, что, говоря о революции мировой, я имею в виду некий эсхатологический момент. Это верно. И когда тут Б. Н. Демчинский много говорил о похоронах материализма со страусовыми перьями, то я особых возражений не имею по этому вопросу. По сравнению с той темой, о которой шла речь, это вопрос практический, сегодняшнего дня. И действительно, политика советского правительства в области религиозной такова, что оно, желая насадить материализм и затушить религиозность, сводит к тому, что материализм будет похоронен, а религиозность восторжествует по всем направлениям. По-видимому, здесь не о чем и спорить даже, ибо давным-давно и очень часто приходится вспоминать о том, что закон действия и противодействия применим не только к механике, но и к общественному организму. Здесь можно стать сторонником органической свободы общества, ибо чем больше давления на какое-нибудь тело, тем более противодействия давлению, или, как это более тонко выражено в законе Шателена о внутренних молекулярных движениях физических тел, — действие, оказываемое на тело, вызывает в нем силу, противодействующую этому действию, — это внутреннее молекулярное повторение закона Ньютона в более широком масштабе. Несомненно, это так и здесь. Это простой факт, не подлежащий никакому спору, но не в этом, конечно, дело. Пусть материализм будет похоронен по первому разряду со страусовыми перьями. Я думаю, что похоронен он не будет, потому что борьба с материализмом в этом смысле есть борьба веков, и длительная, и в более глубоком смысле о ней хорошо написал Лев Толстой в своем толковании Четырех Евангелий, в толкованиях на искушение Христа в пустыне, где материализм понима-

* Пропуск в машинописи

ется как вечная исконная сила, которая противоборствует Христу.⁵⁸ Но вот в чем я уже указал, что Гордин прав, — в том, что он предписывает моему пониманию мировой революции некоторый эсхатологический момент, некоторые эсхатологические моменты и мотивы. Конечно, к революции как таковой, вот этой самой, пришедшей в грозе и буре, я отношусь не только как к факту просто юридически-социологическому, который связан со всеми самыми реальными последствиями и результатами, но провижу в ней некую внутреннюю глубочайшую сущность, и не только в ней одной, а во всех бывших и будущих, которые ведут человечество по определенным путям. Когда я говорю «ведут человечество по определенным путям», я здесь не имею в виду ту таинственную силу и волю, о которой говорит Леонтьев, и не имею в виду Логоса с большой буквы, не имею в виду речи об объективном смысле мировой истории, но в условных выражениях говорю о той внутренней телеологии, которую человек и человечество вкладывают в события, т. е., иначе говоря, стою, как уже мне приходилось не раз говорить, на точке зрения не объективной, а субъективной телеологии, субъективной целесообразности. А что касается больших и малых букв, то Гордин не совсем понял мое истолкование. Я отнюдь не говорю, что преобразование Достоевского — с большой буквы, а преобразование социализма — с малой буквы. Быть может, некоторые скажут, что у иных оно начинается с большой, у иных с малой буквы. Я об этом спорить не буду. Но спорить не буду только сегодня, ибо тема о преобразении, которой я мельком вскользь коснулся в самом конце доклада, должна была бы показать, что одинаково с большой буквы пишется «Преобразование» и в том случае, когда это понимается объективно, и когда понимается субъективно, и Логос с большой буквы в первом случае пишется с большой буквы и во втором случае. И здесь я именно сдал намеренно все эти позиции, чтобы здесь эти вопросы обезоружить, и когда Коялович спрашивает — что же будет после всех этих блестящих возражений, дополнений и вопросов, что же будет после мировой революции в ее эсхатологическом понимании, — то так же грубо и условно, как я сегодня неоднократно говорю и рисую, я бы сказал: будет полная противоположность тому, что у Леонтьева называлось не претворением, а повторением мира, ибо, если мировая революция есть Социализм с большой буквы, эсхатологически, то будет не старый человек на старой земле, а будет новый человек на новой земле, и это должно быть. Если этого не будет, то не нужна нам и вся всемирная революция, и мировая история. И это есть должное, этот высокий социализм, кровавое изображение которого в кровавых знаках мы видим постоянно в ходе мировой истории, но проблески которого мы видим в той грозе и буре, когда эти изображения хоть на миг появляются перед нашими глазами. Будет новый человек на новой земле, и в это я, конечно, верю, и в этом, конечно, религиозный пафос,

ибо Достоевский единственный понял, что социализм имеет в себе внутренний религиозный пафос в самом определенном смысле слова, и те социалисты, которые борются с религиозным пафосом, сами не понимают, какого они духа — либо это мелкобуржуазные социалисты, которых очень много, или люди слепые, так как это та сила, которая помимо их ведет их в жизни, и лучше Блока в поэме «Двенадцать» об этом никто не сказал. Ну, а то, что сегодняшняя тема есть тема не Достоевский, и не Леонтьев, и не мировая революция, а тема, так сказать, максимализма, и то, что эта тема решается не Достоевским, а, скажем, профессором Франком, как говорил Коялович, тут возможны некоторые сомнения. Можно к определению понятия максимализма подойти с точки зрения теоретиков познания, можно сказать, что эти вопросы решаются в области трансцендентных чаяний, — о которых Коялович неоднократно говорил, — гораздо лучше и вернее, чем путем бесплодных умозрений и рассуждений, но тут просто разное понимание слова «философия». Я думаю, что Н. М. Коялович неоднократно даже в Вольфиле скрещивал на эту тему оружие с А. З. Штейнбергом.⁵⁹ Со времени последнего доклада была уже речь о том, что если Достоевский не философ, а философы Франк и ему подобные, почтенные, очень хорошие ученые и мыслители, то просто мы говорим на разных языках, и то, что мы считаем возможным считать философией — и философией истории, и философией вообще, — ту же самую поэму Блока «Двенадцать», тех же самых его «Скифов», и считаем, что в них нам дан лучший ответ на то, что такое максимализм, чем вообще во всех познавательных теориях и очень почтенных трудах, то просто это значит, что люди стоят на таких диаметрально противоположных плоскостях, на которых им не сговориться. Вот этим я и завершу свое последнее слово.

Гордин. Разрешите одно фактическое замечание. Сообщение о запрещении Амвросием Леонтьеву писать я встречал в литературе. Я сейчас затрудняюсь сказать, у кого именно, или у Агеева во 2-м томе работы о Леонтьеве,⁶⁰ или в работе Франка, в рецензии на работу Агеева,⁶¹ или в двух статьях о Леонтьеве Булгакова.⁶² Точно смогу установить это через пару дней, но тут другой вопрос — запретил ему Амвросий писать сразу или через некоторый промежуток времени. На этот вопрос я затрудняюсь ответить.

Председатель. За поздним временем позвольте закрыть заседание.

¹ Подразумевается статья-памфлет Вл. С. Соловьева «Порфирий Головлев о свободе и вере», опубликованная в «Вестнике Европы» в 1894 году (№ 2. С. 906—916). См.: Соловьев В. С. Сочинения : В 2-х т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 497—508, 701—702 (примеч. Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского); В. В. Розанов : Pro et contra : Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1995. Кн. 1. С. 282—292, 495—497 (примеч. В. А. Фатеева).

² Ср. рассуждения о католицизме в статье Леонтьева «„Московские ведомости“ о двоевластии» (1890—1891), опубликованной посмертно по рукописи: «В истории католичества что ни шаг, то *творчество*, своеобразие, независимость, сила. Другое дело — религиозная истина моей веры; и другое дело — истина исторического взгляда. (...) Католицизм — религия такая могучая и полная, какой, быть может, еще и не было на земле. Как же не основа? Не любите католицизма, не веруйте в него, боритесь с ним, но как же можно не считать его *третьей по счету и первой по значению* культурной основой романо-германской истории» (Леонтьев К. Собр. соч. СПб., 1913. Т. 7. С. 522—523). 24 января 1891 года Леонтьев писал И. И. Фуделю: «Римский Католицизм нравится и моим искренно-деспотическим вкусам, и моей склонности к духовному послушанию, и по многим еще другим причинам привлекает мое сердце и ум» (К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни : (По двум письмам). М., 1912. С. 9).

³ Подразумевается статья Леонтьева «О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике» (1880), изданная вместе с его статьей о Л. Н. Толстом «Страх Божий и любовь к человечеству» отдельной брошюрой под заглавием «Наши новые христиане» (1882); о речи Достоевского, произнесенной в Москве по поводу открытия памятника Пушкину, в ней, в частности, говорится: «Слишком *розовый* оттенок, вносимый в христианство *этой речью* г. Достоевского, есть *новшество* по отношению к Церкви, от человечества ничего особенно благотворного в будущем не ждущей» (Леонтьев К. Собр. соч. : В 12-ти т. М., 1912. Т. 8. С. 199—200).

⁴ Имеется в виду «Примечание 1885 года» — дополнение к статье, появившееся в 1885 году во 2-м томе собрания статей Леонтьева «Восток, Россия и Славянство»; изложению Иванова-Разумника соответствуют следующие фрагменты оригинального текста: «Есть люди, весьма почтенные, умные и Достоевского близко знавшие, которые (...) говорят, что у него при этом были даже некие *скрытые мечтания апокалипсического характера*. Я не знаю, что Ф. М. думал и что он говорил в частных беседах с друзьями своими; это относится к интимной биографии его, а не к публичной *этой* речи, в которой и тени намек нет на что-нибудь не только „апокалипсическое“ (...), но и вообще очень мало истинно религиозного (...) в его собственных сочинениях, даже и ранних, можно найти много мыслей, совершенно с этим культом „всечеловека“, „Европы“ и „окончательной гармонии“ не совместных» (там же. С. 213).

⁵ Свободный пересказ оригинального текста (см.: там же. С. 182—183).

⁶ Положения, развиваемые Н. А. Бердяевым в статье «К. Леонтьев — философ реакционной романтики» (Вопросы жизни. 1905. № 7): «Леонтьев, романтик и мистик в корне своем, выступает в роли защитника своеобразного социологического реализма и даже натурализма»; «Что же было с мистикой, с христианством Леонтьева, пока он так неудачно притворялся реалистом и создавал себе кумира из государственного организма?»; «...Леонтьева я решаюсь назвать сатанистом, надевшим на себя христианское обличье» (К. Н. Леонтьев: Pro et contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1995. Кн. 1. С. 216, 220).

⁷ Ультрамонтанство — возникшее в XV в. религиозно-политическое направление в католицизме, стремившееся к укреплению престижа папского престола и поддерживавшее претензии папы на вмешательство в светские дела европейских государств.

⁸ См. суждения Достоевского о Леонтьеве (псевдоним — Н. Константинов) в письмах к Н. Н. Страхову от 2/14 декабря 1870 года и 10/22 февраля 1871 года (29₁, 152—153, 177—180) и в письме к К. П. Победоносцеву от 16 августа 1880 года (30₁, 210).

⁹ Суждения Достоевского о Леонтьеве, зафиксированные в записной тетради 1880—1881 годов (впервые опубликованы: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1883. Т. 1. С. 364—375), приведены здесь весьма неточно. В оригинале: «Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет). В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое.

Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коли все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо. (Живи впредь спокойно, но в одно свое пузо.) (...)

Леонтьеву. Г-н Леонтьев продолжает извергать на меня свои зависти» (27, 51—52, 334 — примеч. В. А. Туниманова). См. развернутую интерпретацию этих записей в статье: Буданова Н. Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1991. Т. 9. С. 203—205.

¹⁰ Обыгрывается заглавие книги В. В. Розанова «Темный Лик. Метафизика христианства» (СПб., 1911).

¹¹ Философ Сергей Алексеевич Аскольдов (наст. фам. Алексеев; 1871—1945) выступил в «Вольфиле» с докладом «Религиозно-этические взгляды Достоевского» 5 октября 1921 года. По всей вероятности, этот доклад послужил основой для статьи Аскольдова «Религиозно-этическое значение Достоевского» (Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы / Под ред. А. С. Долинина. Пб., 1922. С. 1—32).

¹² Ср. соответствующий фрагмент статьи «О всемирной любви»: «Отшельник и строгий постник, Ферапонт, мало до людей касающийся, почему-то изображен неблагоприятно и насмешливо... От тела скончавшегося старца Зосимы для чего-то исходит тлетворный дух, и это смущает иноков, считавших его святым. Не так бы, положим, обо всем этом нужно было писать, оставаясь, заметим, даже вполне на „почве действительности“» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 8. С. 198).

¹³ См.: «Преступление и наказание» (Эпилог, II): «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими» (6, 419).

¹⁴ Имеется в виду глава «Кана Галилейская» («Братья Карамазовы» (Ч. 3. Кн. 7. Гл. IV)).

¹⁵ Доклад П. К. Губера «К. Н. Леонтьев» был прочитан в воскресенье 20 ноября 1921 года на 107-м заседании «Вольфилы». См. статью Губера «Константин Леонтьев: (К 30-летию со дня смерти)» (Летопись Дома литераторов. 1921. № 2. 15 ноября. С. 5).

¹⁶ Вероятно, подразумевается статья «Достоевский о русском дворянстве» (1891), содержащая общие заключения о персонажах романов Достоевского: «По другим писателям можно изучать нормальную жизнь; по Достоевскому можно изучать только ее психопатию, ее крайние уклонения, быть может (...). От лиц Достоевского не веет правдой жизни; от них веет только правдой собственного сердца автора, его пламенеющей искренностью. (...) И мне, например, прожившему весьма разнообразно до 60 лет и в самых разнообразных слоях русского общества, ни одно из его лиц никого из знакомых не напоминает. Чувства знакомы, хотя и с несравненно меньшей напряженностью и с меньшей исключительностью ухищренных изворотов; но лица не знакомы вовсе» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 7. С. 443).

¹⁷ Подразумевается заметка Леонтьева «Пророчество одного келецкого сапожника», опубликованная в «Варшавском дневнике» в 1880 году (под рубрикой «Сквозь нашу призму»). Война, согласно предсказанию келецкого «фабриканта обуви», должна вспыхнуть «в самом непродолжительном времени, именно лет через шесть, когда Пасха будет праздноваться в день Св. Марка»; Леонтьев заключает в этой связи: «Не знаем, прав ли келецкий „пророк-сапожник“ относительно срока; но относительно неизбежности великой и действительно всеобщей уже на этот раз войны — он, конечно, прав... Этой войны не избежать никому, и XIX-й век, перед концом своим, подведет свои политические итоги... Милый пророк-сапожник!.. Не бойся!.. Ты, ведь, гораздо интереснее того, кто с улыбкой подтрунивает над тобой» (там же. С. 561, 562).

¹⁸ Контаминация положений, сформулированных в различных статьях Леонтьева. Ср., например: «...тот слишком подвижный строй, который придал всему

человечеству эгалитарный и эмансипационный прогресс XIX века, очень непрочен и (...) должен привести или ко всеобщей катастрофе, или к более медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на совершенно новых и вовсе уж не либеральных, а, напротив того, крайне стеснительных и принудительных началах. Быть может, явится рабство своего рода, рабство в новой форме, вероятно, — в виде жесточайшего подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин государств» («Чем и как либерализм наш вреден?», 1880. — Леонтьев К. Собр. соч. Т. 7. С. 186); «Чтобы русскому народу действительно пребыть надолго тем народом „богоносцем“, от которого ждал так много наш пламенный народолюбец Достоевский, — он должен быть ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен (...) Иначе, через какие-нибудь полвека, не более, он из народа „богоносца“ станет мало-помалу, и сам того не замечая, „народом-богоборцем“, и даже скорее всякого другого народа, быть может. Ибо, действительно, он способен во всем доходить до крайностей...» («Над могилой Пазухина», 1891. — Там же. С. 424—425); «социализм, понятый как следует, есть не что иное, как новый феодализм, уже вовсе недалекого будущего, разумея при этом слово феодализм, конечно (...) в самом широком его смысле, т. е. в смысле глубокой неравноправности классов и групп (...); в смысле нового закрепощения лиц другими лицами и учреждениями» («Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения». — Там же. Т. 6. С. 61). Развитие тех же положений — в письме Леонтьева к А. А. Александрову от 3 мая 1890 года: «„Самовар и раскаяние — вот русский девиз“, говорит Рошфор. „Смирение и пьянство; смирение и бесхарактерность; всепрощение и собственная вечная подлейшая невыдержка, даже и в делах любви“... Некрасиво! Хотя, по пристрастию сердца к России, я часто думаю, что все эти мерзкие личные пороки наши очень полезны в культурном смысле, ибо они вызывают потребность деспотизма, неравноправности и разной дисциплины, духовной и физической; эти пороки делают нас мало способными к той буржуазно-либеральной цивилизации, которая до сих пор еще так крепко держится в Европе» (Александров А. А. Памяти К. Н. Леонтьева; II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 98).

¹⁹ Имеется в виду фрагмент из статьи «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой» (1888), входящей в цикл «Записки отшельника»: «Даже и революция мне нравилась; но, припоминая теперь свои тогдашние чувства, я вижу, что мне в то время нравилась только романтическая, эстетическая сторона этих революций: опасности, вооруженная борьба, сражения и „баррикады“ и т. п. (...) Я, сам того не сознавая, любил и в гражданских смутах их военную, боевую сторону, а никак не штатскую цель их» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 7. С. 265—266).

²⁰ Квиетизм — течение в католицизме, возникшее в XVII в.; доводило христианское требование безропотного подчинения воле Бога до фаталистического безразличия к собственному спасению.

²¹ Имеется в виду высказывание Леонтьева, содержащееся в статье А. А. Александрова «К. Н. Леонтьев» (Русский вестник. 1892. № 4) и приводимое по этому источнику в работе А. М. Коноплянцева «Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его миросозерцания»: «...я стал (...) понимать, что и мятежи народные мне нравились не по цели, а разве по драматичности, и припомнил, почувствовал, что я и в истории, и в романах всегда бывал рад усмирению мятежей... Пусть они будут, но чтобы их усмиряли! Цели же демократические мне ужасно не нравились (...)» (Памяти Константина Николаевича Леонтьева. † 1891 г. // Литературный сборник. СПб., 1911. С. 52). Ср. фрагмент из работы «Византизм и Славянство» (1875; гл. II «Византизм в России»): «Монархическое начало является у нас единственным организующим началом, главным орудием дисциплины, и это же самое начало служит знаменем бунтам? Да! Это так, и это еще невелико несчастье. Без великих волнений не может прожить ни один великий народ» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 5. С. 140).

²² Подразумеваются слова Раскольникова Свидригайлову («Преступление и наказание» (Ч. 4. Гл. I)): «И неужели, неужели вам ничего не представляется утешительнее и справедливее этого!» (6, 221).

²³ Имеется в виду упоминание в статье Леонтьева «Племенная политика как орудие всемирной революции» (1888) о том, как он был поражен в Болонье «контрастом между остатками средневекового величия в соборе, в феодальном

университете и т. п. и видом *серо-черной, такой же, как везде*, уличной, отвратительной, европейской толпы» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 6. С. 161).

²⁴ Пс. XXVI, 10: «Ибо отец мой и мать моя оставили меня, но Господь примет меня».

²⁵ Имеется в виду пересказ положений из «Исповеди революционера» французского публициста, социалиста и теоретика анархизма Пьера Жозефа Прудона (1809—1865) в работе Леонтьева «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения»: «Сами крайние революционеры, замечает не раз Прудон, испуганы будущим и готовы *отречься от революции*; но „отринутая всеми и сирота от рождения революция может приложить к себе слова Псалмопевца: «Мой отец и моя мать меня покинули; но Предвечный принял меня под покров Свой»». Какая же цель этого странного движения? *Высшая степень упрощения и больше ничего!*». Излагая далее книгу Прудона, Леонтьев замечает: «Разве последние события на улицах Парижа не доказали, что Прудон был прав, предчувствуя все больше и больше падение той *буржуазии*, которая своим исключительным воспитанием, богатством и властью не дает *всем стать мелкими буржуа?*» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 6. С. 25, 26). Приводя те же высказывания Прудона в статье «Племенная политика как орудие всемирной революции» (1888), Леонтьев добавляет: «Неужели же прав Прудон не для одной только Европы, но и *для всего человечества?* Неужели таково в самом деле *позволение* Божие и для нашей дорогой России?!» (там же. С. 192).

²⁶ В статье «О всемирной любви» Леонтьев писал: «Даже г. Градовский догадался упомянуть в своем слабом возражении г. Достоевскому о пришествии антихриста и о том, что Христос пророчествовал не *гармонию* всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение. Я очень обрадовался этому замечанию нашего ученого либерала. Хотя, видимо, г. Градовский писал это с улыбкой и хотел напоминанием о „светопреставлении“ уязвить христианство; но это, как ему угодно, указание на эту *существенную сторону христианского учения здесь очень кстати*» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 8. С. 183). Имеется в виду статья публициста и историка государственного права Александра Дмитриевича Градовского (1841—1889) «Мечты и действительность» (Голос. 1880. № 174. 25 июня), содержащая критику речи Достоевского на пушкинском празднике. См.: 26, 476—478.

²⁷ В «Дневнике писателя» на 1880 год (Август. Гл. III, разд. III «Две половинки») Достоевский, полемизируя с указанной статьей А. Д. Градовского, приводит цитату из нее: «Вот почему в весьма великой степени общественное совершенство людей зависит от совершенства *общественных учреждений*, воспитывающих в человеке если не христианские, то гражданские доблести» — и утверждает в ответ: «Были бы братья, будет и братство. Если же нет братьев, то никаким „учреждением“ не получите братства» (26, 166, 167).

²⁸ Пересказ фрагмента статьи «О всемирной любви»: «Пусть хоть в этой передовой стране, во Франции, коммунисты подождали усиливаться до сих пор, пока все французы не станут хоть такими добрыми, умными и благородными, как герои Жорж-Занд; *однако они этого ждать не хотят...*» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 8. С. 191).

²⁹ Пересказ положений той же статьи; в оригинале: «...испытавши все возможное, *даже и горечь социалистического устройства*, передовое человечество должно будет неизбежно впасть в глубочайшее разочарование; политическое же состояние общества всегда отзывается и на высшей философии, и на общем, полусознательном, в воздухе бродящем мирозерцании; а философия высшая и философия инстинкта равно отзываются, рано или поздно, и на самой науке.

Наука поэтому должна будет неизбежно принять тогда более разочарованный, *пессимистический* (...) характер. И вот где ее примирение с *положительной религией*, вот где ее теоретический триумф: в сознании своего практического бессилия, в мужественном покаянии и смирении перед могуществом и правотою сердечной мистики и веры» (там же).

³⁰ Имеются в виду вступительные положения цикла писем «Племенная политика как орудие всемирной революции» (1888): «*Как это люди ищут одного, а находят совсем другое? Я намереваюсь начертить краткую политическую историю этого великого и почти всеобщего самообмана, но не берусь объяснять те*

внутренние, душевные процессы (...) которые могли бы дать ключ к уразумению этой не только странной, но даже страшной истории» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 6. С. 151).

³¹ Повесть «Страда. Записки Т. А. Забытого» (Красная новь. 1921. № 2 (июль—август). С. 26—51) Александра Яковлевича Аросева (1890—1938) — прозаика и видного деятеля большевистской партии (с 1921 года работал в Институте по истории партии и революции).

³² Вероятно, подразумевается следующая характеристика одного из персонажей «Страды»: «А про Пирского я подумал: „пасквильный человек”» (Красная новь. 1921. № 2. С. 40).

³³ Ср. в оригинале: «А мысли в наших головах все равно, что свиньи: перероют, перероют все, да так вверх тормашками и оставят»; «Всякий вопрос волнует. Начнешь разбираться — на его место сто вопросов. Дотронешься до них — их стало миллион, и вот горит душа, разрывается, рвется все выше и выше...» (там же. С. 29, 26).

³⁴ Имеется в виду эпизод из «Братьев Карамазовых» (Ч. 1. Кн. 2. Гл. V); восклицание Миусова: «Чистейшее ультрамонтанство!» — и ответное восклицание отца Иосифа: «Э, да у нас и гор-то нету!» (14, 57; комментарий к каламбуру: 15, 534).

³⁵ Пересказ фрагментов из «Дневника писателя» на 1880 год (гл. 3, разд. III): «...она накануне падения, ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного. (...) Все эти парламентаризмы, все исповедываемые теперь гражданские теории, все накопленные богатства, банки, науки, жида — всё это рухнет в один миг и бесследно — кроме разве жидов, которые и тогда найдутся как поступить, так что им даже в руку будет работа» (26, 167—168).

³⁶ Имеется в виду фраза из работы «Византизм и Славянство» (Гл. II. «Византизм в России»): «Я осмелюсь даже, не колеблясь, сказать, что никакое польское восстание и никакая пугачевщина не могут повредить России так, как могла бы ей повредить очень мирная, очень законная демократическая конституция» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 5. С. 141).

³⁷ Подразумеваются слова Ивана Карамазова («Братья Карамазовы» (Ч. 2. Кн. 5. Гл. IV)): «...слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. (...) Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю» (14, 223).

³⁸ Ср. фразу из статьи «О всемирной любви»: «Вот это гармония, примирение антитез, но не в смысле мирного и братского нравственного согласия, а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей и в жизни самой, и в искусстве» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 8. С. 201—202).

³⁹ Фраза из передовой статьи Леонтьева, помещенной в «Варшавском дневнике» 1 марта 1880 года: «...надо подморозить хоть немного Россию, чтобы она не „гнила”» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 7. С. 124).

⁴⁰ Госпожа де Тэб (настоящ. имя Анна Виктория Совари; 1865—1917) — французская предсказательница, пользовавшаяся особой известностью в 1910-е годы; в частности, в предисловии к переводу «Моих предсказаний» де Тэб (прогноз событий в мире на 1914 год) утверждалось: «Известная парижская хиромантка и оккультистка, госпожа де Тэб, предсказала все текущие события за полтора года, и притом так поразительно верно, что, при самом скептическом отношении к хиромантии и всякого рода пророчествам и предсказаниям, нельзя не удивляться и не заинтересоваться издаваемыми ею ежегодно альманахами предсказаний» (Война и предсказания госпожи де Тэб / Пер. Скарабэ. Пг., 1914. С. III).

⁴¹ Имеется в виду статья «Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого „Чем люди живы?”», опубликованная в «Гражданине» в 1882 году (№ 54—55) и в том же году переизданная в составе брошюры Леонтьева «Наши новые христиане». См.: Леонтьев К. Собр. соч. Т. 8. С. 153—174.

⁴² Вероятно, подразумевается сказка Л. Н. Толстого «Как чертенок краюшку выкупал» (1886).

⁴³ Карл Густав Адольф (после принятия православия Константин Карлович) Зедергольм (отец Климент; 1830—1878) — духовный писатель, публицист, переводчик, иеромонах Оптиной пустыни (см. о нем статью Т. А. Фроловой-Багрее-

вой в кн.: Русские писатели 1800—1917: Биографический словарь. М., 1992. Т. 2. С. 552—553). Леонтьеву принадлежит развернутый мемуарно-биографический очерк о нем, опубликованный под заглавием «Отец Климент» (Русский вестник. 1879. № 11, 12) и вышедший в свет отдельными изданиями: «Православный немец. Оптинский иеромонах отец Климент Зедергольм» (Варшава, 1880), «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни» (М., 1882). См.: *Леонтьев К.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза. М., 1996. С. 175—217.

⁴⁴ Доклад Ю. Н. Данзас «Данте и схоластика», предполагавшийся в цикле субботних открытых заседаний памяти Данте, был намечен на 19 ноября 1921 года (104-е заседание «Вольфила»). См.: *Иванова Е. В.* Вольная философская ассоциация: Труды и дни // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1992 год. СПб., 1996. С. 47. Юлия Николаевна Данзас (псевдоним — Ю. Николаев; 1879—1942) — статс-фрейлина императрицы Александры Федоровны, журналистка, автор книги «В поисках за божеством: Очерки из истории гностицизма» (СПб., 1913), историк религии, религиозный мыслитель; пережив увлечения масонством и теософией, в 1920 году приняла католичество, а 25 марта 1922 года — монашеский постриг. Биографические сведения о ней приводятся в книге диакона Василия ЧСВ «Леонид Федоров: Жизнь и деятельность» (Рим, 1966). См. также: *Агурский М. М.* Горький и Ю. Н. Данзас // Минувшее. Исторический альманах. Paris, 1988. № 5. С. 359—377; *Лихачев Д. С.* Воспоминания. СПб., 1995. С. 230—235; *Шкаровский М. В.* Русские католики в Санкт-Петербурге (Ленинграде) // Минувшее. Исторический альманах. СПб., 1998. № 24. С. 446—458, 478—483.

⁴⁵ Иеросхимонах Амвросий (в миру Александр Михайлович Гренков; 1812—1891) — оптинский старец, почитаемый как один из великих подвижников; провел в Козельской Введенской Оптиной пустыни 52 года. См. о нем новейшую работу: *Андроник (Трубачев), игумен.* Преподобный Амвросий Оптинский: Жизнь и творения. [М.], 1993. Об Амвросии как одном из прообразов старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» см.: *Достоевская А. Г.* Воспоминания. М., 1987. С. 347, 491—492 (примеч. С. В. Белова и В. А. Туниманова); *Плетнев Р.* Сердцем мудрые: (О «старцах» у Достоевского) // О Достоевском / Сб. статей под ред. А. Л. Бема. Прага, 1933. Т. 2. С. 73—92; *Альтман М. С.* Достоевский: По вехам имен. Саратов, 1975. С. 123—124.

⁴⁶ Обыгрываются заглавия книги Н. А. Морозова «Откровение в грозе и буре: История возникновения Апокалипсиса» (СПб., 1907; 3-е изд., испр. и доп. — М., 1910) и статьи Иванова-Разумника «Испытание в грозе и буре».

⁴⁷ Семен Людвигович Франк (1877—1950) — религиозный философ; в начале 1920-х годов основал в Москве (вместе с Н. А. Бердяевым) Академию духовной культуры.

⁴⁸ Жрец Калхас (игрок и плут, любящий золото) — персонаж оперетты Ж. Оффенбаха «Прекрасная Елена» (1864, на русской сцене с 1866 г.; либретто А. Мельяка и Л. Галеви, рус. пер. В. Александрова (В. А. Крылова)).

⁴⁹ В оригинале («Братья Карамазовы» (Ч. 2. Кн. 5. Гл. V)): «Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет» (14, 238).

⁵⁰ Неточная цитата из поэмы «Облако в штанах» (1915). См.: *Маяковский В. В.* Полн. собр. соч.: В 13-ти т. М., 1955. Т. 1. С. 186. Иванов-Разумник повторяет здесь ход рассуждений из своей статьи «„Мистерия“ или „Буфф“? (О футуризме)» (1919): «...когда в свое время В. Маяковский хотел быть „идеологом“ наружной и духовной желтой кофты, когда он заявлял от своего и чужого имени:

Хорошо, когда в желтую кофту
Душа от осмотров укутана, —

то он обманывал сам себя: ведь знал же он, что пиджачная пара укутывает душу от осмотра куда вернее и надежнее желтой кофты. Было бы что укутывать!» (*Иванов-Разумник.* Творчество и критика: Статьи критические. 1908—1922. Пб., 1922. С. 226).

⁵¹ Подразумеваются фрагменты из статьи К. Леонтьева «Племенная политика как орудие всемирной революции»: «Все то, что начало нравиться в 60-х годах,

подозрительно. (...) Мы даже на войско надели тогда французское кепи; это очень важный символ! (...) Прусская каска Николая I, символ анархии сословной, нам тогда разонравился, и безобразное кепи, наряд эгалитарного кесаризма, нам стал больше по сердцу! Прошу вас, задумайтесь над этим!» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 6. С. 169).

⁵² Ср. суждения в статье Н. А. Бердяева «К. Леонтьев — философ реакционной романтики»: «Его вечно манила сатанинская тень христианства, и он пользовался религией любви лишь для того, чтобы узаконить мучения. (...) Христианину не так трудно будет опровергнуть Леонтьева, можно сравнительно легко показать, что на нем почил дух антихристов, дух сатанинский (...); «...Леонтьев делается настоящим сатанистом, когда поклоняется не Господу Богу своему, а насильственной государственности» (К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 1. С. 225, 231). См. также примеч. 6.

⁵³ См.: «Бесы» (Ч. 3. Гл. 6, II (10, 470—472)). Подробно о Кириллове как об «одном из самых удивительных и глубоких литературных типов», воплощающем «этический ультраиндивидуализм», Иванов-Разумник пишет в «Истории русской общественной мысли» (1907). См.: Иванов-Разумник. История русской общественной мысли: В 3-х т. М., 1997. Т. 2. С. 343—346.

⁵⁴ Возможно, подразумеваются характеристики «мелкого и среднего культурного типа» европейского буржуа в статье «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения»: «Нечто среднее; ни мужика, ни барина, ни воина, ни жреца, ни бретонца или баска, ни тирольца или черкеса, ни маркиза в бархате и перьях, ни траписта во власянице, ни прелата в парче» (Леонтьев К. Собр. соч. Т. 6. С. 63). Ср. также размышления Леонтьева в одном из отрывков, сохранившихся в рукописи, о «буржуазных типах», которые «вопреки усилиям прогресса, встречают еще около себя и дикого, и генерала, и солдата, и факира индийского, и прелата в шелку и парче, и монаха афонского, и государей, венчаных на царство, и кой-каких еще бретонцев, тирольцев, калабрийцев и басков» (там же. Т. 7. С. 535).

⁵⁵ Подразумеваются заметки Достоевского о Леонтьеве в записной тетради 1880—1881 годов (см. примеч. 9).

⁵⁶ Отец Матвей (Матвей Александрович Константиновский; 1792—1857) — ржевский протоиерей; оказывал сильное влияние на Гоголя в последние годы его жизни, требуя, в частности, отречения от театра, литературы и от собственного творчества. В результате последней встречи с отцом Матвеем (конец января—начало февраля 1852 года) Гоголь оставил литературную работу и другие дела и лишил себя сна и пищи. См.: Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. СПб., 1857. С. 9—10.

⁵⁷ Вероятно, здесь была упомянута посмертно опубликованная работа Леонтьева «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения».

⁵⁸ Имеется в виду одно из толкований в разделе «Искушение в пустыне» из «Соединения и перевода четырех Евангелий» (1880—1881) Л. Н. Толстого: «В каждом серьезном разговоре о значении жизни, о религии, в каждом случае внутренней борьбы отдельного человека повторяются всё те же рассуждения этого разговора диавола с Иисусом или голоса плоти с голосом духа. То, что мы называем „материализм“, есть только строгое следование всему рассуждению диавола» (Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 24. С. 80).

⁵⁹ Аарон Захарович Штейнберг (1891—1975) — философ, публицист; активный участник «Вольфины» и ее секретарь в 1919—1922 годах, выступил там с докладом «Достоевский как философ» 16 октября 1921 года (по стенограмме, сохранившейся в архиве Иванова-Разумника, опубликован В. Г. Белоусом; см.: Вопросы философии. 1994. № 9. С. 184—196).

⁶⁰ Константин Маркович Аггеев (Агеев; 1868—1921) — протоиерей, магистр богословия, религиозный публицист. Под первым томом «работы о Леонтьеве» подразумевается диссертация: Свящ. Конст. Аггеев. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909; под вторым томом — вероятно, его работа «К. Леонтьев как религиозный мыслитель», напечатанная в «Богословском вестнике» в 1909 году (№ 4—8).

⁶¹ Имеется в виду статья С. Л. Франка «Миросозерцание Константина Леонтьева» (Критическое обозрение. 1909. № 11; Франк С. Л. Философия и жизнь:

Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 382—389), представляющая собой отзыв на указанную выше диссертацию Агтева. См.: К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 1. С. 235—240.

⁶² Зафиксирована лишь одна статья С. Н. Булгакова о Леонтьеве, приуроченная к 25-летию со дня его кончины, — «Победитель—Побежденный: (Судьба К. Н. Леонтьева)» (Биржевые ведомости. 1916. 9, 16, 22 дек. № 15973, 15987, 15999, утр. вып.; *Булгаков С. Н.* 1) Тихие думы. М., 1918. С. 115—134; 2) Соч.: В 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 546—563; К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 1. С. 376—392). В перечисленных работах сведений о «запрещении Амвросием Леонтьеву писать» не имеется.

ПИСЬМА А. Л. ВОЛЫНСКОГО К А. Г. ДОСТОЕВСКОЙ

Публикация, вступительная заметка и примечания Н. Ф. Будановой

Аким Львович Волынский (Хаим Лейбович Флексер, 1861—1926) — литературный и театральный критик, теоретик и историк искусства, автор работ о Достоевском: Царство Карамазовых. СПб., 1901; Книга великого гнева : Критические статьи. СПб., 1904; Достоевский. СПб., 1906; переизд.: 1909. Подробнее о нем см. в статье: *Якубович И. Д.* Достоевский в религиозно-философских и эстетических воззрениях А. Л. Волынского (наст. изд., с. 67—89).

Установить точную дату знакомства Волынского с А. Г. Достоевской не удалось. Возможно, это знакомство не было личным и ограничилось перепиской, возникшей в результате интереса, проявленного вдовой писателя к работам критика о Достоевском.

Публикуемые ниже два письма связаны с творческой историей главы «У Тихона». Уже набранная в корректуре для публикации в журнале «Русский вестник» (1871, № 12) в качестве главы девятой части второй романа, глава эта была изъята по настоянию редактора журнала М. Н. Каткова (подробнее о творческой истории главы «У Тихона» см.: 12, 237—246; *Комарович В.* Неизданная глава «Бесов» // *Былое.* 1922. № 18. С. 219—226; *Долинин А. С.* Исповедь Ставрогина (в связи с композицией «Бесов») // *Литературная мысль.* Пг., 1922. Вып. 1. С. 139—162; *Бем А. Л.* Эволюция образа Ставрогина: (К спору об «Исповеди Ставрогина») // *O Dostojevském. Sborník statí a materiálů.* Praha, 1972. С. 84—121).

Среди читателей корректурного текста главы «У Тихона», как об этом свидетельствует переписка А. Г. Достоевской, были также Д. С. Мережковский, С. Н. Булгаков, В. В. Розанов и некоторые другие писатели (Булгаков, скорее всего, получил возможность ознакомиться с текстом этой главы как предполагавшийся автор вступительной статьи о Достоевском для предпринятого Анной Григорьевной в 1906 году юбилейного Полного собрания сочинений Достоевского).

Письма публикуются по автографам, хранящимся в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Шифр: 30.035.