

Учение Достоевского о «всечеловеческом примирении»

24 ноября 2014 г.

Буздалов Александр

Противоречит ли учение Ф.М. Достоевского о всечеловечности православию? Что общего у рассматриваемой идеи с антропотеизмом? Проследить истоки учения Ф.М. Достоевского о всечеловеческом примирении и раскрыть его суть попытался Александр Буздалов.

Историософию Достоевского венчает учение о грядущем «всечеловеческом» братстве, только преамбулой к которому является апология славянства. Еще вернее рассматривать отношение этих положений как классический диалектический цикл развития, где противоположность «русского» и «западного» снимается синтезом всечеловеческого. Здесь замыкается круг, начатый еще в петрашевский период. «Эти двигатели человечества, к которым предназначалось примкнуть Христу, были тогда всё французы: прежде всех Жорж Занд, теперь совершенно забытый Кабет, Пьер Леру и Прудон <...> Этим четырех <...> всего более уважал тогда Белинский. Фурье уже далеко не так уважался. <...> Был тоже один немец, перед которым тогда он очень склонялся, — Фейербах»^[1].

Уже в первых программных статьях почвеннического «Времени» мы находим учение о всечеловечности сформированным: «...в русском характере замечается резкое отличие от европейского, резкая особенность, <...> в нем по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности»^[2]. Параллельно эти же идеи разрабатывали и славянофилы. Так, Н.Я. Данилевский в статье «Отношение народного к общечеловеческому» (1869) проводил столь же надуманную оппозицию «общечеловеческого» и «всечеловеческого» и диалектику «народного» и «всечеловеческого». Объясняется такое совпадение общим для почвенников и славянофилов эпигонством в отношении немецкой философии истории (шеллингианства и гегельянства, прежде всего). «...общечеловеческого не только нет в действительности, но и желать быть им значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности, одним словом, довольствоваться невозможной неполнотою. Иное дело – всечеловеческое, которое надо отличать от общечеловеческого; оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого, или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная. Общечеловеческий гений не тот, кто выражает <...> одно общечеловеческое, за исключением всего национально-особенного <...>, а тот, кто, выражая вполне, сверх общечеловеческого, и всю свою национальную особенность, присоединяет к этому еще некоторые черты или стороны, свойственные другим национальностям, почему и им делается в некоторой степени близок и понятен, хотя и никогда в такой же степени, как своему народу. <...> богато одаренных мыслителей правильнее было бы называть не общечеловеческими, а всечеловеческими гениями, хотя, собственно говоря, был только один Всечеловек – и Тот был Бог»^[3].

Неизбывные внутренние антиномии – отличительная черта лжеучений. В зиянии этой безысходной противоречивости выражается их онтологическое самоотрицание^[4]. Поэтому ошибочным будет рассматривать какой-либо из антитезисов почвенническо-славянофильского синтеза (славянизм в частности) за позитив, а другой (западную цивилизацию) за негатив. Закон «единства и борьбы противоположностей» предполагает внутреннюю близость представленных сил, или начал, происходящих друг от друга и черпающих в своем «другом» собственную идентичность^[5]. Отсюда мнимость самой их оппозиции (почему они так легко и примиряются в итоге), где концепт славянского (русского), заявленный в качестве историко-онтологической альтернативы концепту западного, строится по тем же самым схемам, выражает те же самые идеи, несет в себе те же самые характеристики, или – тот же самый дух – в терминах вероучения.

С точки зрения последнего, подобные «единства противоположностей» чаще всего мотивированы элементарной нераскаянностью в грехах, с которыми нужно психологически что-то делать, поэтому они сублимируются в особого рода «добродетели». Так, например, гневливый, считает себя «эмоциональным», а блудливый – «влюбчивым», или «романтическим». Здесь, в идеализме, то же самое, только «на другом уровне» (то есть на уровне еще большей сублимации). В частности, синтетизм воззрений почвенника не предполагал отказа до конца от заблуждений «благородной» юности (или необходимого с точки зрения вероучения покаяния в них как в ересях, безоговорочного осуждения), но включал все эти лжеучения в слегка модернизированном (псевдохристианизированном)

виде в доктрину грядущего всеединства. «Я даже отчасти потерпел за Фурье наказание... и давно отказался от Фурье, но я все-таки заступлюсь. Мне жалко, что генерал-мыслитель [Ростислав Фадеев] трактует бедного социалиста столь свысока. То есть все-то эти ученые и юноши, все-то эти веровавшие в Фурье <...> и его последователи не до такой степени все сплошь дураки...»^[6] От гуманистических же «идеалов» романтизма почвенник не собирался даже и отказываться, и они входили в синтез богочеловеческой истины и красоты не только безо всякой редакции, но практически в равноапостольном статусе. «Пусть не удивляются этим словам моим, и особенно в отношении к Жорж Занду, о которой до сих пор могут быть споры и которую, наполовину, если не на все девять десятых, у нас успели уже забыть; но свое дело она все-таки у нас сделала в свое время и — кому же собраться помянуть ее на ее могиле, как не нам, ее современникам со всего мира? У нас — русских — две родины: наша Русь и Европа, даже и в том случае, если мы называемся славянофилами (пусть они на меня за это не сердятся). Против этого спорить не нужно. Величайшее из величайших назначений, уже сознанных Русскими в своем будущем, есть назначение общечеловеческое, есть общеслужение человечеству, — не России только, не общеславянству только, но всечеловечеству»^[7]. Этот quasi-христианский романтизм и является содержанием антропотеистического учения писателя о «всечеловечестве», типичного для западноевропейского утопизма того времени.

Если бы всечеловечество Достоевского было бы иносказанием «обновленного человеческого естества Церкви», то никаких богословских вопросов к нему не возникало: это, действительно, было бы ортодоксальным учением, лишь выраженным в оригинальной форме философии истории. Но в том-то и дело, что это не так. Принципиальная нецерковность происхождения всех существенных преимуществ «русского племени», заключающихся именно в самой его природной исключительности (даже чуть ли не в неких мифических свойствах самой «русской почвы» в прямом смысле чернозема), многократно оговаривается в почвенничестве и не оставляет сомнений не этот счет. Природная (естественно врожденная) духовность русского начала, имея распространиться в будущем на весь мир, как бы оплодотворяет его собой, своими божественными качествами и созидает венчающее мировую историю царство всечеловеческого братства. Что в свою очередь наглядно демонстрирует, что не только синтез здесь принципиально не отличается от выше перечисленных французских и немецких «народных» историософских утопий, но и сама предлагаемая в качестве альтернативы новая доктрина (почвенничество как апология русского начала) есть дурная копия ее западных оригиналов.

Противоречивость мысли Достоевского, как было сказано, заключается в нежелании (или неспособности) до конца порывать с вошедшим в подкорку европейским quasi-идеализмом^[8], в свою очередь двоящимся в себе на мнимые полюса романтизма и либерализма (Занд и Прудона, Шопенгауэра и Фейербаха, Шеллинга и Гегеля и т.д.). Отсюда и такие двойственные («драматические») отношения с кумирами и героями юности Достоевского, или с лидерами направления (Белинским и Занд, Герценом и Шиллером), критика или ирония в отношении которых причудливым образом сочетаются и фирменным «фантастическим» вывертом оборачиваются «вдруг» парадоксальной апологией раскритикованных, все-таки «преодоленных» (потому что, как ни крути, ученик должен еще «дальше пойти», чем его великий учитель), но все-таки «величайших» для своего времени (для максимально возможной на тот период степени развития «абсолюта», «идеала человеческого»). То же самое с петрашевцами: с одной стороны, они окарикатурены в «Бесах» (то есть выставлены, конечно, в своем подлинном духовном облике, и, на наш взгляд, это сатирическое измерение, в продолжение гоголевской манеры, лучшее в Достоевском, самая сильная его сторона). С другой стороны, указанная двусмысленность дает о себе знать, и поэтому каким бы заблуждением и безобразием не была текущая человеческая мысль или состояние души, она путем естественного развития непременно преобразится в божественные истину и красоту.

Известный культуролог М.Эпштейн в одной из своих работ называет это явление «свято-греховностью», «двойным зарядом»^[9], находя в этом отличительную особенность русской культуры как платонической по типу. На наш взгляд, более правильно идентифицировать и глубже понять это явление (верно охарактеризованное) можно с помощью богословской методологии, ересиологии в частности. Здесь можно увидеть, что этот феномен не имеет национально-культурных границ и так же свойствен русской культуре, как и западной (не менее платонической); или так же свойствен субкультуре элитарной (высокохудожественной и философской), как самой маргинальной (той же революционной социал-демократии)^[10]. Можно привести такой пример из современности: президент Украины перенес государственный праздник Дня защитника отечества с 23 февраля на 14 октября, на

который приходится дата основания Украинской Повстанческой Армии (нравственно замаравшейся в годы Второй мировой, казалось бы, дальше не бывает) и Покров Пресвятой Богородицы^[11]. И дело тут не только в необходимости маневрировать среди различных общественно-политических сил, пытаясь угодить тем и этим, потому что, можно не сомневаться, и у самих авторов подобных законов, и у их заказчиков (ультранационалистической общественности) присутствует полная уверенность в том, что УПА – это святая борьба за независимость украинского народа, находящаяся под прямым покровительством Небесной Царицы, лично курирующей столь великие начинания сынов человеческих, – такая степень духовного ослепления. Отсюда и та же немолчная «слава!», что подобает лишь Отцу, и Сыну, и Святому Духу, – «Украине» и ее «героям». Прямо по Достоевскому: «убил, да за честного человека себя почитает, людей презирает, бледным ангелом ходит»^[12].

Так вот и с самим почвенничеством, как это ни удивительно, то же самое – лишь на другой исторической стадии; и здесь почти тот же размах «свято-греховных» антитез (потому что от антропотеизма Фейербаха и Белинского до гностически обоснованного нацизма Гитлера и Бандеры – один шаг, причем по Достоевскому же)^[13]. Алеша («Ангел», «Алексей человек Божий», приходящий в скит уже «святым» подростком и потому, как Лютер, долго не задерживающийся) Карамазов (Каракозов, носитель хтонической «карамазовской силы») – это такой же идеологический оксюморон у Достоевского, как Лев Мышкин (Человек с большой буквы, кончающий идиотизмом), «лучшие люди» Ставрогин, Версиков, Смешной Человек (кончающие суицидом или его попыткой) или, наоборот, как Раскольников-Шиллер, начинающие поприще с преступления... Суть, по авторскому замыслу, как раз диалектическое единство противоположностей: «Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут [тут дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей]». Это тот «иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, [который] начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским»^[14], или террористическим актом как «высшей формой» поэзии, пусть и дурно (политически) понятой, но все равно не могущей нанести урона «чистоте сердца» и «высоте ума» Лучшего Человека... Все это «страшно красивое» «спасающее мир» безобразие мысли Достоевского (не имеющее никакого отношения к православию, кроме спекулятивного, или кроме «прелести бесовской» – в терминах вероучения) и заставляет вспомнить гностиков и манихеев как архетип такого рода сознания. «...они зашли в своем высокомерии так далеко, что некоторые говорили, что они подобны Иисусу; другие же говорили, что они в некотором отношении могущественнее Его, а иные почитали себя превосходнее Его [Христа] учеников» («попов» и монахов в частности), «превосходнее апостолов, которых впрочем они ставят ничем не ниже Иисуса, ибо их души, вышедшие из той же самой сферы [Плеромы]... были удостоены той же самой силы и возвратились в то же самое место... [Поэтому] им позволительно делать все безбожное и нечестивое, потому что, говорят они, только для человеческого мнения есть добрые и худые дела». А нужно все эти «идеалы содомские», петрашевский фурьеризм, фейербаховский антропотеизм и прочие искушения через себя пропустить для того, чтобы «души, испытанные во всяком образе жизни, при своем исходе не нуждались более ни в чем»^[15]. И вообще к вышедшему из того же Абсолюта, что и Идеал Человечества Вековечный, грязь не липнет, потому что больно уж «сердце чистое» у Высшего Человека.

Эту же «особенность» самосознания мы наблюдаем и в западном романтизме: «Жорж Занд умерла деисткой, твердо веря в Бога и бессмертную жизнь свою, но об ней мало сказать этого: она сверх того была, может быть, и всех более христианкой из всех своих сверстников – французских писателей, хотя формально (как католичка) и не исповедовала Христа. Конечно, как француженка, сообразно с понятием своих соотечественников, Жорж Занд не могла сознательно исповедовать идеи, что "во всей вселенной нет имени, кроме Его, которым можно спастись", – главной идеи православия; но, несмотря на кажущееся и формальное противоречие, повторяю это, Жорж Занд была, может быть, одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том. Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости. Она верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь свою...»^[16] «Прекрасные позднейшие произведения ее <...> Считали себя выше Христа. В героинях нет смирения, но есть жажда добродетельной жертвы, подвига <...> Тем и спаслась»^[17].

В концепции «всечеловеческого» эта антропологическая диалектика и нравственная «бинарность» (или «широкость») Достоевского получает свое выражение на уровне истории философии. Общее с гностицизмом здесь сам принцип избранничества, духовной элитарности «русского народа» и

почвенника, которой он обладает просто по факту своего происхождения, за красоту души как за красивые глаза (а вовсе не потому, что получает это качество, а именно благодать, в Церкви, в ее Святых Таинствах), за что прощательны маленькие слабости. Правда, на этом сходство заканчивается, потому что в отличие от всех форм гностицизма, в историософии почвенничества эта оппозиция духовного и душевного (или духовного и телесного) в конечном счете «снимается», и «духовные» (русские, славяне, почвенники) помогают «душевному» (европейцам, западникам, социалистам) развить свой внутренний потенциал до того же уровня святости (как у почвенника). Здесь мысль Достоевского, тяготеющая к различным формам единства, ближе к оригенизму с христианским платонизмом и стоицизмом за ним, то есть к системам, где дуализм снимается монизмом^[18]. Но принцип тот же самый: природа человека, или дух человеческий, не нуждается в качественном изменении извне (со стороны Божественного естества, которому приобщаются по благодати Божией сыны человеческие в Церкви Христовой), в самой себе обладая всем необходимым для спасения, для насаждения «царства небесного» на земле. В гностицизме лишь это монополизировано узкой группой (по сектантскому принципу), а в почвенничестве (как и оригенизме, как в античном пантеизме) распространяется на племя или на весь род человеческий, божественность происхождения которого делает хэппи-энд мировой истории неизбежным. И здесь Достоевский ничем не отличается от западных аналогов этой ереси (или этой духовной прелести), которую можно определить как антропологический пантеизм (или антропотейзм).

Теория самоубийства «великодушного» Кириллова и его философия человекобожества также в определенной мере восходят к дискуссиям 1840-х годов, к спорам петрашевцев, многие из которых в вопросах религии были фейербахнаицами. Брезгливое бормотание Ставрогина, выслушивающего от Кириллова Свои прежние мысли («Старые философские места, одни и те же с начала веков...»), как бы напоминает, что теория, до которой Кириллов «своим умом дошел», не может быть в полном смысле названа «доморощенной». В самом деле, она во многих пунктах совпадает с религиозными диспутами в обществе Петрашевского. Н. А. Момбелли в статье «Об основании Рима и царствовании Ромула» так представлял себе человечество в будущем: «Внутри человека что-то есть идеальное, приближающее его к божеству. Я хочу верить в хорошее и думаю, что наконец добро восторжествует над пороком, уничтожит его, и тогда люди сделаются нравственными божествами,— совершенными богами, только в человеческом теле». Идеи Фейербаха излагает Петрашевский в статьях «Натуральное богословие» и «Натурализм». Натурализм, по Петрашевскому, учение, которое, «вмещая в Себя пантеизм и материализм, считает божество ничем иным, как общей и высшей формулой человеческого мышления, переходит в атеизм и даже, наконец, преобразуется в антропотейзм, т. е. в учение, признающее высшим существом только человека в природе». О том, какие обсуждались религиозные вопросы в обществе Петрашевского, свидетельствуют письма И.А. Спешпева к К.Э. Хоецкому, в которых речь идет об антропотейзме. «Я вовсе не намерен отрицать, — писал Спешнев, — что гуманизм, обожествление человечества или человека, антропотейзм — одна из доктрин новейшего времени. Вы правы: весь немецкий идеализм XIX века — „великая“ немецкая философия, начиная с Фихте (...) метит лишь в антропотейзм, пока она, достигнув в лице своего последнего знаменосца и корифея — Фейербаха — своей вершины и называя вещи своими именами, вместе с ним не восклицает: *Homo homini deus est* — человек человеку бог». Спешнев, как последовательный и бескомпромиссный атеист, называет антропотейзм новой религией, попыткой заменить прежнюю наивную и мистическую веру другой и более совершенной: «Антропотейзм — тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у него другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо бога-человека мы имеем теперь человека-бога. Изменился лишь порядок слов. Да разве разница между богом-человеком и человеком-богом так уж велика?» Он дает в письме к Хоецкому краткий, но обстоятельный генезис антропотейзма, вскрывает смысл и историческую подоплеку популярности новой веры и тонко критикует антропотейзм, который «по крайней мере в той совершеннейшей форме, в какой он является у Фейербаха (...) тащит всего „человека“ без остатка к богу». «Это есть, — заключает он, — второе вознесение бога-человека, или человека-бога, который, согласно легенде, взял с собой на небо и свое тело...»^[19]

Такая большая цитата необходима, чтобы стало понятно, что критика Достоевским этого лжеучения (в прямом смысле «отрицающем себя» образе Кириллова в частности) не выходит за пределы общей диалектичности его методологии. То есть полного отказа от антропотейзма, как и от социал-утопизма и романтизма, в почвенничестве не происходит. Западный антропотейзм входит в «высший» синтез с

«главной идеей православия» и становится... «свято-греховным» «православным антропотеизмом», в частности, доктриной всечеловечества.

* * *

«...по-настоящему ничего еще не решено, чем будущее общество заменится, а решено лишь только, чтоб настоящее провалилось, — и вот пока вся формула политического социализма. Но тогда понималось дело еще в самом розовом и райско-нравственном свете. Действительно правда, что зарождавшийся социализм сравнивался тогда, даже некоторыми из коноводов его, с христианством и принимался лишь за поправку и улучшение последнего, сообразно веку и цивилизации. Все эти тогдашние новые идеи нам в Петербурге ужасно нравились, казались в высшей степени святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества. Мы еще задолго до парижской революции 48 года были охвачены обаятельным влиянием этих идей. Я уже в 46 году был посвящен во всю правду этого грядущего “обновленного мира” и во всю святость будущего коммунистического общества еще Белинским. Все эти убеждения о безнравственности самых оснований (христианских) современного общества, о безнравственности религии, семейства; о безнравственности права собственности; все эти идеи об уничтожении национальностей во имя всеобщего братства людей, о презрении к отечеству, как к тормозу во всеобщем развитии, и проч. и проч. — всё это были такие влияния, которых мы преодолеть не могли и которые захватывали, напротив, наши сердца и умы во имя какого-то великодушия. Во всяком случае тема казалась величавою и стоявшею далеко выше уровня тогдашних господствовавших понятий — а это-то и соблазняло. Те из нас, то есть не то что из одних петрашевцев, а вообще из всех тогда зараженных, но которые отвергли впоследствии весь этот мечтательный бред радикально, весь этот мрак и ужас, готовимый человечеству в виде обновления и воскресения его, — те из нас тогда еще не знали причин болезни своей, а потому и не могли еще с нею бороться»^[20]. «Улучшенное христианство» социализма, по Достоевскому, это продолжение «римско-католического извращения христианства», прямое следствие его соблазнения «третьим дьяволовым искушением»: «римское католичество и не такие повороты проделывало: раз, когда надо было, оно, не задумавшись, продало Христа за земное владение. Провозгласив как догмат, “что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы”, оно тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные»^[21]. Каково же «истинное христианство» Достоевского? Каким должен быть подлинный путь православия в этом мире? Каково «радикальное отвержение мечтательного бреда» социал-христианства, этого «розового соблазна» в «райско-нравственном свете»? А вот какое: «всё то, чего они [западники, социалисты] желают в Европе, — всё это давно уже есть в России, по крайней мере в зародыше и в возможности, и даже составляет сущность ее, только не в революционном виде, а в том, в каком и должны эти идеи всемирного человеческого обновления явиться: в виде божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на земле и которая всецело сохраняется в православии». То есть православие, по Достоевскому, и несет миру настоящую социальную гармонию. Западный (революционный) социализм — это ложный путь к совершенному социальному устройству. Православный — истинный путь к той же самой цели: «будущей замене общества». «...это будет настоящее воздвижение Христовой истины, сохраняющейся на Востоке, настоящее новое воздвижение креста Христова и окончательное слово православия, во главе которого давно уже стоит Россия. Это будет именно соблазн для всех сильных мира сего и торжествовавших в мире доселе, всегда смотревших на все подобные “ожидания” с презрением и насмешкою и даже не понимающих, что можно серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству, и, наконец, на самое обновление людей на истинных началах Христовых. И если верить в это “новое слово”, которое может сказать во главе объединенного православия миру Россия, — есть “утопия”, достойная лишь насмешки, то пусть и меня причислят к этим утопистам, а смешное я оставляю при себе»^[22]. «...я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, по коликую земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созижделась еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов

всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!»[23]

И разве не очевидно, что первое («розовый соблазн» «райской нравственности») и второе («утопия» будущего «братского всепримирения народов», «всеобщего единения во имя Христово») – это одно и то же? Никакого «радикального отвержения» и «перерождения убеждений» здесь не произошло, потому что неизменным осталось лжехристианское целеполагание («всечеловеческая церковь», общественное всебратство)[24]. Это все та же романтическая «экклезиология» Ф.-Р. Ламенне[25] и Ф. Баадера,[26] только на «православной» почве, окончательно расцветшая в экуменизме и всеядной теософии следующего столетия.

* * *

Продолжаем рассмотрение учения Достоевского о всечеловечестве, откуда оно происходит и к чему ведет.

«Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех...»[27] Это можно понять, как то, что изначально все народы верят в Бога (имеют «идею Бога»), что нет нерелигиозных народов. Но как показывает все содержание программной статьи Достоевского «Социализм и христианство», этот тезис имеет еще и другое значение, а именно то, что при этом «массы» еще и верят в какого-то «собирательного Бога» (то есть пантеистически, или даже гностически)[28]. По крайней мере, совершенно точно типичную теогоническую «идею Бога как собирательного человечества» исповедует Достоевский этого периода: «В чем закон этого идеала [Христа]? Возвращение в непосредственность, в массу...» То есть душа Христа (как в оригенизме) – это первая вернувшаяся после «переходного этапа» отпадения от этого изначального единства, за которой последует и все остальные в своем порядке. Грехопадение в такой системе – это отпадение не от Бога, но именно от «жительства массами» (как от Плеромы в гностицизме) как первоначального «всеединства». Поэтому и завершается весь «процесс развития» всеобщим возвращением во всеединство. «Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, следовательно, в естественное состояние...» Богоподобие человеческой природы является «естественным» как в начале этого теогонического процесса (при творении), так и в конце, совершаясь исключительно за счет внутренних резервов человеческой природы (как «естественной благодати» у Пелагия, как «частицы Бога» в душах гностиков и манихеев)[29]. «В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное <...> Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен». Это и означает, что все божественное в Идеале (Иисусе Христе) тождественно всему божественному и в каждом человеческом субъекте в его идеале (то есть в природе), и поэтому – во всем человечестве. Именно поэтому «Европа и удел всего арийского племени нам так же дороги, как Россия, – удел всего арийского племени есть русское дело, родное нам, прирожденное, наша сущность, наш идеал»[30]. Таким образом, эта теогония исповедуется Достоевским до самого конца, лично передается им (завещается как великая эзотерическая тайна христианства) Вл. Соловьеву и окончательное завершение получает в софиологии последнего.

«...Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достижим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана»[31]. «Достижение всем человечеством» подобия Христу (как в оригенизме)[32] снова означает тождество их, человечества и Христа, природ (как в гностицизме). Здесь это еще определеннее выражено – в отождествлении человечества и Церкви («Вся глубокая ошибка <...> в том, что не признают в русском народе церкви»)[33]. Отсюда, из общеромантического антропотейзма Достоевского, – софиология Вл. Соловьева как гностицизм уже проявленный, как развернутая доктрина «достижения человечеством» состояния «четвертой ипостаси» Святой Троицы.

«Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями [Н.Ф.Федорова]. Их я прочел как бы за свои. Сегодня я прочел их (анонимно) Владимиру Сергеевичу Соловьеву <...> В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресенья преждеживших предков, долг, который, если б был восполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым <...> наступит бессмертие,

прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние <...> мы здесь, то есть я и Соловьев по крайней мере, верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле»[34]. В контексте всеобщего «достижения Идеала» – это, разумеется, означает всеобщее спасение, возрождение всех до единого в «небесном блеске» христоподобия как христотождества, то есть оригенизм, причем гипертрофированный и форсированный (который сам Ориген не исповедовал), практически безо всяких адских мук.

Своего рода синтезом (как крайней формой) этого оригенизма и гностицизма и служит историософское (пантеистическое по типу) учение о постепенном историческом достижении всеми духовно-нравственного «уровня» Христа («...не учение Христа спасет мир, но именно вера в то, что слово бысть плоть»; «христианство компетентно даже спасти весь мир и в нем все вопросы (если все Христы...»); «из Христа выходит та мысль, что главное приобретение и цель человечества есть результат добытой нравственности. Вообразите, что все Христы, – ну возможно было бы современное шатание <...> Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. <...> Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы)»)[35]. Те, кто не сумел при жизни достичь этого тождества (по причине «заедания средой» и потому полной своей невинности), воскрешаются совместными с Богом усилиями (по Федорову, «по долгу перед предками») в первоначальном состоянии. Остальное «всечеловечество» исторически движется навстречу этому своим ходом, личными подвигами «самообладания» достигая «во плоти» этого же тождества с Идеалом. «Мировая душа, как сила пассивная, как чистое стремление [к воплощению божественной идеи всеединства] первоначально не знает, к чему стремиться, то есть не обладает идеей всеединства. Божественный же Логос <...> в самом себе имеет и дает мировой душе идею всеединства как воплощающую форму»[36]. «А так как Христос в Себе и в слове Своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга»[37] созиждут всечеловеческое братство, реализуют божественный замысел своими мозолистыми руками. «Но теперь может возникнуть вопрос <...> зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами?» (посредством греха достигать «соединения с Богом»). «...реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт <...> длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться...» Это означает, что Воплощение, Искупление, Воскресение Христово – это такие же «акты» в длинной цепи, как и творческие усилия и сверхчеловеческие подвиги других субъектов «мировой души», принимающих не менее деятельное участие в деле этого «возрождения».

Разумеется, при этом между оригенизмом, гностицизмом, антропотеизмом, почвенничеством и софиологией остается немало различий по частным вопросам... Но вся эта вариативность укладываются в формулу «отцы этой басни разнятся между собою, как бы вдохновляемые различными духами лестчими»[38]. В то время как наиболее характерные положения учений о всечеловечестве и всеединстве совпадают не только с описаниями классических лжеучений у некоторых отцов Церкви, но и с ее соборными определениями о них. Например: «Кто утверждает, что силы небесные и все люди <...> соединятся с тем Бог-Словом, в котором нет никакого вещества <...> да будет анафема» (12-ый анафематизм V Вселенского Собора в Константинополе, 553г.). «Всем, которые принимают и преподают другим ложные и языческие мнения <...> будто творению и человечеству предстоит вообще восстановление; <...> тем, которые таковыми своими мнениями и себя самих погубляют, и других творят общниками вечного осуждения, анафема» (постановление Константинопольского Собора 1084 г.).

* * *

Примером реального осуществления синтеза всечеловечности, принятия в себя необходимых «стихий» (и примером идеальным) у Достоевского является Пушкин, первый такой Всечеловек. Что же сделал это «новый Адам» почвенничества? «Но ни за что, однако же, не поверит теперь Европа, что у нас в России могут родиться не одни только работники в науке (хотя бы и очень талантливые), а и гении, руководители человечества вроде Бэкона, Канта и Аристотеля»[39]. То есть все-таки текущей «научной» Европе, нехристианской, намерено «православие» Достоевского «отозваться», ей угодить и

ее поразить своими гениями по ее образу и подобию. «Да, воссоединение с гениями Европы есть исход русской души к величайшей цели»^[40]. И, действительно, явление Пушкина – это явление из перечисленного ряда, то есть гуманистическое, а не христианское. Это и означает, что «вмещать и носить в себе силу любящего и всеединящего духа» (всеобщей природы человеческой, божественной по неписаной догме общеевропейского идеализма) и «русскому организму развиться национально, своей органической силой» – это одно и то же. Или – это и значит «обезличенно, лакейски подражать Европе»^[41], довольствуясь только своей национальной формой, «овечьей одеждой» православия, будучи тем же гуманистом-«общечеловеком» по сути. Сам Достоевский об этом и свидетельствует своей трактовкой Пушкина: «Принято тоже говорить, что в первом периоде своей деятельности Пушкин подражал европейским поэтам, Парни, Андре Шенье и другим, особенно Байрону. Да, без сомнения, поэты Европы имели великое влияние на развитие его гения, да и сохраняли влияние это во всю его жизнь». Кроме того, Пушкин и протестантизму, и Корану подражал, а это, получается, тоже значит «отозваться душе», «принять стихи» в свою и «породниться» с ними «духовно». «Это [Пир во время чумы] почти буквальное переложение первых трех страниц из странной мистической книги, написанной в прозе, одного древнего английского религиозного сектатора, — но разве это только переложение? В грустной и восторженной музыке этих стихов чувствуется самая душа северного протестантизма, английского ересиарха, безбрежного мистика, с его тупым, мрачным и непреодолимым стремлением и со всем безудержием мистического мечтания. Читая эти странные стихи, вам как бы слышится дух веков реформации, вам понятен становится этот воинственный огонь начинавшегося протестантизма, понятна становится, наконец, самая история, и не мыслью только, а как будто вы сами там были, прошли мимо вооруженного стана сектантов, пели с ними их гимны, плакали с ними в их мистических восторгах и веровали вместе с ними в то, во что они поверили. Кстати: вот рядом с этим религиозным мистицизмом религиозные же строфы из Корана или “Подражания Корану”: разве тут не мусульманин, разве это не самый дух Корана...» Вот это и есть всечеловечность Достоевского: со всеми «духами», «душами» и «стихиями» «породниться духовно», потому что все – божественны и, в конечном счете, тождественны в своей идеальной сущности. Поэтому магическое «соединение с народом» и является здесь таинством из таинств. «Прикоснуться к почве» означает «разом окрепнуть и ощутить в себе богатырские силы и невиданные широчайшие стремления». «...с такой страстной духовной силой <...> откликнулся на все духи...» «Слово всепримирения, всесоединения в великой и общей гармонии братства евангельского, единения людей. Вот какую надежду оставил нам Пушкин. И действительно: взгляните на третий период его деятельности: Коран, древний Рим, Испания, Англия»^[42]. Но ведь это просто теософия как очередная разновидность гностицизма («страстная духовность»), вот и все. Поэтому и прямым следствием этой всечеловечности становится антропософия Соловьева, принципы которой они совместно и вынашивали в последние годы жизни Достоевского.

«Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса» («собирающего Бога» Достоевского), «так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан *вечным* в абсолютном или идеальном порядке»^[43]. «...так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, то есть в совокупности со *все*м, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человеко-бог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала – мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении» (а сказал «развить силы», чтобы «стать оплодотворяющим началом»), «может оно вступить в свободное сочетание с божественною основой христианства, сохраняемую в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить богочеловечество»^[44]. И у Достоевского тоже «отошедший от церкви разум» в лице Великого Грешника, Гордого Человека (тип Версилова, Ставрогина, Ивана Карамазова), «смирившись» и «возвратившись», становился ее, Церкви

(православия, «почвы»), «оплодотворяющим началом», как это ни смешотворно и ни удивительно по степени безобразия мысли[45]. «...я сказал дурно про общество. О шатании. Но ведь в конце я от него же и жду спасения. Это спасение в расширении идеи русской»[46]. «Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен. <...> надо воскресить твоих мертвецов» (то есть европейцев: «каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку»), «которые, может быть, никогда и не умирали»[47] (опять в гностическом смысле: суть нетленные духом, потому что тоже пожить любят на широкую ногу и в себя верят со страстью). Сам еще весь в богоборческом «шатании», но планы равноапостольные: других воскрешать, всех до единого спасти. Поэтому и примиряются в этом «всеединении» и тут, и там, у Достоевского и у Соловьева, одно и то же, а именно: наличный «западный мир», как совокупность сублимированных греховных страстей и растлений, и «церковь Восточная»; Богочеловек христианства (православия) и человекобог языческого гуманизма. Окультную сущность этой диалектики, или ее «высший» архетип, можно проследить на следующем примере: «Явление болезней можно понять, как уколы вещества всечеловеческого. Ярко бросается в глаза, что люди развитого сознания часто болеют. <...> Только применение психической энергии может защитить лучших людей. Иначе они, как губки, впитывают эксцессы человечества. Не напрасно настаиваем на осознании психической энергии – пришло время!»[48]

* * *

Рассмотрим теперь противоположную точку зрения на это учение Достоевского.

«Беда Версилова, что в гордыне своей он, стремясь к вере, хочет опереться на собственные лишь силы, стремится своевольно овладеть сокровищами духовными. Это рождает тоску и побуждает искать возможность бытия без Бога. Тогда-то и возникает в нем мечта об идиллической утопии безбожного мира. Но Версиров умен, слишком умен, чтобы успокоиться на собственном измышлении. <...> Проницательному уму Версирова Достоевский доверяет высказать некоторые мысли, положенные самим автором в основу его идеала *всечеловечества*, к которому как к итогу устремляется *русская идея* как понимал ее писатель.<...> Всечеловеческое единство для Достоевского должно быть основано на полноте Православия — с этой мыслью его мы уже встречались и прежде. Именно православный характер мировосприятия, присущий естественно русскому человеку (в силу его *православности*), рождает в душе его ту всеотзывчивость, какой нет в самообособленном неправославном мире. Православие всеоткрыто, инославие — замкнуто в своем отступничестве от Христа»[49].

При всем уважении, приведенных доводов недостаточно для признания обоснованности учения Достоевского «полнотой Православия» и опровержения множества приведенных выше фактов, свидетельствующих об обратном. «Наше назначение быть другом народов. Служить им, тем самым мы наиболее русские. Все души народов совокупить себе». Каким же образом это «совокупление душ» произойдет? — «Православие еще встретится с социалистами. <...> Христианская правда, сохранившаяся в Православии, выше социализма. Тут-то мы и встретимся с Европой...» И, действительно, встретились, причем не только в социологии, но и — параллельно — в настоящем русском социализме, доставленном в скором времени на сплошной красный в одном немецком plombированном вагоне. «*Всечеловечество*, по Достоевскому, есть *соборное* единство во Христе. Противоположная идея — *общечеловечество* — губительная соединенность людей вне Христа. У Достоевского никогда не было идеи той "космополитической любви" как "удела русского народа", в которой обвинял его К.Леонтьев». Это тоже пока еще не более чем выдавание желаемого за действительное, потому что тут недостаточно авторитетно заявить: «у него этого не было», — это нужно еще показать. «Единство явилось идеалом русского народа, поскольку иного Православие и не могло ему дать». «Поэтому *всечеловечество*, ставшее настойчивой убежденностью Достоевского, должно начаться со все-православного единства. В значительной мере Достоевский заимствовал эту идею из геополитических построений Тютчева...»[50] Вот это уже разговор по существу: выяснение истинных источников, из которых Достоевский заимствовал свое «всечеловечество» (и которые мы уже отчасти показали), и ответит со всею достоверностью на вопрос, «была ли у Достоевского идея той "космополитической любви", в которой обвинял его К.Леонтьев», или нет; «всечеловечество, по Достоевскому», — это действительно «соборное единство во Христе» (лишь в Церкви возможное) или это то же самое, что и «противоположная идея — общечеловечество — губительная соединенность

людей вне Христа», то есть, наоборот, в грехе, в скверне «мира сего».

* * *

Итак, Тютчев исповедовал идею геополитического единения вокруг православной Российской империи как наследницы Византии. Но одним Тютчевым (и этим вполне ортодоксальным ракурсом, в котором как раз Леонтьев на этот вопрос и смотрел) здесь никак не обойтись. Вот для полноты картины еще несколько примеров (помимо уже приведенных) толкования этого учения у отечественных мыслителей, предшественников Достоевского, одержимых той же утопической идеей возможности всемирного «расширения (православной) России» без ущерба ее самотождественности; идеи, жидущейся вовсе не на «полноте Православия»^[51], но совсем на других априорных положениях, а именно, на идеалистической философии монизма и его так называемого «восходящего становления», или «диалектического развития».

Тезис : «Между тем это господствующее начало европейской жизни, отделяясь от народностей, тем самым является уже как отжившее, как прошедшее по смыслу своему, хотя еще продолжающееся по факту. Оттого современная особенность западной жизни заключается в том общем, более или менее ясном сознании, что это *начало европейской образованности, развивавшееся во всей истории Запада, в наше время оказывается уже неудовлетворительным для высших требований просвещения.* <...> Но, сознавая неудовлетворительность европейской образованности, общее чувство тем самым отличает ее от других начал всечеловеческого развития...» «Мы [Россия] переводим, подражаем, изучаем чужие словесности, следим за их малейшими движениями, усваиваем себе чужие мысли и системы, и эти упражнения составляют украшения наших образованных гостиных, иногда имеют влияние на самые действия нашей жизни, но, не быв связаны с коренным развитием нашей, исторически нам данной образованности, они отделяют нас от внутреннего источника отечественного просвещения и вместе с тем делают нас бесплодными и для общего дела просвещения всечеловеческого». *Антитезис*: «И если справедливо, что основное начало нашей православно-словенской образованности есть истинное (что, впрочем, доказывать здесь я почитаю ни нужным, ни уместным)...» И *синтез*: «...если справедливо, говорю я, что это верховное, живое начало нашего просвещения есть истинное, то очевидно, что как оно некогда было источником нашей древней образованности, так теперь должно служить необходимым дополнением образованности европейской, отделяя ее от ее особенных направлений, очищая от характера исключительной рациональности и проникая новым смыслом; между тем как образованность европейская как зрелый плод всечеловеческого развития, оторванный от старого дерева, должна служить питанием для новой жизни, явиться новым возбуждательным средством к развитию нашей умственной деятельности. Поэтому любовь к образованности европейской, равно как любовь к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению»^[52]. Вот это уже гораздо ближе к синтетической мысли Достоевского, чем христианский империализм (византизм) Тютчева. Здесь (у славянофила Киреевского) тот же принцип является определяющим, что и в почвенничестве, а именно, «просвещение с обоих концов»: мы вам «православное начало», а вы нам свою «науку», которая суть «плод» с древа вашего инославия, то есть европейский плотской рационализм (к которому так пристрастились, что и в Царствие Небесное без него несогласные). «И теперь, когда она» [«новая Русь» Версиловых с их креативно раздвоенным сознанием, «уже засвидетельствовавшая себя новой нравственностью, ревниво и строго следящею за собою»] «обращается к народному началу и хочет слиться с ним, она несет ему в подарок науку – то, что от вас с благоговением получила и за что вечно будет поминать вас добром, – не цивилизацию вашу несет она всем русским, а науку, добытую из вашей цивилизации, представляет ее народу как результат своего длинного и долгого путешествия от родной почвы в немецкие земли, как оправдание свое перед ним...»^[53] Итогом такого бартера может быть только «всечеловеческое» уже инославие, «православный романтизм» почвенничества в частности. Истинным признается не достоверность и авторитетность знаний (догматов, канонов, соборных определений веры), но одна лишь привязка начала образованности (христианства как Откровения Божия) к национальности, или к «внутреннему человеку». Это означает, что у каждой народности своя истина, свое истинное начало, которые поэтому и «совпадают» в одной «всечеловеческой» («космополитической») «любви» к гуманистическому релятивизму под личиною «истинного христианского просвещения». Плодом такого «всеединения» и такой «образованности» неизбежно будет дальнейший распад на автономные частности, несвязанные друг с другом просветительские дисциплины и верования и прочие приметы прогрессирующей софистики, потому что

на лжи нельзя построить ничего универсального и истинного. Ложь же заключается в гуманистическом отрицании церковного авторитета и значения Божией благодати, в гордом объявлении ее «коренной» для человеческой природы, в вере в «чистоту сердца» человеческого и всемогущество человеческого разума, способного самостоятельно постигать истину, в титаническом перемещении самых «начал жизни» внутрь человека.

Поэтому это учение, как показано выше, было выработано Достоевским еще в начале 60-х как программа почвеннического «Времени» совместно с братом (по преимуществу переводчиком Шиллера) и А. Григорьевым (по преимуществу эпигоном Шеллинга), не просто далекими, но и вполне враждебно (как подобает «духовной аристократии») настроенными к Церкви, в период, когда и сам Достоевский был еще полон общеромантического антропотейзма, и от которого, как мы видели, не собирался отказываться, обладая счастливой способностью примирять непримиримое в своем всечеловечески широком сердце^[54]. Поэтому и образцом всечеловечности здесь является Пушкин («Мы поняли в нем, что русский идеал — всецелость, всепримиримость, всечеловечность. В явлении Пушкина уясняется нам даже будущая наша деятельность. Дух русский, мысль русская выражались и не в одном Пушкине, но только в нем они явились нам во всей полноте, явились как факт, законченный и целый»)^[55], а не, скажем, преп. Сергей или преп. Серафим. Аналогичные григорьевским (то есть шеллингианские) богословские воззрения Достоевского этого периода демонстрирует следующий фрагмент: «Натура Бога прямо противоположна натуре человека. Человек по великому результату науки идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе. Но если человек [в будущей жизни] не человек – какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях (Прудон, происхождение Бога) и каждым частным лицом»^[56].

Еще пример. «Придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины; но теперь мы видим, что формы религии до некоторой степени соответствуют разделению племен. <...> Как бы высоко мы себя ни ставили над нашими юго-восточными соседями, мы должны признаться, что логическая стройность и строгая последовательность отличают их политическую организацию перед всеми другими и что уважение к уму человеческому и к просвещению не доходило нигде до той степени, до которой оно доведено в Китае. Наконец, до тех пор, покуда наследство всех великих мыслителей древнего Востока поступит в область христианства, мы должны признаться, что буддизм есть самый достойный из всех его соперников; а про него-то мы еще ничего и не знаем»^[57]. Что это значит? – Все то же самое: придет время – и все стихии (духи) сольются в одну, кончится «переходный этап» соперничества народов и религий, все вынужденно признают выгоды просвещения и «богатство» (одно из ключевых понятий «Семирамиды») природы человеческой, и «уважение к человеческому уму» дойдет, наконец, и в христианском мире до лучших китайских образцов... «Запас фактов увеличивается беспрестанно; беспристрастие и правдивость сделались качествами довольно обыкновенными в ученом мире. Эта слава особенно принадлежит трудолюбивой и прямодушной Германии, которая бесспорно дает движение и направление всем другим народам. До сих пор ей последуют или противодействуют, но во всяком случае от нее почерпают дух философский, связующий науки, и дух жизни, оплодотворяющий всякий отдельный труд. Чуждая политическим страстям, предпочитая все человеческое всему национальному, Германия заслужила благодарность будущих поколений»^[58]. «Лакейство мысли» ранних славянофилов в отношении того же Шеллинга, Гегеля и Баадера (при всех несогласиях как, опять же, «сняваемых» противоречиях между ними) – факт известный для специалистов. Масштаб этого влияния и авторитета был таков, что стоило Шеллингу только обмолвиться в личной беседе с одним из своих русских поклонников, что он «имеет о России высокое понятие и ожидает от нее великих услуг для человечества»^[59], чтобы те тотчас и принялись наперегонки эти услуги оказывать.

Таким образом, суть идеи «единства», которой были столь вдохновляемы славянофилы и почвенники, полностью укладывается в рамки общеевропейского романтического монизма и трансценденталистического антропотейзма с оккультной западной мистикой за ними (Я.Бёме в частности). Романтическая оппозиция просветительскому и либеральному рационализму и буржуазному антропоцентризму с позиций якобы консервативного идеализма и реставрации христианства никоим образом не выходит здесь за пределы общего западноевропейского гуманизма как либерализма уже религиозного. Рационализму противопоставляется интуитивизм, но это антропоцентрический интуитивизм шеллингианского типа. Крайнему индивидуализму буржуазного

сознания противопоставляется всевозможный универсализм и синтетизм, но они столь же антропоцентричны (интерсубъективны) в своем существовании. О насущной необходимости Бога в человеческой жизни до славянофилов и почвенников только и говорили масоны, пиетисты-протестанты, обмирщенные католики, социал-христиане, романтики, теософы-трансценденталисты и т.д., но все это одно безбожие по сути. Соответственно, и неогностическое это «всеединство» проходит через все философско-богословские категории и отрасли. В гносеологии это указанный интуитивизм как якобы вовлеченность в познание «всей души» человека, а не одной только ее части (рассудка), чем гарантировано «схватывание» истины, проникновение «внутрь» вещей. Так, сама христианская вера трактуется Хомяковым и Киреевским как такая совокупность: «в области веры мир, подлежащий исследованию, не есть мир для человека внешний; ибо сам человек, и весь человек, всею целостью разума и воли, принадлежит к этому миру, как существенная часть его»^[60]; «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозаданной неделимости»; «отделенное от других познавательных сил, логическое мышление составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности. Весь порядок вещей, происшедший вследствие этого раздвоенного состояния человека, сам собою влечет его мышление к этой логической отделенности. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего перво-естественного уровня»^[61]. Этот перпендикулярный вероучению неоплатонизм означает, что такая вера «превышает естественный разум» только потому, что он, «уверовав», возвысился «до своего перво-естественного уровня» (вобрав в себя все «противоположности» нераскаянных грехов и отпущенных на свободу страстей). Снова весь пафос (пиетизм) проповеди «живого Бога» и «живой веры» наткнулся на непреодолимую преграду антропотейстической гордости: спасительная вера обретается во внутреннем ресурсе человеческого духа, в некоей мифической совокупности разрозненных грехом сил души, которые стоит только собрать воедино усилием воли – и «Царствие Небесное» в кармане, «внутри нас»^[62] (отнюдь не в православном смысле поданной Богом благодати, но в смысле все того же спиритуалистического монизма, имманентности и априоризма, трансценденталистическо-волюнтаристического «самообладания» и теософской духовной «свободы»).

Соответственно, «всечеловечество» – это лишь историософское как quasi-экклезиологическое измерение этого романтического антропотейстического монизма. И пример Тютчев здесь тоже показателен. Несмотря на все его попытки возразить этому идеализму с церковных позиций, душа поэта-романтика не пускает мысль Тютчева далеко за границы просвещенного гуманизма: «Вы [Шеллинг] пытаетесь совершить невозможное дело. Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме. Единственная философия, совместимая с христианством, целиком содержится в Катехизисе. Необходимо верить в то, во что верил святой Павел, а после него Паскаль, склонять колена перед Безумием креста или же все отрицать. Сверхъестественное лежит в глубине всего наиболее естественного в человеке. У него свои корни в человеческом сознании, которые гораздо сильнее того, что называют разумом...»^[63] – Какое же это возражение? Это и есть шеллингианство: «сверхъестественное в глубине естественного». Начато за здравие, а кончено – в угоду просвещенному оппоненту. Если божественное имманентно человеческому «естеству», то колена перед Крестом Господним склонены только на уровне поэтической декламации; покаяние как таковое еще и не начиналось; человек (поэт) еще только мечтает, как он изящно (рыцарски) преклонит перед Богом колена... Такой Тютчев, действительно, предтеча Достоевского.

Но если все же детализировать, смотреть на эволюцию романтического монизма в русской мысли, то он у почвенников уже сильнее выражен, чем у Тютчева и славянофилов. «Был, например, в свое время поэт Тютчев, поэт обширнее его [Некрасова] и художественнее, и, однако, Тютчев никогда не займет такого видного и памятного места в литературе нашей, какое бесспорно останется за Некрасовым»^[64]. Здесь видно, что Тютчев ценится Достоевским только художественно, как большой поэт, идеологически же – Некрасов уже ближе, даже несмотря на то, что не так «художествен и обширен». Тютчев же и в самой своей имперской «обширности» не так «всеотзывчив», как Пушкин. Тютчев, кажется, все-таки понимал духовный антагонизм основных европейских исторических начал (то есть вер, или духов). Поэтому и для Достоевского он (как «слуга самодержавия») никогда не мог стать своим до конца. Поэтому то, что Тютчев сказал в отношении реакционных (мнимо консервативных) западных мыслителей, тщетно пытавшихся бороться с Революцией, по той причине,

что они же (их общий европейский антропотейзм) и подготовили для нее почву, – все это слово в слово можно отнести к почвенничеству: «Ибо современная мысль может успешно сражаться не с Революцией, а с теми или иными ее следствиями — с социализмом, коммунизмом и даже атеизмом. Однако ей надо было бы отречься от себя самой, дабы уничтожить основополагающий революционный Принцип [сия мысль такова: человек в конечном итоге зависит только от самого себя — в управлении как своим разумом, так и своей волей. <...> Одним словом, это апофеоз человеческого я в самом буквальном смысле слова <...> демократическое самопоклонение <...> превращение себя в предмет собственного культа]»[65]. С тех же позиций гуманистического антропотейзма боролся с социализмом и Достоевский, подготавливая почву не только (напрямую) для социологии как дальнейшей революции в культуре, но (косвенно) и для революции политической (ввиду определяющего влияния религиозной мысли на общественную), как ни парадоксально это прозвучит.

«Все это славянофильство только само на себя радуется, а стало быть, дожило до самого своего верху и, стало быть, дальше не пойдет»[66]. Почвенничество же как раз «идет дальше славянофильства», исповедуя «новую мысль», «естественное братство»: «мы разрушим пути Европы, облепившие нас, и они рассыплются, как паутина» (сразу видно человека, незнакомого со святоотеческим учением о «сетях миродержца», мечтателя, в плотских прелестях еще пребывающего), «...громкая идея, которая идет от нас с Востока на смену европейских масс, чтоб возродить мир. Европа и войдет своим живым ручьем в нашу струю...»[67]. Но в том-то и дело, что, во-первых, этим же занималось и славянофильство (вплоть до богословского прозелитизма позднего Хомякова), а, следовательно (во-вторых), и почвенничество здесь не меньше, но еще больше «само на себя радуется» (ввиду «дальнейшего» расширения этих спасательных мероприятий, выхождения их вообще за пределы всяких церквей, – такая «громкая идея» в человеке завелась). В-третьих, спрашивается: где же это Достоевский увидел в Европе «живой ручей» среди прочей «мертвой части», который войдет в наш славянский океан «естественного братства» («русского социализма»? Сам же Достоевский и ответил на этот вопрос примерами Ж.Санд, В.Гюго, Гете, Шиллера как «христианскими» по духу (или по естеству). Поэтому, в-четвертых, и сам этот «русский социализм» (который Достоевский брался расширить на остальной мир) не имеет никакого, кроме спекулятивного, отношения к Русской Православной Церкви.

* * *

«Дух народа – усвоение всего общечеловеческого. Позволительно думать, что природа или таинственная судьба, устроив так дух русский, устроила это с целью. С какой же? А вот именно братского единения в апофеозе последнего слова любви, братства и равенства и высшей духовной свободы – лобызания друг друга в братском умилении. И это нищая-то Россия. Царь Небесный в рабском виде. И Христос родился в яслях. Это – не мечта. После Пушкина это не мечта. Пушкин – факт»[68]. Так вот и встречаются в «братских объятиях» Христос и воспетый «кумир Бельведерский», несмотря на все заверения, что сие невозможно: «Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа. Явился компромисс: империя приняла христианство, а церковь — римское право и государство»[69]. Но на то и лукавая диалектика и «широта русского духа», чтобы все противоположности в себе примирять. «Великая дорога – это соприкосновение с великими идеалами общечеловеческими, это и есть назначение русское. <...> Оно именно и значит внести примирение в европейские противоречия...»[70] «Есть у нас [образованных], впрочем, одно утешение, одна великая наша гордость перед народом нашим, а потому-то мы так и презираем его: это то, что он национален и стоит на том изо всей силы, а мы — общечеловеческих убеждений, да и цель свою поставили в общечеловечности, а стало быть, безмерно над ним возвысились. Ну вот в этом и весь раздор наш, весь и разрыв с народом, и я прямо провозглашаю: уладь мы этот пункт, найди мы точку примирения, и разом кончилась бы вся наша рознь с народом. А ведь этот пункт есть, ведь его найти чрезвычайно легко». А именно, надо соединить нашу европейскую гуманистическую, гордую собой «науку» (причем даже не на равных правах, но в качестве «оплодотворяющего», активного, творческого «начала») с их «национальной» «православной» «стихий» как еще более гордым воплощением «мировой души-богоносицы». Потому и «самые даже радикальные несогласия наши в сущности один лишь мираж», что тут и соединять ничего нужно: это и так одно и то же. Иначе говоря, то, что Достоевский считал православием, «верою народа», тоже было его собственным гуманистическим («всечеловеческим») «измышлением», не только мало имевшим общего с учением

Церкви, но и по духу, и по букве противоположным ему.

«Но что же это за пункт примирения? И прежде всего выставляю самое спорное и самое щекотливое положение и с него начинаю: “Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной”. Я утверждаю, что так было со всеми великими нациями мира, древнейшими и новейшими, что только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества. Так, бесспорно, было с древним Римом, так потом было с Римом в католическое время его существования. Когда католическую идею его унаследовала Франция, то то же самое случилось и с Францией, и, в продолжение почти двух веков, Франция, вплоть до самого недавнего погрома и уныния своего, всё время и бесспорно — считали себя во главе мира, по крайней мере нравственно, а временами и политически, предводительницей хода его и указательницей его будущего. Но о том же мечтала всегда и Германия...»[71] Быть национальным — это значит соответствовать своей идеальной природе, общей для всех великих народов. Выходит, Россия и ее православие — это то же самое, что Древний Рим с его политеизмом, Франция с ее католицизмом и Германия с ее протестантизмом, очередное звено в цепи теогонического развития «мировой души», восходящего ее становления к неминуемой вселенской славе: так было с Римом, Парижем и Аугсбургом, непреложно веровавшими в себя как в бога, считавшими себя «нравственно во главе мира», так и у нас должно быть, потому что «только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества». Вопрос: какое отношение к православию имеет эта гордыня (сублимированная до духовного космополитизма любовь к себе-великому)? — Ответ: Пушкин-воплощение «русского духа» у Достоевского — это совершенно то же самое, что Наполеон-воплощение «мирового духа» у Гегеля. Соответственно, «всечеловеческое» Достоевского — это все то же «антропотейстическое» Фейербаха, «всеединство» Шеллинга, «всеобщее» Гегеля, причем, опять же, как подражание, воспроизведение на своем материале, перенесение на свою «почву»: сначала «абсолютное» «равно себе»; затем «выпускает» из себя «другого» и распадается на множество «единичных», в которых проходит необходимый диалектический цикл развития и возвращается «к себе» уже «развитым» (а до этого оно, «абсолютное», значит, недоразвито, как скиталец Версильов в своей «тоске»)[72]. Соответственно, то, что весь этот вульгарный гностицизм позаимствован Соловьевым у того же Шеллинга, особо доказывать нет надобности[73]. Таким образом, романтическое шеллиангианство (неогностицизм, теогонизм, антропотейзм), как и положено в порочном круге «диалектического развития», симметрично обрамляет учение Достоевского о «всечеловеческом примирении» с обеих сторон: посредством А.Григорьева и славянофилов выходит из него и в синтезе софиологии к нему возвращается.

«Таким образом, в восточном идеале — сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение, тогда как по римскому толкованию наоборот»[74]. Безусловно, формулу «восточного идеала» можно истолковать и ортодоксально (как это делал профессор Дунаев в миссионерских целях) — как единство Церкви во Христе; только не какой-то там «грядущей всечеловеческой», но той, что есть, которая и есть Святая Вселенская Церковь, независимо от процентного соотношения ее членов и населения страны. Тем не менее очевидно, что сам Достоевский вкладывал в слова «единение человечества» и «соединение всех во Христе» буквальный почвеннический смысл поголовности. В таком случае никакого принципиального «наоборот’а» в подобном сводничестве Христа с эмпирическим человечеством по отношению к римско-католической практике нет (так что в этом аспекте у Достоевского тоже просматривается парадоксальная предпосылка Соловьева, который уже прямо будет конструировать проект теократической «глобализации», объединения «мира сего» под началом Ватикана).

* * *

Итак, «достижение всем человечеством» единства со Христом-Богом предполагает отождествление исторического человечества и Церкви, что грубо противоречит учению Церкви, всему Откровению Божию («ибо все исшествие [еврейского] народа из Египта по устройению Божию было типом и образом имевшего быть из язычников происхождения Церкви, и поэтому Он в конце (времени) изводит ее отсюда в ее наследие...») [тогда как] «народы примут те же самые казни вообще, какие тогда поразили

Египет по частям»; [поэтому] «истинное познание есть учение Апостолов, и изначальное устройство Церкви во всем мире, и признак Тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым те (Апостолы) передали сущую по всюду Церковь; и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний»)[75]. Эта антиномия философии всеединства и христианского вероучения очевидна даже для нецерковного сознания, для беспристрастного научного анализа («у Соловьева понимание Абсолюта как единства противоположностей составляет фундамент учения о всеединстве. <...> Как у Шеллинга, так и у Соловьева понятие всеединства как единства противоположностей — в конечном счете Бога и мира — несет на себе печать пантеизма. С точки зрения христианского теизма, бытие мира есть нечто, существующее вне сущности Бога, а поэтому Бог не есть всеединство»)[76]. С Богом в почвеннической и софиологической доктринах необходимо соединяется (как неотъемлемое от Его сущности, возвращающееся «к себе» «другое») историческое человечество как оно есть, то есть во всей своей греховной скверне («будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»)[77]. В этом «примирении противоречий» путем сублимации страстей, в этой «святой греховности», как было показано, заключается сущность гностицизма. Соответственно, этим же самым исчерпывается и содержание «парадокса» Достоевского (его, как сам он признается, «самого спорного и самого щекотливого положения»).

Софиология Соловьева – это развертывание этой антропотейстической доктрины во всю сектантскую ширь, саморазоблачение ее внутреннего гностицизма. «Жадная русская душа, возлюбившая столь много <...> Тут другой вопрос: не кому и чему отдана, а кому и чему отдаться?» И последний ответ на него Достоевского: Вселенскому Православию? Русской Поместной Церкви? Христу-Вседержителю? – Отнюдь, но – «всем духам мира» («явилась душа, вместившая все духи и гении мира...»)[78]. «И спросил его: как тебе имя? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много» (Мк 5:9). Вот для сравнения другой пример этого явления в русской мысли, уже на самой последней стадии «развития»: «Нужно не только изобретать машины и роботов» (как достижения западной науки в почвенническом синтезе), «но нужно изобрести и всечеловеческую справедливость. Иначе куда пойдет человек в Надземном Мире, и какова будет беседа с Нами? Мы будем судить по человечеству, но собеседник ограничит себя узким утверждением и будет полагать, что он говорит по справедливости. <...> Может каждый мыслить о всем человечестве. Много условных преград сотрется этими добрыми токами. Мы прислушиваемся к посылкам мысленным. Мы радуемся, когда слышим мысль общего блага» (Рерих Е. Агни-йога. Кн.12. «Братство». Ч.3. «Надземное» (1938). §§ 610-611).

А вот подлинное церковно-аскетическое понимание этой проблемы. «Мы люди немощные, люди мирские, обмирщенные очень сильно... Мы когда слышим о “мире”, мы часто понимаем именно, что надо согласиться со всем тем, что человек есть, со всеми его привычками, слабостями и грехами, просто принять его. А на самом деле “служение примирения” (2Кор 5:18) заключается в такой парадоксальной (хотя мне больше нравится слово “антиномической”) духовной процедуре, когда необходимо различить человека от его греха. Грех есть скверна и “ничто нечистое не войдет” (Откр 21:27) в Царство Божие. Но мы должны видеть человека, а не грех, который он творит, и примириться мы должны с человеком, а не с грехом, который он творит. По плоти люди не могут этого сделать, в смысле, никто не может это даже различить. Мы либо берем человека в его грехе – и ненавидим его; либо берем человека и его грех – и прощаем ему все грехи, оставляя его таким, какой он есть, без изменения. По плоти человек не может сделать это разделение человека от его греха. Это бывает только в Духе. Только человек, сам познавший через свой личный опыт богообщения, как к нему относится Бог, может стать способным быть служителем примирения, то есть вместить в своем сердце каждого человека, разделив при этом человека от его греха. Только тот, кто сам получил духа примирения, кто встретился во Христе со своим Небесным Отцом и получил дух усыновления, и этим духом получил мир от Бога, и начал, получив этого духа примирения, очищать себя от грехов и страстей, только такой человек понимает, как быть служителем примирения в этом мире, только он становится способным нести мир людям, только понимает, как это можно разделить человека от его греха»)[79]. Несомненно, что на этой же ортодоксальной позиции основана и критика К.Леонтьева учения Достоевского «о всемирной любви».

Достоевский – это, разумеется, человек мирской «парадоксальности» (диалектичности), а не подлинной христианской «антиномичности» (в смысле непримиримости ко греху). Это, конечно же, не преподобный, в многолетнем подвиге молитвы и поста «стяжавший дух мирен», но типичный для своего времени романтический социал-христианин, гуманистический антропотеист, самочинный «служитель примирения», в духовной прелести взявшийся примирять как бы от Христа, как бы Божественной благодатью, собственным «духом примирения», будучи сам еще с Богом не примиренным «животворным умертвением» в себе «ветхого человека» и потому не разделяя от греха и «примиряемых», но, напротив, именно с грехом их примиряя, а не с Богом. В частности, в «русском "социализме"» Достоевского, как будущей «всенародной и вселенской церкви», «грядущем» воплощении человеческого единства, «обратно противоположным церкви словом» является не только «социализм», но и сама «церковь» (поэтому она тоже закавычивается: «присутствие в народе русском этой высшей единительно-“церковной” идеи») и противопоставляется реальной, исторической Русской Православной Церкви («я не про здания церковные теперь говорю и не про причты»; «нет еще этого единения», «не созижделась еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле»; на деле пока только «инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа»^[80]; официальная же «Церковь в параличе с Петра Великого»^[81]. Поэтому сублимация социализма в этом синтезе неотделима от профанации Церкви (что также является общим местом для западноевропейского антропотеистического идеализма XIX в., одержимого идеей прогресса с гностическим учением о «развитии Абсолюта» в основе).

Наконец, диаметрально противоположность эсхатологии Церкви и гуманистической утопии Достоевского о грядущем всечеловеческом братстве наглядна в аспекте Второго пришествия. «...и возвещали (второе) Его пришествие, о котором Он Сам говорит: "думаешь ли, что когда придет Сын Человеческий, найдет веру на земле?" (Лк 18:8)»^[82]. Однако всечеловеческое единение все же найдет, а именно, единение в поклонении зверю (Откр 13:1-8). И почвенническая эсхатология: «[западный] закон науки или [православный] закон любви? Но закон науки не устоит [наука в нашем веке опровергает свое в прежнем воззрении <...> неперенная потребность новой нравственности (ибо единым хлебом не будет жив человек)] <...> А приняв закон любви, придете к Христу же. Вот это-то и будет, может быть, второе пришествие Христово. Но пока что перенесет человечество? Мы увлеклись и нафантазировали, но знайте, что всё это случится, или по крайней мере начнет случаться, при нас»^[83]. Вторит оракулу и воображаемый хор «оптинских старцев»: «По русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди!» «Правда, <...> теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает всё же незыблемо, в ожидании своего полного преобразования из общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь. Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!»^[84]

* * *

Но и здесь еще не конец истории. Справедливо обличаемый в этом лжеучении в известной статье К. Леонтьева «О всемирной любви» (суть которой лучше всего передает более позднее письмо автора: «А когда Достоевский напечатал свои надежды на земное торжество христианства в "Братьях Карамазовых", то оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг у друга: "Уже не вы ли, отец такой-то, так думаете?" Духовная же цензура наша прямо запретила особое издание учения от. Зосимы, и нашей было предписано сделать то же. ("Ибо, – сказано было, – это может подать повод к новой ереси".) Вот в чем уже вовсе не прав В. Соловьев (вместе с Достоевским) – в этой явной ереси...»)^[85], Достоевский успел своему оппоненту ответить (хотя и на своем романтическом уровне полемики, но, тем не менее, это необходимо привести для полноты картины): «...Леонтьев в конце концов немного еретик – заметили Вы это?»^[86] «Леонтьеву[по которому] (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 коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо. <...> Леонтьеву. После «Дневника» и речи в Москве. Тут, кроме несогласия в идеях, было сверх того нечто ко мне завистливое. Да едва ли не единое это и было. <...> пусть этот публицист спросит самого себя наедине с своею совестью и сознается сам себе; и сего довольно (для порядочного человека и сего довольно)»^[87].

И ведь в самом деле – было чему пузатому нечестивцу позавидовать человеку с чистой совестью и вселюбящим сердцем: «примиренные» западники «вдруг бросились целовать мне руки — и не один, а десятки людей, и не молодежь лишь, а седые старики»; «бездна людей <...> бросались ко мне, говоря: “Вы наш пророк [вы наш святой!], вы нас сделали лучшими, когда мы прочли Карамазовых”. (Одним словом, я убедился, что “Карамазовы” имеют колоссальное значение)»^[88]. «Это великая победа нашей идеи над 25-летием заблуждений! Когда же я провозгласил в конце о *всемирном единении* людей, то зала была как в истерике, <...> люди незнакомые между публикой плакали, рыдали, обнимали друг друга и *клялись друг другу быть лучшими, не ненавидеть впредь друг друга, а любить*. <...> всё ринулось ко мне на эстраду <...> всё это обнимало меня, целовало. <...> все плакали от восторга. <...> Полная, полнейшая победа!»^[89] «...я был так потрясен и измучен, что сам был готов упасть в обморок, как тот студент, которого привели ко мне в ту минуту студенты-товарищи и который упал передо мной на пол в обмороке от восторга. <...> Что же до дам, то не курсистки только, а и все, обступив меня, схватили меня за руки и, крепко держа их, чтобы я не сопротивлялся, принялись целовать мне руки. Все плакали, даже немножко Тургенев. <...> клянусь, это не тщеславие, этими мгновениями живешь, да для них и на свет являешься. Сердце полно, как не передать <...> Главное же, я, в конце речи, дал формулу, слово примирения для всех наших партий и указал исход к новой эре»^[90].

Спрашивается, может ли подлинная евангельская проповедь привести слушателей в такое «харизматическое» исступление? И какова судьба тех побратавшихся слезами восторга от речей Достоевского русских студентов и курсисток? – Не обладая пророческим даром последнего, все-таки беремся предположить, что случай Соловьева был скорее типическим, чем исключительным, и, учитывая очень уж характерные симптомы, имеем подозрение, что и другие из соединившихся в тех всечеловеческих объятиях в последующем исповедовали отнюдь не «полноту Православия», но всевозможные формы «эзотерического христианства», столь свойственного для наступающей «новой эры», а кто-то (или те же самые) посвятил жизнь и насаждению Царства Божия «в отдельно взятой стране».

^[1] Дневник писателя. 1873. Старые люди. Гражданин. 1873. № 1 / Д.,XXI,11.

^[2] Ряд статей о русской литературе. Ст. I,3. Время. 1961. № 1. Отд. II / Д.,XVIII,55.

^[3] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Гл.VI.

^[4] Ср.: ««Отчуждившись же от истины, они [лжеименные гностики] естественно увлекаются всяким заблуждением, волнуемые им, по временам думая различно об одних и тех же предметах и никогда не имея твердого знания, желая быть более софистами слов, чем учениками истины. Ибо они не основаны на одном камне, но на песке, содержащем в себе множество камней. <...> всегда имеют предлог искать (истину), так как они слепотствуют, — но никогда не могут найти ее» (свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XXI,5; кн.3, гл. XXIV,2)

^[5] Ср.: «Обе эти борющиеся силы, представляемые одновременно в единстве и в борьбе, ведут к *идее организующего начала*, формирующего мир в *систему*. Быть может, его имели в виду древние мыслители, говоря о *мировой душе*». (Шеллинг В.Ф.И.О мировой душе. О первой силе природы).

^[6] Записи литературно-критического и публицистического характера из записных тетрадей 1872—1875 гг. / Д.,XXI,265.

^[7] Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1, I / Д.,XXIII,30-31.

^[8] Ср.: «...лишь прочтя о ней [о смерти Жорж Занда* (умерла 27 мая — 8 июня 1876г.)], понял, что значило в моей жизни это имя, — сколько взял этот поэт в свое время моих восторгов, поклонений <...> Это одно из тех имен нашего могучего, самонадеянного и в то же время большого столетия, полного самых невыясненных идеалов и самых неразрешимых желаний, — имен, которые, возникнув там у себя, в «стране святых чудес»*, переманили от нас, из нашей вечно создающейся России, слишком

много дум, любви, святой и благородной силы порыва, живой жизни и дорогих убеждений. Но не жаловаться нам надо на это: вознеся такие имена и преклоняясь перед ними, русские служили и служат прямому своему назначению» (Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1, I / Д.,XXIII,30).

[9] Эпштейн М. Русская культура на распутье. Звезда. 1999. №№1-2.

[10] Ср.: «...учение о становящемся Абсолюте <...> глубоко связано с хилиастическими ожиданиями, роднящими между собой религиозные — в том числе и гностические предпосылки этого учения с общей для XIX в. — квазирелигиозной — верой в Прогресс» (Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Знание. Понимание. Умение. 2005. №2. С.229).

[11] «"Установить в Украине праздник – День защитника Украины, который отмечать ежегодно 14 октября, на Покров", – говорится в постановлении Петра Порошенко. Соответствующий указ № 806/2014 обнародован на сайте президента, сообщает РИСУ. <...> Как сказано в указе, это сделано "с целью чествования мужества и героизма защитников независимости и территориальной целостности Украины, военных традиций и побед украинского народа, содействия дальнейшему укреплению патриотического духа в обществе и в поддержку инициативы общественности". С 1999 года праздник Покрова, 14 октября, отмечался в Украине как День украинского казачества. Запорожские казаки имели на Сечи церковь в честь Покрова пресвятой Богородицы с иконой ее Покрова. <...> Кроме того, 14 октября отмечается как день УПА. Украинская повстанческая армия была создана на Покров в 1942 году. 30 мая 1947 Украинская повстанческая армия провозгласила праздник Покрова своим официальным» (www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=110025).

[12] Преступление и наказание. Ч.6, гл.II / Д.,VI,348.

[13] Ср.: «...наиболее специфическим определением религии, в особенности христианской, будет истолкование её как сущности антропотеистической, это – исключительная любовь человека к самому себе, исключительное самоутверждение человеческой, и притом субъективно человеческой, сущности» (Фейербах Л. Сущность христианства. Гл.4). При этом, что немаловажно, Фейербах опирается даже не на Гегеля или Фихте, но прямо на Лютера: «"Каждая вещь обретает покой в своей родной стихии. Я происхожу от божества. Бог – мое отечество. Бог – не отец ли мне? Да, бог не только мой отец, но и мое подлинное "Я". Прежде чем явиться на свет, я уже существовал в боге" («Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten». Hamburg, 1621, S. 81)».

[14] Братья Карамазовы. Кн.3, гл.III / Д.,XIV,100.

[15] св. Ириней Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XXV.

[16] Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1,II / Д.,XXIII,37.

[17] Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,220,223.

[18] Ср.: «О двух началах в душе («две души», или «два разума», по формулировке Августина) ср. тот же текст [«Апокриф Иоанна»], где за душу человека борются «дух жизни» и «дух обманчивый». Это очень напоминает учение о тройственной судьбе души у манихеев. <...> А.И. Сидоров [Проблема гностицизма и синкретизма позднеантичной культуры (учение наассенов). Автореф. канд. дис. М., 1981. С.152] отмечает, что учение о «злой душе» напоминает концепцию «неразумной души» у некоторых греческих философов, например у Нумения, одного из предшественников неоплатонизма (конец II в.). Возможно, как заключает Сидоров, это положение и манихейский миф — два этапа развития одной теории, а среднее звено составляет гностицизм: у василидиан, например, учение о «двух душах» тоже разработано» (Смагина Е.Б. Манихейство (по ранним источникам). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2011. С.344-345).

[19] Туниманов В.А. Примечания / Д.,XII,221-222 / Семевский В. П. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. Изд. «Задруга», М., 1922. С.209, 76. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. Госнолитиздат, М., 1953. С.494, 496, 498.

[20] Дневник писателя. 1873. Одна из современных фальшей / Д.,XXI,131.

[21] Дневник писателя. 1876, март, гл.1,V / Д.,XXII,88.

[22] Там же; июнь, гл.2,IV / Д.,XXIII,50.

[23] Дневник писателя. 1881, гл.1,IV / Д.,XXVII,19.

[24] Ср.: «Мы, петрашевцы, стояли на эшафоте и выслушивали наш приговор без малейшего раскаяния. Без сомнения, я не могу свидетельствовать обо всех; но думаю, что не ошибусь, сказав, что тогда, в ту минуту, если не всякий, то, по крайней мере, чрезвычайное большинство из нас почло бы за бесчестье отречься от своих убеждений. Это дело давнопрошедшее, а потому, может быть, и возможен будет вопрос: неужели это упорство и нераскаяние было только делом дурной натуры, делом недоразвитков и буянов? Нет, мы не были буянами, даже, может быть, не были дурными молодыми людьми» (Дневник писателя. 1873. Одна из современных фальшей / Д.,XXI,133), но (мы были) всего лишь перепутавшими «средства» благородными людьми с «чистым сердцем», поэтами с «непорочной душой», и потому в главном (в «идее» братства) уже тогда не ошибавшимися, потому и воспринимавшихся свою казнь как Голгофу, причем не в качестве кающегося разбойника на Ней, но в качестве Христа в «зародыше».

[25] Ср.: «Ламенне Фелисите-Роберт (1782-1854) – французский мыслитель; будучи учеником Сен-Симона, проделал эволюцию от ортодоксального католицизма, через отрицание светской власти папы к христианскому социализму и к разрыву с католической церковью. Книга Ламенне “Слова верующего” (1834) была известна Достоевскому: экземпляр ее имелся в библиотеке Петрашевского»; «Лакордер Жан-Батист-Анри (1802-1861) – французский проповедник, член академии. Сблизившись с Ламенне, участвовал вместе с ним в издании журнала “L’Fvenir”. Лакордер пытался примирить ортодоксальный католицизм с идеей политической свободы...» (Батюто А.И. Примечания / Д.,XX,380). «Нет веры в самом папе. В служителях церкви – разве суеверие. (Попытки обновленного христианства в величайших представителях католицизма, Ламенне, Лакордер)» (Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,189).

[26] Ср.: «В философских построениях Баадера <...> делается попытка синтеза духовной жизни Церкви с повседневной земной реальностью, с социальной, политической, научной сферами жизни современного общества. Сразу следует отметить, что экклезиологические представления Баадера стоят в тесной связи с романтической философией монизма, что предполагает для него априори невозможным представлять христианскую Церковь раздробленной на множество конфессий. Отсюда происходят его экуменические взгляды на церковное устройство, которое, согласно убеждению Баадера, надлежало осуществить в христианском мире. Одним из основных его стремлений было преодоление многовекового церковного разделения среди христиан»(Лаврентьев А.В. Об органическо-диалектическом понимании Церкви в богословской мысли Франца фон Баадера (некоторые аспекты экклезиологии). <http://www.bogoslov.ru/text/732333.html>).

[27] Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX, 191.

[28] Ср.: «Много разногласия у них [гностикиков] и о Спасителе. Одни говорят, что Он произошел от всех, почему и называется Благоволенный, потому что вся Плирома благоволила чрез него прославить Отца. Другие говорят, что Он произведен одними теми десятью зонами, которые произошли от Слова и Жизни, и сохраняет прародительские имена. Иные же говорят, что произведен двенадцатью зонами, происшедшими от Человека и Церкви, и поэтому исповедует Себя Сыном Человеческим, как ведущий род от Человека. Иные же говорят, что Он приведен в бытие Христом и Святым Духом, которые были произведены для укрепления Плиромы, и посему Он называется Христом, сохраняя название Отца, которым произведен. Другие еще между ними говорят, что Первоотец всего, Первоначало и Недомыслимое, называется Человеком, и в этом состоит великое и сокровенное таинство, что превышая всего и всесодержительная Сила называется Человеком, и поэтому – то Спаситель называет Себя Сыном Человеческим» (свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.1, гл. XII,4).

[29] Ср.: «...божественное существо есть не что иное, как продолжение человеческого существа, не прерываемое природой»; «Божество есть устранение человеческой ограниченности и изъянов...» (Фейербах Л. Сущность религии. §52). «Взаимная тесная зависимость между богом как отцом и человеком как сыном нисколько не ослабляется разграничением, будто люди суть только усыновленные чада божий, а родным сыном является лишь Христос и что поэтому бог находится в существенной зависимости только от Христа, как едиnorodного сына, а не от человека. Ведь это различие только теологическое, то есть иллюзорное. Бог усыновляет только людей, а не животных.

Причина усыновления заключается в человеческой природе. Человек, усыновлённый божией благодатью, сознает свою божественную природу и достоинство. Кроме того, единородный сын божий есть не что иное, как идея человечества, предвосхищённый человек, в боге скрывающийся от себя самого и от мира. Логос есть тайный, скрытый человек; а человек есть открытый, ясно выраженный логос. Логос есть только пролог человека. Все, что сказано о логосе, относится и к существу человека. Но между богом и его единородным сыном нет никакого существенного различия – кто знает сына, знает и отца, – следовательно, между богом и человеком также нет различия» (Фейербах Л. Сущность христианства. Гл.23). Следом опять ссылка на Лютера: «Великое единение, существующее между Христом и отцом, возможно и для меня, только бы я смог отрешиться от того, что исходит от того или иного определенного человека, и приобщился бы к общечеловеческому, ибо что даровал господь своему единородному сыну, он даровал также и мне». «Между единородным сыном и душою нет различия» («Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten». Hamburg, 1621, стр. 14, 68)».

[30] Подготовительные материалы к «Дневнику писателя на 1880 год» / Д.,XXVI,214.

[31] Подготовительные материалы к «Бесам» / Д.,XI,112.

[32] Ср.: «Мысль о том, что при всеобщем восстановлении все воспримут свое изначальное состояние, “равное Христу”, проповедовалась в VI-м веке последователями Оригена еретиками исохристами» (прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч.1, гл7).

[33] Дневник писателя. 1881, январь, гл.1,IV / Д.,XXVII,18.

[34] Достоевский Ф.М. – Петерсону Н. П. 24.03.1878 / Д.,XXX(1),13.

[35] Подготовительные материалы к «Бесам» / Д.,XI., 188, 192-193.

[36] Соловьев В.С. Чтение о Богочеловечестве. Чтение 10-е. Ср.: «Когда всякое семя достигнет совершенства, тогда, говорят, Ахамоф, мать их, перейдет из среднего места, войдет внутрь Плиромы, и получит себе жениха, — от всех происшедшего Спасителя, чтобы таким образом образовалось сочетание Спасителя и Премудрости Ахамофы; <...> А Демиург, говорят, ничего этого не знал до пришествия Спасителя» (свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.1, гл.VII,1).

[37] Достоевский Ф.М. – Алексееву В. А. 7.06.1876 / Д.,XXIX(2),84.

[38] свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.1, гл.IX,5.

[39] Дневник писателя. 1881, гл.2,III / Д.,XXVII,35.

[40] Подготовительные материалы к «Дневнику писателя на 1880 год» / Д.,XXVI,217.

[41] Дневник писателя. 1880, гл.1 / Д.,XXVI,132.

[42] Подготовительные материалы к «Дневнику писателя на 1880 год» / Д.,XXVI,217,211.

[43] Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Чтение 8-е.

[44] Там же. Чтение 10-е.

[45] Ср.: «...утверждать, что они [гностики] духовны, на том основании, что в их душу вложена частица Отца вселенной, — так как их души, по их словам, образованы из той же субстанции, как и Демиург; а Демиург, который зараз воспринял от Матери все семя и имел его в себе, остался душевным и не имел ни малейшего понятия о горнем, чего познанием хвалятся они, еще живя на земле, — не есть ли это верх возможной нелепости? Ибо думать, что то же самое семя принесло их душам познание и совершенство, а Богу, их создавшему, принесло неведение — по истине свойственно безумным и лишенным всякого смысла» (свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.2, гл. XIX, §3).

[46] Записная тетрадь 1876-1877гг. / Д.,XXIV,197.

[47] Братья Карамазовы. Кн.5, гл.III / Д.,XIV,210.

[48] Рерих Е. Агни-йога. Кн.3. «Община» (1926). §257.

[49] Дунаев М.М. Вера в горниле сомнений. Гл.Х.

[50] Там же.

[51] Ср.: «...я все-таки либеральнее вас [господин либерал] <...> Я принадлежу частию не столько к убеждениям славянофильским, вернее, к православным, то есть к убеждениям крестьянским, то есть к христианским. Я не разделяю их вполне – их предрассудков и невежества не люблю, но люблю сердце их...» (Записная тетрадь 1875-1876гг. / Д.,XXIV,107).

[52] Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы.

[53] Ряд статей о русской литературе. Ст. I, 2 / Д.,XVIII,50.

[54] Ср.: «Для Григорьева "человечество" – понятие фантомное, не имеющее реального аналога в действительности, где существуют уникальные, не сводимые друг к другу народные (национальные) организмы. Каждый из них носит в себе следы принадлежности к исходному единству человеческого рода. Единство человечества в этом случае выступает как момент не отвлечённый, но исторический и существовавший необходимо. Видоизменяясь и развиваясь во времени, этнокультурный организм вносит свой органический принцип в мировую жизнь. Известное множество таких "однородных" организмов, то есть организмов, связанных сходством в однородности принципов, образуют циклы древнего, среднего и нового мира. "Ни один из этих организмов "не обязан служить переходною формою для другого". Напротив, любой из них "сам в себе замкнут, сам по себе необходим и в силу этого полномочен жить по собственным законам. Единство же в этом разбросе культурно-исторических типов-организмов – в единой и не подлежащей развитию вечной (христианской) правде человеческой души". Этот эскиз культурологической концепции <...> набросан Григорьевым под вдохновляющим воздействием позитивной философии Шеллинга с учётом его "классического" органицизма» (Кривушина В.Ф. Аполлон Григорьев и Анри Бергсон / Григорьев А.А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 50).

[55] Ряд статей о русской литературе. Ст. I, 5 / Д.,XVIII,69.

[56] Записная тетрадь 1863-1864гг. / Д.,XX,174.

[57] Хомяков А.С. Семирамида. Гл. «Главные виды вероисповеданий».

[58] Там же. Гл. «История и общественный дух».

[59] Мельгунов Н. Шеллинг. Из путевых записок / Отечественные записки. 1839. Т.III. № 4–5. С.121. Ср.: «Ф. В. Шеллинг <...> бросит, говорят, в своей новой системе взгляд на Россию, от которой ожидает много, особенно в религиозном отношении» (Куник А. Литература истории Германии за два последних года / Москвитянин. 1841. Ч.III. № 5. С.129).

[60] Хомяков А.С. Вера и исследование.

[61] Киреевский И.В. О верующем разуме.

[62] Подготовительные материалы к «Бесам» / Д.,XI,126;131.

[63] Литературное наследство. Т.97. Кн.2. М., 1989. С.37.

[64] Дневник писателя. 1877, декабрь, гл.2, I / Д.,XXVI,112.

[65] Тютчев Ф. Россия и Запад.

[66] Подготовительные материалы к «Бесам» / Д.,XI,167.

[67] Там же.

[68] Подготовительные материалы к «Дневнику писателя на 1880 год» / Д.,XXVI,211.

[69] Дневник писателя. 1880, август, гл.3,III / Д.,XXVI,169.

[70] Подготовительные материалы к «Дневнику писателя на 1880 год» / Д.,XXVI,211.

[71] Дневник писателя. 1877, январь, гл.1,III – гл.2,1 / Д.,XXV,17.

[72] Ср.: « И как Творца они [валентиниане] представляют происшедшим от недостатка, так и о Христе и Святом Духе учили, что они произведены по причине сего недостатка, и Спаситель есть порождение зонов, происшедших от недостатка, так что у них ничего нет без богохульства ». « Итак они только языком допускают единство (Бога), а их мысль и разум исследуют глубины, отступая от единства, и они подвергнутся многообразному суду Божию... » (свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.4, предисловие; гл. XXXIII, §3).

[73] «Именно от Шеллинга воспринял Соловьев, во-первых, центральное в его учении понятие всеединства. Во-вторых, к Шеллингу восходит убеждение Соловьева в том, что воля есть определяющее начало бытия <...> В-третьих, не без влияния Шеллинга <...> сформировалась космогоническая концепция Соловьева, в основе которой лежит учение об отпадении от Бога его “Другого” — “Первообраза”. И, наконец, к Шеллингу восходит представление Соловьева о страдающем и развивающемся Боге, представление, определившее характер историзма и Шеллинга, и Соловьева» (Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Цит. изд. С.202).

[74] Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.3,1 / Д.,XXV,152.

[75] свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.4, гл. XXX, §4, гл. XXXIII, §8.

[76] Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Цит. изд. С.205.

[77] Дневник писателя. 1880, август, гл.2 / Д.,XXVI,148.

[78] Подготовительные материалы к «Дневнику писателя на 1880 год» / Д.,XXVI,217.

[79] Корепанов К.В. Исследуйте Писание. Второе Послание апостола Павла к Коринфянам. О животворном умертвлении (лекция).

[80] Дневник писателя. 1881, гл.1,IV / Д.,XXVII,19.

[81] Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. / Д.,XVI,46.

[82] свщм. Ириной Лионский. Против ересей. Кн.4, гл. XXXIII, §11.

[83] Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV, 164-165.

[84] Братья Карамазовы. Кн.2, гл.V / Д.,XIV,58,61.

[85] Леонтьев К.Н. – Фуделю И.И. 29.01.1891.

[86] Достоевский Ф.М. – Победоносцеву К.П. 16.08.1880 / Д.,XXX(1),210.

[87] Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. / Д.,XVI,51.

[88] Достоевский Ф.М. – Достоевской А.Г. 7.06.1880 / Д.,XXX(1),182-183.

[89] Достоевский Ф.М. – Достоевской А.Г. 8.06.1880 / Д.,XXX(1),184-185.

[90] Достоевский Ф.М. – Толстой С.А. 13.06.1880 / Д.,XXX(1),188.

[Нравственное богословие](#), [Литературоведение](#)

Ключевые слова:

[Русское богословие](#), [Философия](#), [Антропология](#)

См. также:

[«И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные. и одел их»:](#) опыт библейско-богословского

[осмысления реалий современной эволюционной антропологии](#)

[О женском ипостасном образе бытия](#)

[Смерть человека в святоотеческом предании: метафизический и духовно-нравственный аспекты](#)

[Нет ее, смерти. Есть жизнь здесь и там!](#)

[«Духовный реализм» и «духовный формализм» \(Заметки с юбилейной выставки картин М.В.Нестерова\)](#)

[«Идеал Христов» в подтексте образа «прекрасного героя» Ф.М. Достоевского и М. Булгакова \(князь Мышкин - Иешуа Га-Ноцри\)](#)

[Проникновение арабской культуры на Запад](#)

Портал [Богослов.Ru](#)

АНО "ЦИТ МДА".

Смотрите канал портала на [YouTube!](#)

Все права защищены 2007-2013. Свидетельство о регистрации СМИ Эл № ФС77-46659 от 22.09.2011

При копировании материалов с сайта ссылка обязательна в формате:

Источник: Портал Богослов.Ru.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов публикаций.

Редакция открыта к сотрудничеству и готова обсудить предложения.

