

**А.С. Ципко**

**ЗА КРАСОТОЙ ИДЕАЛА СКРЫВАЕТСЯ АД  
(РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИСТОКАХ  
НАШЕЙ НЕИССЯКАЕМОЙ РУССКОЙ ВЕРЫ  
В ВОЗМОЖНОСТЬ НЕВОЗМОЖНОГО)**

*Аннотация.* В статье предпринята попытка, опираясь на анализ мировоззрения Ф.М. Достоевского, Н.В. Гоголя, русских религиозных философов, обосновать вывод о «безбрежной социальной мечтательности», «мессианизме», стремлении выйти за «горизонты возможного» как особом свойстве русского национального характера, особой черте российской интеллигенции. Это влечет за собой революционную переделку мира и как следствие – многочисленные жертвы и жестокости.

*Ключевые слова:* Н.А. Бердяев, Ф.М. Достоевский, Н.В. Гоголь, С.А. Аскольдов, религиозность, революционность.

Ципко Александр Сергеевич – доктор философских наук,  
главный научный сотрудник Института экономики РАН,  
Москва. E-mail: astsipko@yandex.ru

**A.S. Tsipko. The Beauty of the Ideal Hides the Hell Behind It (Some Thoughts about Sources of the Russian Unquenchable Belief in Possibility of the Impossible)**

*Abstract.* Drawing on the philosophy of Dostoevsky, Gogol and Russian religious thinkers, the author depicts an «unlimited social dreamwork», «messianism» and the strife to break through «the horizon of the possible» as a characteristic feature of the Russian national character as well as that of the Russian intelligentsia. This produces revolutionary upheavals of world order and results in numerous victims and a great deal of atrocities.

*Keywords:* N.A. Berdiaev, F.M. Dostoevsky, N.V. Gogol, S.A. Askoldov, religious and revolutionary attitudes.

Tsipko Alexander Sergeevich – Doctor of Philosophy,  
Principal Researcher the Institute of Economics  
the Russian Academy of sciences, Moscow.  
E-mail: astsipko@yandex.ru

### **Россия продолжает жить мифами**

Читал я речь Сергея Удальцова, посвященную юбилею большевистского Октября, и поражался. 100 лет прошло, Россия пережила самый кровавый век в своей тысячелетней истории, но наша русская вера в возможность невозможного осталась. Для него, Сергея Удальцова, «Октябрь велик как выход за горизонты возможного», как уникальный проект, призывающий к «переделке мира». Для Сергея Удальцова, как и для вождей Октября, «величие человеческого духа» состоит в жажде переступить через границы возможного, через то, что есть. Идея переделки природы человека жива не только в сознании некоммуниста Сергея Удальцова, но и в сознании многих представителей современной российской, уже посткоммунистической интеллигенции.

Более четверти века спустя после смерти детища Ленина и Троцкого, смерти советской системы, даже люди, посвятившие всю жизнь изучению творчества Достоевского, автора «Бесов», я имею в виду Игоря Волгина, не хотят впустить в свою душу главную мысль всего творчества величайшего русского писателя, а именно его предупреждение о том, что нет ничего опаснее и преступнее, чем эта «безбрежная социальная мечтательность», чем эта вера в безбрежную красоту «завтрашней действительности».

Николай Бердяев как русский интеллигент тоже не устоял перед соблазнами русской безбрежной мечтательности, перед русской страстью вырваться за берега возможного, но он всё же предельно точно выразил социальную философию Достоевского. Шигалевщина рождена мечтой о полном равенстве, писал Бердяев. «Шигалевщина и есть иступленная страсть к равенству, доведенному до конца, до предела. Безбрежная социальная мечтательность ведет к истреблению бытия со всеми его богатствами, она у фанатиков перерождается в зло, социальная мечтательность совсем не невинная вещь» [6, с. 273]. Но осознание человеконенавистнического характера мечты без границ к нам до сих пор не пришло. Мы до сих пор считаем, что «безбрежная социальная мечтательность» ставит нас, русских, в моральном отношении выше других народов Европы.

В начале 1930-х все же еще были основания верить в возможность создания мира, где «кто был никем, тот станет всем!», верить в то, что все же «воспрянет род людской», возникнет новый мир с новым человеком, погибнет ненавистная всей русской интеллигенции буржуазная цивилизация, как они говорили, цивилизация лавочников. Но сейчас, когда от мира, рожденного Октябрем Ленина и Троцкого, ничего не осталось, кроме второго издания сталинского СССР на корейской земле, кроме Кубы братьев Кастро, которая судорожно ищет свой кубинский путь к нэпу, стало ясно, что мечта большевиков о новом человеке была не триумфом человеческого духа, как говорит Сергей Удальцов и многие наши постсоветские интеллектуалы, а безумием.

При оценке сути нашей российской веры в то, что, отдав себя во власть мечты, мы получаем духовное преимущество над западным бюргером, лавочником, необходим уже чисто философский анализ проблемы. Тут встает множество до сих пор до конца не исследованных проблем. Что рождало нашу российскую антибуржуазность? Наше изначальное моральное преимущество над западным человеком, как говорят славянофилы или нынешние коммунисты, или наша изначальная цивилизационная недоразвитость? Вот в чем вопрос. Для того чтобы ответить на этот страшный вопрос, которого мы до сих пор боимся, надо, во-первых, выяснить, насколько глубоко эта вера в приоритет мечты над реальностью, эта готовность пожертвовать всем на свете, даже жизнью людей во имя сохранения своей веры в будущий мир, сидит в сознании нашей российской интеллигенции. Скажу сразу, есть много аргументов в пользу тех, кто считал и до сих пор считает, что у простых русских людей, у русской крестьянской нации никогда никакого мессианизма как глубинного настроения не было. Как говорят факты, легковерие русского человека шло не столько от увлечения идеей, от жажды прыгнуть в невозможное, сколько от неразвитости способности к самостоятельному мышлению. Русское легковерие у крестьян шло от психологии не знающего грамоты раба. Мессианизм, желание даже в смерти миллионов людей увидеть особый, надысторический смысл – это, скорее всего, черта только российской интеллигенции. Скажу сразу, на мой взгляд (об этом подробнее позже), русская мечтательность идет от психологии «лишних людей», от людей, вырванных из контекста трудностей повседневной жизни. Есть что-то барское в мечтаниях Герцена и того же Бердяева. Я настаиваю: преклонение перед мечтой об ином, более совершенном мире, вера в приоритет идеального, трансцендентного над реальным миром и реальной жизнью является все же глубинной чертой именно российской интеллигенции. И нетрудно доказать, что традиционная антибуржуазность российской интеллигенции была порождена не столько ее протестом против тягот жизни угнетенных, не столько сочувствием к тяготам жизни крестьян и пролетариев, сколько каким-то внутренним отторжением от того мира, который был порожден средневековым городом, а потом буржуазной цивилизацией, отторжением от упорядоченности, рационализма бюргерского быта, его размеренности, когда все ограничено законом, традициями, и прежде всего традициями средневекового города. И здесь важно выяснить, всегда ли традиционная российская интеллигентская неприязнь к жизни лавочника, к упорядоченности бытийности буржуазной цивилизации ведет к оправданию революции, к оправданию насилия над тем миром, который есть. Не забывайте, русский гений философ Бердяев, анализу мировоззрения которого я уделяю много внимания в этом тексте, еще до «Вех», в полемике с пантеистом Василием Розановым говорил, что этот мир «сам по себе взятый, достоин лишь огня» [14, с. 192].

### Об уникальности мировоззрения Николая Бердяева

Между восстанием против существующего мира, рожденным коммунистической идеей, и восстанием против существующего мира, вызванным учением о рае, о благодати бессмертия, спасения, все-таки существует принципиальная, качественная разница. Хотя иногда (что встречается именно в русской общественной мысли, правда редко, – речь о творчестве Бердяева) эта разница между христианским учением о совершенствовании мира и революционной страстью переделать мир стирается. Все дело в том, что Бердяев как раз и был уникален тем, что он соединял в своей душе марксистскую веру в рай на этой земле с христианской верой в бессмертие человеческой души. «В коммунизме, – писал в своей книге “История и смысл русского коммунизма” Бердяев, – есть здоровое, верное и вполне согласное с христианством понимание жизни каждого человека как служения сверхличной цели, как служения не себе, а великому целому... В идее бесклассового трудового общества, в котором каждый работает для других и для всех, для сверхличной цели, не заключается отрицание бога, духа, свободы и даже наоборот, эта идея более согласна с христианством, чем идея, на которой основано буржуазное капиталистическое общество» [1, с. 125].

И если бы Бердяев имел перед собой собрание сочинений Ленина, то он бы смог для подтверждения своего учения о родстве коммунизма с христианством привести работу «Великий почин». В ней Ленин утверждает, что «коммунизм начинается там, где появляется самоотверженная, преодолевающая тяжелый труд забота *рядовых рабочих* об увеличении производительности труда, об охране каждого *пуда хлеба, угля, железа* и других продуктов, достаемых не работающим лично, и не их “ближним”, а “дальним”, т.е. всему обществу в целом, десяткам и сотням миллионов людей, объединенных сначала в одно социалистическое государство, а потом в Союз советских республик» [11, с. 22]. В 1919 г., в момент написания «Великого почина» Ленин еще верил в близость победы пролетариата в Европе, которая, как он говорил, приведет к созданию европейского Союза социалистических стран.

И именно потому, что для Бердяева все-таки еще возможно спасение в этом мире, спасение в подлинном коммунизме, где коммунистическая организация производства, в отличие от СССР, будет совмещена еще и с личной свободой, и с верой в Бога, он, Бердяев, не только оправдывал насилие революции, считал «смешными и жалкими суждения о ней с точки зрения нормативной религии и морали» [4, с. 109], но и с полным духовным спокойствием относился к мукам своих соотечественников, страдающих и от советского деспотизма, и от насильственной коллективизации. Он оправдывает страдания советских людей, ибо, с его точки зрения, «коммунизм есть русская судьба,

момент внутренней судьбы русского народа, и изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи» [3, с. 243–244]. Таким образом, и для Бердяева, которого мы по традиции называем одним из основателей русской религиозной философии начала XX в., как и для Ленина, не подлежит моральному осуждению все то, что «служит победе коммунизма».

Иногда, читая Бердяева, нельзя отделаться от впечатления, что как только его мозги, блестящие мозги попадают в поле лучей идеала, в данном случае – идеала бесклассового общества, они как бы перестают работать. И самое страшное, что в поле лучей идеала коммунизма перестают работать не только мозги, но и совесть. На самом деле, в процитированных выше текстах из работ Бердяева уже пропадают различия между добром и злом, ничего не остается от европейского гуманизма. В этих текстах Бердяев не видит, не чувствует их глубинные, кричащие противоречия.

Ведь здесь же, в «Истоках и смысле русского коммунизма», он сам упрекает коммунистическую мораль за то, что она «неизбежно оказывается враждебной к живому, конкретному человеку, к ближнему» [1, с. 125]. С другой стороны, тот же Бердяев в своей статье «Духи русской революции», опубликованной в сборнике «Из глубины», в статье, написанной в середине 1918 г., критикует Ивана Карамазова за то, что он ставит слезы замученной девочки выше счастья всего человечества, критикует за то, что он не верит в бессмертье этой девочки, что «для него все исчерпывается этой бессмысленной, эмпирической жизнью, полной страдания и горя» [6, с. 264]. И уже позже, в начале 1920-х, в книге «Философия неравенства», он развивает эту же мысль о ничтожности и бессмысленности жизни на этой земле, настаивает на том, что подлинное религиозное чувство будет жить в нас только тогда, когда никогда не будут нас оставлять «чувства зла и негодности этого мира и жизни в нем» [4, с. 342].

Ни в чем Бердяев не был так последователен, как в своей какой-то болезненной ненависти к тому миру, который есть. В сущности, вся эта философия ненависти к этому миру как «апофеозу мещанства», как к «химере несуществующего мира», на самом деле была сформулирована еще до «Вех», в 1907 г. в его очерке «Христос и мир», который был ответом на очерк В. Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира». Мир, который, с точки зрения Василия Розанова, сам по себе, в своих проявлениях несет Бога, который надо «любить таким, как он есть» [14, с. 164], для его оппонента, Бердяева, как я уже сказал, «сам по себе взятый достоин лишь огня» [14, с. 162].

И я обратил внимание на эти глубинные противоречия философии, более точно – мировоззрения Бердяева, ибо они являются яркой иллюстрацией

какой-то болезненности сознания русского интеллигента, кстати, русского западника, который все время скачет от ценностей европейского гуманизма с его акцентом на безусловном приоритете человеческой жизни, на том, что человек не может быть средством, к древнеиудейскому мессианизму, который стоял за учением Маркса о коммунизме. В молодости уходящий от марксизма Бердяев в своей статье «К. Леонтьев – философ реакционной романтики» разоблачал религиозный садизм Константина Леонтьева. Тогда Бердяеву была ненавистна философия Леонтьева, который рассматривал муки и страдания человека на этой земле как основное условие спасения, откровенно приветствовал адовы муки на этой земле. Тогда Бердяев был противником садистского православия Леонтьева, который, по его словам, «исповедовал культ сладострастия мучительства и истязания» [2, с. 361]. Но, как я уже отмечал, начиная с работы «Истоки и смысл русского коммунизма», Бердяев настаивал на том, что во имя победы идеи коммунизма русский человек должен до дна выпить чашу советских притеснений и страданий. И вся эта история с глубинным противоречием мировоззрения Бердяева как раз и подтверждает, что садистское отношение к человеку может быть порождено не только коммунистическим идеалом равенства, но и религиозным романтизмом.

Но в этой российской традиции ставить мечту, изначально невозможное выше той жизни, которая есть, не все так безнадежно. Все-таки не всегда эта русская традиция ставить право на мечту выше права на жизнь, ставить русского мечтателя, даже мечтателя-убийцу выше спокойного и благонамеренного бюргера запада, ведет к революционности. И здесь, на мой взгляд, поучителен уже духовный опыт Достоевского, то, как он преодолевал соблазн революционности, через который прошел в молодости. Все дело в том, что еще в своих «Зимних заметках о летних впечатлениях» он ставил русских, при всей их бытовой гвоздиловской жестокости, выше благонамеренных, законопослушных бюргеров Запада, ставил выше, ибо этим бюргерам, как он считал, при всей их благонамеренности и законопослушности, недоступно наше русское дерзновение мечты, наша русская страсть выхода за горизонты того, что есть. Но все по порядку.

### **Антибуржуазность не всегда ведет к революционности**

Бердяев был прав, когда в статье «Духи русской революции» в сборнике «Из глубины» писал, что «вражда Достоевского к социализму менее всего означает, что он был сторонником и защитником какого-либо «буржуазного строя». Он даже исповедовал своеобразный православный социализм, но дух этого православного социализма ничего общего не имеет от революционного

социализма, он во всем ему противоположен» [1, с. 268]. Достоевский в «Бесах» впервые в литературе XIX в. показал античеловеческую природу революционного социализма, показал, что за русским, на первый взгляд апокалипсическим, самочувствием на самом деле стоит элементарный культурный нигилизм. Но, что очевидно и о чем справедливости ради надо сказать, болезнью русской антибуржуазности и антизападничества он переболел сам.

К примеру, в его «Зимних заметках о летних впечатлениях» мы находим какое-то глубинное противоречие в оценке западной цивилизации. С одной стороны, Достоевский напоминает, что для того, чтобы «любить родину», не обязательно ругать иностранцев [10, с. 67]. Более того, считает Достоевский (как действительный основоположник разумного, патриотизма, который позже назовут «просвещенным»), любовь к родине не должна позволить человеку закрывать глаза на слабости, а тем более пороки своего народа. К примеру, тема необъяснимой жестокости русского народного быта мучает Достоевского на протяжении всего его творчества. Уже в названных «Зимних заметках» сказано все о звериной, отвратительной жестокости русского человека, сказано все, о чем говорил Иван Карамазов брату Алеше в «Братьях Карамазовых». Гвоздилов, говорил он, способен, если, не дай бог, «рассерчает за что-нибудь на свою жену-молодку, а еще больше хмельной, гвоздить ее, несчастную, до посинения, почти до смерти». Гвоздилов, пишет Достоевский, не просто живуч, он почти что бессмертен.

Достоевский, которого современники обвиняли в преклонении перед русским народом, уже в «Зимних заметках о летних впечатлениях», написанных в 1863 г., перечисляет все слабости русского народа, которые, с точки зрения авторов «Вех», послужили питательной почвой для победы большевиков. И что поразительно: когда Достоевский говорит о слабостях русского народа, он смотрит на него не просто как христианин, а как последовательный западник, как поклонник здравого смысла, жизненной срединности, постепенности и т.д. Речь у Достоевского прежде всего о том, что «мы, русские, чрезвычайно легковверная нация», что мы, русские, без мысли и сомнения пускаем в свою душу любую мысль, идею, а тем более – инородную, западную. И при этом нам присуще, считает он, поразительное болезненное самомнение, дефицит реализма в оценке себя и своих возможностей. «Муха пролетит, а мы уж думаем, что самого слона провели» [10, с. 73].

Кстати, Достоевский в «Зимних заметках» говорит о тех же слабостях русского человека, на которые обращал внимание Гоголь в своих «Избранных местах из переписки с друзьями», и которые, по мнению Гоголя, стояли за иллюзиями чуждого ему славянофильства. Речь идет о нашем русском желании «одним шагом до цели дойти», о желании достичь сразу все и всего, идущее от того, что «трудоу мы не любим, по одному шагу шагать непривычны, а лучше прямо, одним шагом перелететь до цели» [10, с. 83]. Всё как

у Гоголя, который говорил, что мы «пялим глаза вперед, чтобы не видеть грязи под ногами и не начать долгую и трудную работу по облагораживанию своей реальной жизни».

Но, и это поразительно, приступает Достоевский к рассказу о Западе и западном буржуазном человеке, и он уже начинает обличать убогость чуждой ему бюргерской жизни с позиций русского романтизма и русской мечтательности, которую он несколькими страницами раньше столь страстно критиковал. Теперь уже, оказывается, русский Гвоздилов выглядит для Достоевского более привлекательным человеком, чем западный бюргер с его размеренной, во всем устроенной жизнью.

В «Дневнике писателя» за 1873 г. Достоевский обвиняет Герцена в какой-то изначальной неискренности, фальшивости всей его социалистической критики буржуазной собственности и буржуазного образа жизни. В подтверждение своих слов о глубинной противоречивости мировоззрения Герцена Достоевский мог бы сослаться на размышления Герцена о бюргерском Западе в первых страницах его произведения «С того берега». Герцен, как и позже Бердяев, жаждет гибели, как он считает, умирающей буржуазной цивилизации, жаждет «грядущего общественного переиздания», видит «неминуемую гибель старой Европы» и не жалеет ничего из существующего, ни «вершинное образование, ни ее учреждения...» [8, с. 239]. Но здесь же, всего несколькими строками ниже, на той же странице он говорит прямо противоположное. А именно: раз здесь, в «старой Европе», «не погубило слово, то там и дело еще не погубило» [там же]. И оказывается, пишет он сыну, именно потому, что в старой Европе «разрешаются общественные вопросы», «еще не погубило слово» и, самое главное, осталась «свобода лица», он остается здесь, в Европе. И оказывается, что «свобода лица», которой нет в России, а которая есть в якобы обреченной на смерть Европе, есть «величайшее дело». И что «только на ней может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе» [8, с. 240]. И дальше Герцен уже окончательно перечеркивает все, сказанное выше о якобы желанной ему смерти старой Европы. «В самые худшие времена европейской истории, – пишет он, – мы встречаем некоторое уважение к личности, некоторое признание независимости – некоторые права, уступаемые таланту, гению. Несмотря на всю гнусность тогдашних немецких правительств, Спинозу не послали на поселение, Лессинга не секли или не отдали в солдаты. В этом уважении не к одной материальной, но и к нравственной силе, в этом невольном признании личности – один из великих человеческих принципов европейской жизни» [8, с. 241].

«Герцен, – писал в своих дневниках Достоевский, – должен был стать социалистом, и именно как русский барич, т.е. без всякой нужды и цели, а из



одного только “логического течения идеи” и от сердечной пустоты на родине. Он отрекся от основ прежнего общества, отрицал семейство и был, кажется, хорошим отцом и мужем. Отрицал собственность, и в ожидании успел устроить дела свои и с удовольствием ощущал за границей свою обеспеченность. Он заводил революции и подстрекал к ней других, и в то же время любил комфорт и семейный покой. Всегда, везде и во всю жизнь был... по-просту продукт крепостничества, которое он ненавидел и из которого произошел...» [10, с. 179].

Не могу не заметить, что все, сказанное Достоевским о неискренности и непоследовательности Герцена в оценке буржуазной цивилизации, относится и к Бердяеву. Переехал в 1924 г. в буржуазный Кламар под Парижем, потом стал хозяином уютного дома со всеми преимуществами устроенной бюргерской жизни, но одновременно призывал своих соотечественников, русский народ спокойно воспринимать тяготы и голод барачников ГУЛАГа во имя особой русской миссии.

Но самое важное, даже Достоевский, порвав уже к началу 1860-х, ко времени написания своих «Заметок», со всеми своими социалистическими иллюзиями молодости, поняв, что трудное, постепенное совершенствование той жизни, которая есть, обладает несомненными моральными преимуществами перед революционными рывками в счастливое будущее, все же не в состоянии преодолеть эту труднообъяснимую антибуржуазность русского интеллигентского сознания. Он, Достоевский, русский интеллигент, погруженный с головой в буржуазный быт Санкт-Петербурга, вынужден, как самый последний лавочник, торговаться с издателями по поводу оплаты, за каждый печатный лист своих произведений, он, человек, любящий блага буржуазного мещанства с его посиделками в ресторанах с богатой кухней, в то же время как самый законченный социалист, разоблачает «духовное уродство Запада», критикует культ потребления, накопительства, собирательства, культ денег.

Но эта устроенность человеческой жизни на Западе, т.е. характерное для западной буржуазной цивилизации желание сохранить «существующее положение», сохранить блага устроенного дома и достатка отталкивают русскую душу Достоевского. Ибо, как он считает, западный человек в жертву всем этим благам приносит право человека на мечту, на мечту жить в другом, подлинно счастливом будущем. Достоевский в конце концов проклинает это счастье бюргера, ибо он, западный человек, «вырывает с мясом из себя все желания и надежды... свое будущее». Для него как типично русского интеллигента, конечно на словах, сама возможность нести в себе мечту, идеал другого, более совершенного будущего куда более ценна, чем сама жизнь, чем жизнь благоустроенной буржуазной Европы. А потому, как я уже сказал, современный буржуазный Запад со своей благоустроенной жизнью для

Достоевского в моральном отношении куда менее ценен, чем наша жестокая по отношению к человеку Россия.

И здесь же, в своих «Зимних заметках», в противовес ценностям буржуазного бюргерства, в противовес индивидуализму буржуа Достоевский формулирует кредо того, что Бердяев позже назовет «православным социализмом». Бунт Достоевского, как и позже Бердяева, против торгашества, корысти и мании приобретательства буржуазного Запада проистекал у Достоевского из веры, что можно так организовать общественную жизнь, чтобы человеком двигала только забота о дальних, а не о себе, чтобы им двигало только чувство человеческого братства. С одной стороны, в идеале надо, рассуждал он, чтобы все стали «самоправными и счастливыми личностями», надо, чтобы каждый «я жертвовал себя для всех; ...жертвовал себя совсем, окончательно, без мысли о выгоде...». Но, с другой стороны, чтобы все стали «самоправными и счастливыми личностями», необходимо, чтобы в свою очередь это братство, сообщество людей заботилось о судьбе и благосостоянии каждой отдельной личности. На слова отдельной личности, настаивающей на том, что «мы крепки только все вместе, возьмите же меня всего, если вам во мне необходимость... Это высшее счастье мое – вам всем пожертвовать и чтоб вам за это не было никакого ущерба...». Братство, – настаивает Достоевский, – должно сказать: «Ты слишком много даешь нам. То, что ты даешь нам, мы не вправе не принять от тебя, ибо ты сам говоришь, что в этом твое счастье; но что же делать, когда у нас беспрестанно болит сердце за твое счастье. Возьми же все и от нас. Мы всеми силами будем стараться поминутно, чтоб у тебя было как можно больше личной свободы, как можно больше самопроявления. Никаких врагов, ни людей, ни преграды теперь не бойся. Мы все за тебя...» [15, с. 108]. И после этого заявления общины о тех гарантиях, которые, с его точки зрения, она обязана даровать коллективистской личности, Достоевский добавляет: «После этого, разумеется, уж нечего делиться, тут уж само собою разделится. *Любите друг друга* (выделено мной. – А. Ц.), и все сие вам приложится» [10, с. 108].

И приведенные мной выше размышления Достоевского о подлинной коллективности, социалистичности как подлинной духовности, дают, на мой взгляд, ключ к объяснению срыва гуманиста и христианина Бердяева в пропасть марксистского революционизма. Достоевский связывает воплощение в жизнь своего идеала антибуржуазности, идеала подлинного коллективизма прежде всего с работой души человека, с его моральным перерождением, с победой христианской любви к ближнему. *Религиозное чувство, вера в Бога как раз и были каменной стеной, которая отделяла его, Достоевского, антибуржуазность от революционности, от жажды разрушения мира сего до основания.* Одно дело – просто желать перемен к лучшему в жизни, обличать пороки мира сего, а другое дело – «желать перемен и переворотов

насильственно, возбуждая желчь и ненависть», объяснял Достоевский своим следователям по время дела петрашевцев [15, с. 227]. Эти же соображения приводил Герцен, объясняя «Молодой России» свое разочарование якобинством. В молодости он действительно поклонялся революционной решимости вождя Революционного трибунала Робеспьера, говорил, что он смелым шагом «ступал в кровь, и кровь его не марала». Но тот же Герцен в конце жизни все же видит в революционном терроре угрозу основам человечности, фундаментальным основам человеческого бытия. В отличие от Бердяева, который шел от осуждения революции и революционного террора к его оправданию в старости, Герцен в конце жизни расстается с романтикой французской революции. Террор, говорил он в конце жизни, «дает волю страстям», «легко увлекается кровью». «Какая бы кровь ни текла, где-нибудь текут слезы» [7, с. 545–546].

### **О различии между христианской любовью к человеку и садизмом аскетического православия**

И существует довольно простое объяснение, почему традиционный российский протест против буржуазного мещанства с его приземленностью страстей лавочника в одном случае, как у Бердяева, вел к оправданию революционного насилия, а в другом случае, как у Достоевского, – к протесту против шигалевщины. И это объяснение дает нам Леонтьев в своей критике религиозности Достоевского. С точки зрения Леонтьева, характерная для Достоевского проповедь любви к человеку, который есть, несовместима с подлинной религиозностью. Я имею в виду все, что говорит об авторе «Бесов» Леонтьев в своей статье «О всемирной любви (речь Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике)». Беда Достоевского, считал его идейный противник Леонтьев, состоит в том, что на самом деле для него «идея любви привлекательнее» идеи Бога, что он связывает «спасение души» прежде всего с «деятельной любовью». Для самого Леонтьева подобное соединение идеи Бога с идеей деятельной любви, т.е. с работой души живущего на этой земле человека, вредно, ибо, как он считает, это соединение стирает различия между элементарной «гуманностью» и подлинной религиозностью. Все дело в том что, с точки зрения Леонтьева, «долгое благоденствие и покой души», рожденные «деятельной любовью», вредны. Вредны, ибо это противоречит сути христианства. Как настаивает Леонтьев, «...христианство, с одной стороны, не верит в прочность и постоянство добродетелей наших, а с другой стороны – долгое благоденствие и покой души считает вредным. Оскорбленному внушает: эта обида тебе полезна, рукой неправедного человека наказал тебя Бог: прости человека и кайся перед Богом. Горе, страдание, разорение, обиду христианство зовет даже иногда посещением Божиим. А гуманность простая

хочет стереть с лица земли эти полезные нам обиды, разорения и горести...» [12, с. 150].

Достоевский при всем своем духовном отторжении от буржуазного индивидуализма и мелких страстей западного европейского «лавочника», при всей своей мечте об общественной гармонии, когда каждый работает не на себя, не на ближних, а на дальних, на благо общества, все же остается врагом революционности. Ибо для Достоевского религия как любовь к человеку, который есть, и революционность, шигелевщина несовместимы. И Константин Леонтьев прав: Достоевский был прежде всего гуманистом, в основе его религиозности лежала любовь к человеку, который есть. Он, Достоевский, был ненавистником шигалевщины, всех «безбрежных мечтателей», которые на крови, на человеческих страданиях хотели построить общество абсолютного равенства. А потому у Достоевского традиционное русское интеллигентское духовное отторжение от буржуазной цивилизации не ведет, как у Бердяева, к революционности, к оправданию «палачества большевиков», к оправданию революционного насилия. Внутренний строй души Достоевского, его религиозное чувство, как мы видим, качественно отличалось от того, что Бердяев называл своей особой религиозностью.

На самом деле нетрудно доказать, что уже в своей «Философии неравенства», где Бердяев начинает видеть мир глазами Леонтьева, начинает видеть благо в «обидах, разорениях и горестях», он уходит от религии любви к ближнему Достоевского к аскетическому садистскому православию Леонтьева. Такой скачок Бердяева трудно объясним с точки зрения здравого смысла. Но то, что несовместимо с точки зрения элементарной логики, объясняется особенностями нашей загадочной русской души. Стремление совместить крайности, найти нечто срединное между противостоящими друг другу истинами, наверное, нам не дано.

### **О русских скачках от одной крайности к другой**

Молодой, начинающий философ Бердяев, желающий доказать прежде всего себе возможность соединения религиозности и любви к тому человеку, который есть, разоблачает садизм Леонтьева. Он посвящает одну из первых своих статей критике того, что он называет «философией реакционной романтики». Статья так и называется – «К. Леонтьев – философ реакционной романтики». И тогда (это было в 1904 г.) Бердяев видит реакционность и садизм Леонтьева в том, что его «извращенная природа вела к тому, что в религии и политике он сделался настоящим садистом, исповедовал культ сладострастия, мучительства и истязаний». Тогда для молодого Бердяева смысл религиозного отношения к человеку состоял в том, что его, человека, нельзя

ни в коем случае превращать в средство. Тогда для Бердяева «несомненная истина религиозного откровения», истина Христа состояла в проповеди «безмерной ценности человеческого лица», в том, что живущего, реального человека нельзя превращать в средство [2, с. 261–262]. Но уже в «Философии неравенства», которую Бердяев издал в Берлине в 1923 г., он оправдывает то, что он называл «реакционной романтикой Константина Леонтьева», т.е. отношение к человеку как к жертве на пути к божественному. Здесь уже сам Бердяев настаивает на том, что без страданий и жертв невозможно нечто великое, что превращение благ жизни человека в самоценность есть уступка «духу буржуазности». «Божественное, – говорит он, – требует жертв и страданий. Воля к божественному в человеке не дает ему успокоения, она делает невозможным никакое благополучие на земле, она влечет его в таинственную даль, к великому. Точка зрения личного блага каждого и всех направлена к низвержению божественного, она по существу антирелигиозна» [4, с. 65]. Так что на самом деле уже в «Философии неравенства» сформулировано мировоззрение, которое позже, в 1937 г., в работе Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» проявилось как откровенная апологетика революционного насилия. *И здесь для меня важно подчеркнуть: на самом деле от аскетического православия, связывающего религиозность и духовность обязательно с «обидами, разорениями и горестями» на этой земле, не составляет труда перейти к ленинскому «нравственно все, что служит победе коммунизма».* А все размышления Бердяева о различии между подлинным и реальным коммунизмом в СССР уже не меняют существа дела. Главное состоит в том, что христианство, религиозность Бердяева не мешают ему видеть «величие» большевистской революции.

И чего здесь, в этом традиционном российском поиске Христа, в зверстве «русского бунта, бессмысленного и беспощадного» больше? Неиссякаемой русской жажды возвышенного, трансцендентного, жажды прорыва души за горизонты обыденности или просто слабости, недоразвитости души, неспособной отринуть от себя уродство сидящего в ней зверя. Согласитесь, есть что-то садистское в нашей русской привычке видеть в муках людей знаки мистического и божественного.

Даже герои пьесы Сергея Булгакова «На пиру богов» уже в 1918 г. не принимают оправдание этого русского зверства, которое обычно приводил Достоевский. Только «славянофил» в пьесе С. Булгакова настаивает на том что «после всего, пережитого за революцию» он может клятвенно подтвердить слова Достоевского: «Пусть в нашем народе зверство и грех, но в своем целом он никогда не принимает и не захочет принять своего греха за правду», ибо «идеал народа Христос» [6, с. 319]. Но если основатели русской религиозной философии, тот же С. Булгаков, автор пьесы «На пиру богов», и Семен Франк, после революции потеряли на самом деле веру в то, что русские не

захотят принять «своего греха за правду», что для них идеалом всегда был и будет Христос, то Бердяев по мере приближения к концу своей жизни все больше и больше верил в то, что русская душа отторгнет от себя «зверства и грех времен революции, назовет зло злом, покается и принесет человечеству свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада» [3, с. 243].

И поразительно, – это к вопросу о логике нашей русской веры в невозможное, – что сам Бердяев видит, что никаких оснований для оптимизма нет, он в своих «добавлениях» к «Русской идее», написанных уже в 1947 г., за несколько недель до смерти, пишет, что вместо ожидаемой им свободы в СССР все больше и больше «возрастает централизованный тоталитарный этатизм». В «официальной церковности, как он пишет, все больше и больше «преобладает консервативное направление», «желание вернуться к XVI и XVII векам» [3, с. 600]. Но все равно, несмотря ни на что, Бердяев говорит, что при всей своей «непримиримой вражде к советской власти» с ее «идеологической диктатурой» он все же «признает положительный смысл революции и социальные результаты революции». И более того, он верит, что будущее человечества за коммунизмом и марксизмом, что «капиталистический строй осужден и рушится», что за марксистами «чувствуется сила и организованный волевой напор», что по сравнению с марксизмом «христианство не имеет витальной силы, которая у него была в прошлом» [3, с. 603].

Что стоит за этой неиссякаемой верой в возможность прорыва человечества в «подлинный коммунизм», верой в то, что именно советская Россия, Россия Сталина принесет умирающему Западу свет с Востока? Ведь сам Бердяев видит и пишет, что ничего, кроме усиления деспотизма и тоталитаризма, в советской России за последние 30 лет не наблюдается!

Ведь все же существует разница между религиозным чувством, импульсом души, сопереживанием в своей душе идеи Бога как того, чего нет перед твоими глазами, и сопереживанием того, что рядом с тобой сейчас, сопереживанием земного мира сего. Ведь даже если это земное отделено от тебя во времени, будет в будущем, оно не может не быть не связанным с этим миром, который ты наблюдаешь и в котором живешь. Ведь это будущее на земле может появиться только от того, что есть сейчас. Ты веришь, что русскому человеку свойственна «жалость к падшим, униженным» [3, с. 247]. Но тогда почему тебе, тоже русскому человеку, не жалко своих соотечественников, которые мучились, погибали во время революции, во время большевистского террора? Почему ты настаиваешь на том, что муки русского человека должны продолжаться, как ты говоришь, «до дна»? А как можно определить, муки русские дошли до дна или нет?

Поэтому я и настаиваю на том, что когда мы имеем дело, и это видно на примере Бердяева, с русской верой в невозможное, то мы имеем дело с какой-то особой человеческой душой и каким-то особым человеческим умом.

Повторяю. Лично я склонен верить тем авторам сборников «Вехи» и «Из глубины», которые настаивали на том, что на самом деле за нашей русской революционностью, нашей русской готовностью если не с оружием в руках, то хотя бы умом и сердцем поддерживать революционные преобразования мира, стоит все-таки, по словам С.А. Аскольдова (статья «Религиозный смысл революции»), наша русская недооценка «человека как такового». Беда наша в том, писал он в этой статье, что нет у русских той культуры, того уровня цивилизованности, который дает возможность осознать самоценность «человека и человеческой жизни». Не было у нас, говорит Аскольдов, у русских, в том числе у русской интеллигенции, той культуры, которая дает возможность пустить в свою душу гуманизм как подлинное сопереживание своей душой мук и страданий своих соотечественников. «Святость» как индивидуальный подвиг, возможно, и была. Но человечности, морали как массового явления не было. «И это не потому, – пишет Аскольдов, – что мы запоздали в культуре и что тип гуманиста – а в нем-то и выражено начало человечности по преимуществу, – есть уже тип культурного человека. Нет, мы скажем обратное: не гуманизм у нас запоздал от запоздания культуры, а культуры у нас не было и нет от слабости гуманистического начала» [6, с. 226].

Аскольдов прав в том, что если «этический уровень русской души невысок», то и созданная этим русским человеком революция не имеет на самом деле никакого «этического пафоса». Кстати, само появление в России философии Леонтьева, философии оправдания мук человеческих, подтверждает предположение Аскольдова, что с гуманизмом и с человечностью в нашем национальном сознании что-то не так.

### **Религиозность и революционность несовместимы**

Надо сказать, что Маркс в этом смысле был куда более честным и последовательным мыслителем. Он еще в своих ранних произведениях, к примеру в статье «К еврейскому вопросу», написанной в 1843 г., настаивал на том, что не может быть ничего общего между его учением об исторической миссии пролетариата с христианским гуманизмом. Маркс со свойственной ему последовательностью прямо заявлял, что ему как революционеру и атеисту чужда христианская идея «суверенитета человека» и выросшая на ее основе «политическая демократия». Маркс прямо писал, что все идеи, лежащие в основе европейского гуманизма, чужды ему, ибо они имеют религиозное христианское происхождение. «...В них человек, – не какой-либо отдельный человек, а всякий человек имеет значение как суверенное, как высшее

существо». Но все дело в том, разъяснял свою позицию Маркс, что мы имеем дело в действительности с «человеком в его некультуривированном, несоциальном виде, человеком в его случайном существовании, человеком, каков он есть, человеком, испорченным всей организацией нашего общества, потерявшим самого себя, ставшим чуждым себе, отданным во власть бесчеловечных отношений и стихий, одним словом, человеком, который еще не есть действительное родовое существо» [13, с. 397]. Этот процитированный выше отрывок из названной статьи Маркса подтверждает исходную идею «Бесов» Достоевского, что безбрежная социальная мечтательность, вера в возможность совсем иного мира, где «сознательное» окончательно вытеснит «стихийное», где индивидуальные материальные интересы будут вытеснены из отношений между людьми, неизбежно ведет к отрицанию христианства, к отрицанию ценностей «всякого человека», ценностей жизни каждого отдельного человека. Декларируя свое родство с марксизмом, Бердяев не учитывал, что на место христианской идеи равноценности каждого отдельного человека Маркс ставил свою веру в то, что только пролетариат представляет собой «социальный разум и социальное сердце истории» [13, с. 425].

Названная статья Аскольдова ценна еще тем, что ее автор напомнил о том, что было очевидно самому Марксу: революционность, ставящая во главу угла насилие как способ преобразования мира, изначально несовместима с христианством. Правда, нельзя забывать, что когда Маркс писал о христианстве, породившем европейский гуманизм с его идеей суверенности каждого отдельного человека, он, конечно, имел в виду католицизм и в особенности протестантизм, а не то садистское, аскетическое православие, которое исповедовал и проповедовал Леонтьев. Важно учитывать, что и Аскольдов в названной статье говорит о христианстве, породившем европейский гуманизм, а потому изначально несовместимом с революционным насилием. Кардинальная разница между идеей революции и христианством, писал Аскольдов, состоит в том, что оно, христианство, проповедует *«эволюционное развитие»*. С этой точки зрения невозможно то, что было свойственно Бердяеву, т.е. декларировать веру в Христа и веру в истинность учения Маркса.

И действительно, французы не поставили Иисуса Христа в своей поэзии впереди комиссаров робеспьеровского Конвента, идущих сжигать восставшие против них деревни, а Блок в своей поэме «Двенадцать» увидел в вандализме, грабежах, насилии, злобе, агрессии восставшей голытьбы особый религиозный смысл.

Неважно, что голытьба озверела, потеряла человеческий облик, что «все двенадцать ко всему готовы, ничего не жаль», что им «позабавиться не грех», что «нынче будут грабежи! Отмыкайте погреба, гуляет нынче голытьба!» [5, с. 166]. Для Блока тогда, в первые дни января 1918 г., важно другое, что судьба наказала сытую Россию, что «стоит буржуй как пес голодный»,



что «больше нет городского», что «умер старый мир как пес безродный» [5, с. 162–163].

Ничего, кроме смерти, разрушения, надругательства над человеком, восстание обозленной «голытьбы» не несло в себе. Так видели происходящее Иван Бунин, Максим Горький, Владимир Короленко, Зинаида Гиппиус, Константин Коровин и др. Но правда состоит в том, что было среди российской интеллигенции и много тех, кто, как Бердяев и Блок (в первые дни после Октября), видели в этой смерти России и русской души Божий промысел. Почему? Как устроены душа и мозги тех, кто в смерти видит нечто возвышенное, лучи солнца?!!

Почему Блок тех дней, а Бердяев уже до конца жизни находили в этом безумии озверевшей голытьбы нечто возвышенное, надчеловеческое? Почему в их сердце не было никакого сострадания к мукам своего сословия, к мукам не только «сытой», но и образованной России, к мукам русской элиты, ставшей жертвой этой голытьбы. Что это за патриотизм, когда нет понимания самооценности национальной элиты, жизни тех, кто своим умом и душой создает национальные ценности?

Почему тот же Бердяев не только видел в этой расправе голытьбы над теми, кто «чисто одет», в этой жестокости утративших человечность людей, в этом «бесчестье как исконном русском свойстве» нечто апокалипсическое, божественное, но и считал, что этот бесчестный человек ближе к Богу, чем ведущий благопристойную жизнь человек Запада. Уже в конце жизни в своей «Русской идее» Бердяев говорит, что «у русских моральное сознание очень отличается от морального сознания западных людей, это сознание более христианское» [3, с. 247].

Правда состоит в том, что за этим специфическим бердяевским видением «русского бесчестья» стоит какое-то особое восприятие мира, самой природы добра и зла. Наверное, ни у одного народа мира не стирается так легко, как у нас, различие между добром и злом, божественным и преступным. Когда я писал последнюю фразу, я вспомнил нынешних русских старух, у которых в горнице на стене образ Божьей матери соседствует с портретом Сталина.

Наверное, наша традиционная сакрализация мечты прыжка в неизведанное, прорыва за пределы видимого, существующего как раз и связана с нашим неумением остановиться посередине, остановиться, чтобы не потерять связь с тем, что есть в жизни, что есть на самом деле, чтобы создать программу возможного обновления жизни. Все говорит о том, что Гоголь был прав, мы упорно, как он говорил, «пялим глаза в будущее» не потому, что мы какие-то особые, возвышенные, а потому, что не любим видеть, что «у нас под ногами» [9, с. 31].

И главное, о чем говорил мудрый Гоголь. Страх перед настоящим рожден страхом перед «трудной работой», необходимой для устранения из нашей

жизни «горестного и грустного». От себя добавлю. Свойственный нам, русским, дефицит чувства реальности, вытеснение рационального иррациональным как раз и рождает страх перед правдой о том, что мы на самом деле можем. Если свести все реальные показатели нашего реального развития, начиная от нашей производительности труда и нашей конкурентоспособности, от денег, которые мы тратим на НИОКР, от наукоемкости нашего экспорта и т.д., то тогда волосы должны встать дыбом. Весь наш романтизм, вся эта наша безграничная вера в идеалы – уловка, бегство от правды о самих себе.

*Чем больше в реальной жизни того, что противоречит нашей мечте, тем для нас ценнее и важнее мечта о будущем и тем меньше цена жизни того человека, который живет в этом «горестном» мире.* Казалось бы, все наоборот. Чем беднее в человеческом смысле наш быт, наша повседневная жизнь, тем сильнее должна была бы быть в нашей душе жажда, потребность очеловечивания нашей жизни, ее благоустройства. Но это если бы мы были на самом деле христианами, жили бы деятельной любовью к ближнему. А у нас, напротив, чем горестнее и печальнее наша жизнь, тем больше нам наплевать на боли и страдания своих ближних. И тут, в этом равнодушном отношении к жизни и человеку, который живет в настоящем, многое зависит уже от физиологии мечтателя, от того, насколько его природе комфортен этот бренный мир. И совсем не случайно для того же Бердяева его физиология была такой же мукой, как и для Ницше.

Анализ философии Бердяева, его интеллектуальной биографии, все эти истории с резкой сменой оценки одних и тех же лиц, событий (примером тому и его отношение к славянофильству, к Леонтьеву) подводит нас к выводу, что чаще всего за восстанием мыслителя к миру сему, к той жизни, которая есть сегодня, стоят все особенности строения его души и даже его физиологические особенности как индивида. Прочтите внимательно признание Фридриха Ницше в никогда не покидающего его души отторжения от «повседневной действительности», от всего реального, материального, что окружало его в жизни. С каждым годом он, по его собственному признанию, все больше и больше мучился от «усиливавшейся бессонницы» и «ужасом перед повседневной действительностью», ибо она казалась ему «уже не действительной, а призрачной» (см. об этом: [16, с. 9]). И это признание в «отвращении» от «обычного мира», от «скупой на стимулы пустыни будней» пронизывают все творчество Фридриха Ницше. Ничто, ни любовь, ни привязанность к чему-то материальному, ни даже семья не привязывали Фридриха Ницше к этому миру. Для него этот мир не несет ничего достойного. «Мы живем в период атомов, атомистического хаоса». Недовольство миром вообще переносится у Ницше на недовольство, как он считал, примитивизмом и скукой буржуазной обыденности. И потому погружение в загадки своего «я» становится целью его

жизни. А соблазн сказать миру то, о чем до него никто не решался сказать, что на самом деле весь этот мир и эта жизнь не имеют смысла, как раз и был главным стимулом его жизни и творчества. А потому «сверхчеловеком» становится тот, кто восстал против всего этого мира и даже морали.

Есть все основания утверждать, что особенность мировоззрения Бердяева, все то, что принято называть его «непоследовательностью», шатанием из одной крайности в другую, тоже идет, на что он сам обращает внимание в своей исповеди «Самопознание», от его природного, трудно преодолимого отвращения к тому миру, который есть, к тому, что он называет телесностью. «Иногда, – признается он, – я с горечью говорю себе, что у меня есть брезгливость вообще и к жизни и к миру... Я часто закрываю глаза, уши, нос... Я так страстно люблю дух, потому что он не вызывает брезгливости» [3, с. 582]. И в этом болезненном, брезгливом отношении к миру, который есть, он как раз и близок (о чем он сам заявляет неоднократно) к Ницше. А в духовном, нетелесном, как он считает, лично для него важнее всего ощущение мистики истории, мистики вечности. «Настоящее, временное» для него второстепенно. Он заявляет об этом все чаще и чаще по мере приближения к концу своей исповеди «Самопознание». Как известно, он, как и Ницше, не испытал в своей жизни много радостей от данной ему Богом телесности. Даже к своей собственной жене любовь у Бердяева носила в основном духовный, платонический характер. Если Василий Розанов находил божественное, вообще Бога в тайне семьи, рождении детей, то Бердяев впадал в другую крайность, искал Бога в метафизическом, в способности человека через познание преодолеть телесное, выйти из-под его власти. Его идеализм и его инстинктивное отторжение от природного были тесно связаны. «Я не верю в твердость и прочность так называемого “объективного мира”, мира природы и истории», – заявляет в «Самопознании» Бердяев.

И из этой изначальной отчужденности от реального мира, от реального человека идет то, что Бердяев называет своей «революционно-анархической настроенностью», которая «хотела бы совершенно опрокинуть этот мир» [6, с. 584]. Маркс потому и остается, по его признанию, до конца дней его учителем, что им, Марксом, двигало то же страстное желание не просто найти «разгадки» этого мира, а изменить его. И действительно, в основе учения Маркса о коммунизме как конечном результате человеческой истории, как переходе от «предыстории» к «подлинной» истории лежит идеализм, гегелевское учение о смысле истории, не сводимом к чему-то временному, эмпирически наблюдаемому. В чем сущность марксистской философии? Она является прежде всего программой изменения мира. «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [13, с. 4]. Так говорил Маркс в своем знаменитом 11-м тезисе о Фейербахе. Что было самым существенным в творчестве Бердяева для него самого? «Меня

называли модернистом, и это верно, ибо я верил и верю в возможность новой эпохи в христианстве – эпохи Духа, которая и будет творческой эпохой» [3, с. 237]. В конце жизни в своей исповеди «Самопознание» Бердяев прямо говорит, что «по основным своим эмоциям и оценкам я скорее “левый”, революционный человек, хотя и в особом духовном смысле» [3, с. 506]. На самом деле Бердяев больше революционер, чем Маркс, ибо он, Бердяев, пытается создать новое учение о Боге, о спасении человека. Маркс мечтал о «прыжке» человека из рабства экономики в свободу творчества, а Бердяев мечтает освободить человека от рабства страха перед адом и вечными муками.

Разница между Марксом и вождями русского коммунизма, с одной стороны, и такими интеллектуалами как Бердяев – с другой, состоит только в том, что первые как правило не способны к познанию глубин своего «я» (человек с такого рода способностью просто не сможет стать революционером), а вторые, как Бердяев, не только чувствуют, но и осознают свою революционность как изначальную эмоциональную отчужденность от мира сего. Если Маркс восстал против мира сего как мира частной собственности, то Бердяев погружается своим нигилизмом в этот ненавистный ему мир уже до уровня «обыденности», «повседневности» вообще. Все его исповедальное «Самопознание» просто насыщено признаниями на этот счет, признаниями в изначальном противостоянии тому миру, который есть.

И как только мы при анализе мировоззрения Бердяева перейдем с идеологического уровня на метафизический, философский, то поймем, почему перечень своих учителей, наставников он начинает с Якоба Бёме и заканчивает Ницше и Марксом. Он в первых строках «Самопознания» пишет: «Я не могу помнить первого моего крика, вызванного встречей с чуждым мне миром. Но я твердо знаю, что я изначально чувствовал себя попавшим в *чуждый* (выделено мной. – *А. Ц.*) мир, одинаково чувствовал это и в первый день моей жизни и в нынешний ее день» [3, с. 257].

Кстати, а чем отличается восстание Маркса против всего, что связано с частной собственностью, от восстания Ницше против всего, чему люди верят? Ничем. Разница состоит только в том, что Ницше пропускал свое восстание против различия между добром и злом через свою совесть и страдал. «Я знаю свой жребий, – писал в конце жизни Ницше. – Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном – о кризисе, какого никогда не было на земле, о глубочайшей для совести коллизии, о выборе, сделанном против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что освящали» [16, с. 21]. А Маркс в силу своего исходного, от рождения замороженного сердца, в чем его упрекал родной отец, просто не мог прочувствовать, осознать противоестественность своих притязаний переделать этот мир.

У Бердяева все же сердце больше, чем у Маркса, открыто к страданиям других. Но, к сожалению, при всей своей искренности он не понимает, что

в том, что он сам называл «мучительной чуждостью мне мира, этого мира в этом его состоянии» [3, с. 583], в его исходном отчуждении от реального мира, в его непомерной «революционности» есть что-то болезненное, сатанинское, сугубо эгоистическое. Если в главном, в отношении к миру, в тебе сидит что-то ненормальное, то откуда гарантия, что рожденная твоей ненормальностью духовность нормальна. Может быть, больше истинности и нормальности в философии Василия Розанова, который в браке, в рождении детей видел прежде всего смысл божественного предопределения.

Вообще, честно говоря, углубляясь по мере возможностей бывшего советского ученого и советского человека в философию Бердяева (к этому еще больше подталкивают тексты Ницше), я прихожу к страшному выводу, что вообще духовность как порождение сознательного аскетизма, сознательного садомазохизма несет на себе отпечаток болезненности, который несли в себе люди, бывшие от рождения не от мира сего.

Конечно, надо быть объективным. У Бердяева больше сердца, чем было у Ленина. И именно чувство совести, отвращение к насилию, к учению о классовой борьбе увело его еще в молодости от революционной социал-демократии. Первое, что он сделал, очищаясь от марксистского учения о революции, так это доказательство самооценности «истины, добра, красоты», как проявление идеального, «трансцендентности, независимого от социальной среды, классовой борьбы и т.д.» [3, с. 368–369].

Но обращает на себя внимание, что уже в конце жизни он начисто теряет способность проверять не только сомнением, но и простым здравым смыслом свою собственную философию. Есть ли существенные, рациональные аргументы, свидетельствующие, что русским, России действительно суждено открыть человечеству подлинный коммунизм, стать примером для духовного оздоровления всего человечества. Ведь сам он всегда, и в этом он был последовательным, говорил, что в моральном отношении русский человек, особенно его «бытовая жизнь», несут в себе много «низменного». На чем была основана вера Бердяева, что «исступленные оргии разделов и уравнений», кровавая гражданская война, а потом жизнь при новом крепостном праве обязательно вызовут к жизни русскую «творящую личность»? Ничего, кроме веры в чудо, в этом его прогнозе на будущее нет.

Да, ты от рождения мучаешься от страшных снов. Ты, по собственному признанию, «страдаешь не в исключительные минуты, а во все минуты жизни», от «своей брезгливости, душевной и физической, брезгливости патологической и всеобъемлющей». Ты говоришь, «я так страстно люблю дух, потому что он не вызывает брезгливости... Моя брезгливость есть, вероятно, одна из причин того, что я стал метафизиком» [1, с. 582]. Все предельно честно. Но ведь, по логике, если ты ее не утратил, надо было быть честным до конца. Ведь если я стал философом, метафизиком от своей аномальности,

своих недостатков, то, может быть, и в моей философии есть что-то аномальное. Не открою секрета. Уже давно было известно, что все марксисты-революционеры страдали не столько от любви к человеку, сколько от брезгливости к тому миру, который есть. Если из-за моей брезгливости мне этот мир чужд, противен, это совсем не значит, что он на самом деле плохой, что надо умереть во имя комфорта тех, кому, как мне, этот мир чужд. Имею ли я право оправдывать насилия большевиков, если на самом деле нет никаких гарантий того, что возможен иной мир, где, к примеру, возможна эффективная экономика, основанная на моральных стимулах к труду.

### **От дьявольского к божественному пути нет**

Понятно, что всегда эта жажда прыгнуть в будущее поверх настоящего рождает чувство отторжения от Европы, от западной цивилизации, где все же настоящее не столь «гадко», «горестно и грустно». Рост славянофильских настроений, всех этих разговоров, что Россия не Запад, прямо пропорционален росту «горестного» и «гадкого» в нашей жизни. Была надежда, как в начале 1990-х, что Россия станет во всем, и в своем достатке, органической частью Европы и, соответственно, мало кто всерьез воспринимал речи наших посткоммунистических славянофилов. «Русская весна» убила всякую надежду на преодоление, по крайней мере скорое, нашей русской отсталости. Лучшего будущего для современного русского человека нет! И это осознает подавляющее большинство современной российской нации, и даже те, кто всей душой поддержал «русскую весну». На будущее уже у нас никто не рассчитывает. Все думают о том, чтобы сохранить настоящее. Правда, при всем этом стереотипы идеологического мышления остались. Эпоха Сталина, когда люди верили в коммунизм, в духовном отношении для многих выше, чем эпоха Хрущёва, когда на повестку дня стал вопрос о получении квартиры в пятиэтажке.

И последнее. О причинах нашей традиционной привычки смотреть в будущее поверх настоящего. Не оправдалась вера русских философов в то, что хотя гуманизм так и не вошел в плоть и кровь русского народа, он все же сохранил способность выпрыгнуть хотя бы на время из гвоздиловского в божественное.

Именно Аскольдов считал, верил, что можно прийти к религиозному просветлению души, будучи в реальной жизни целиком и без остатка погруженным в звериное, что можно соединить религиозность как «церковность» со всем нашим «гуманистически диким бытом». Это срастание греха с благочестием, писал он, хорошо изобразил Блок в следующих многозначительных строфах:

*Грешить бесстыдно, непробудно,  
Счет потерять ночам и дням,  
И, с головой от хмеля трудной,  
Пройти сторонкой в божий храм.  
Три раза преклониться долу,  
Семь – осенить себя крестом,  
Тайком к заплеванному полу  
Горячим прикоснуться лбом.  
Кладя в тарелку грошик медный,  
Три, да еще семь раз подряд  
Поцеловать столетний, бедный  
И зацелованный оклад.  
А, воротясь домой, обмерить  
На тот же грош кого-нибудь,  
И пса голодного от двери,  
Икнув, ногою отпихнуть.*

Я согласен с мнением Аскольдова о том, что крепостническая Россия в целом была соединением дьявольского и светлого. С одной стороны, дьявольщина и бесовство русского дворянства, которое продавало своих крестьян как скот, било его розгами, лишало его человеческого достоинства, а с другой – поистине ангельское долготерпение русского крестьянства. Здесь звериное и божественное соединялось. Но в рамках мыслимой нами единой русской нации. Хотя в действительности нации в точном смысле этого слова, как единства сплоченных заботой друг о друге людей, у нас никогда не было. Гуманизм, как ощущение ценности жизни другого человека, и национальное чувство тесно связаны. Христианского как «не желай другому, чего не пожелаешь себе», у нас не было даже по отношению к соседней деревне. В 1917 г. жители бедных деревень грабили жителей богатых деревень. Об этом писал в своих воспоминаниях тот же Константин Коровин.

Но, на мой взгляд, рассматривая эту проблему на уровне отдельного человека, нет оснований верить, что тот, у кого звериное возобладало в душе, сможет, как в «многозначительных строфах» Блока, хотя бы на время молитвой вырваться из своей звериности к чистоте христианского чувства, к идеалам добра. История знает много примеров, когда человеку, личности удается вырваться из рабства своей звериности, своего эгоизма. Если это произошло на самом деле, то уже никогда этот человек, выйдя из храма, не будет «обмерять на тот же грош кого-нибудь, и пса голодного от двери, икнув» отпихивать ногой. Но если любой человек, не только русский, выйдя из храма, снова ведет себя как зверь, то это свидетельство того, что молитва ничего его душе не принесла, что это была только дань обряду. Не верю в божественную душу

Николая II, который, как известно, от нечего делать постреливал для забавы ворон.

Если был у нас, как пишет тот же Аскольдов, «гуманистически дикий быт», когда муж избивал до смерти жену, сбрасывал ее, беременную, по пьяни, с печи, то и не было у нас никакой подлинной «русской церковности». И именно эту истину как раз и не хотел признать Аскольдов. Наверное потому, что ему, как и всем авторам сборника «Из глубины», было трудно расстаться с верой в возможность духовного оздоровления русского народа. Но русский народ не только не защитил свои храмы и святыни, что сумели сделать католики во всех странах Восточной Европы, ставших, как и мы, строить социализм после Второй мировой войны, но и сам принимал активное участие в их разрушении. Нельзя себе представить поляка, который будет подрывать костел в своей деревне, а в начале 1930-х десятки тысяч комсомольцев с энтузиазмом взрывали храмы, где, кстати, их крестили. Наверное, если бы Аскольдов писал свой текст не в апреле 1918 г., а в начале 1930-х, то он бы отказался от своей веры в возможность соединения в душе одного и того же человека безумия агрессии с христианским благочестием.

Аскольдов не учитывает, что трагедия русской церковности состояла в том, что она была прежде всего «обрядовой», что она по своей природе не требовала работы души для соприкосновения с идеалом божественного. Обрядовую церковь легче разрушить, чем церковность, основанную, как у протестантов, на личном общении человека с Богом. Это как раз подтверждает исходный, основной тезис его статьи «Религиозный смысл революции» о том, что если в народе не развито нечто гуманистическое, не развита способность соотнести интересы и потребности души со своими эгоистическими страстями, то трудно избежать безумства озверевшей гольтьбы. Не забывайте, среди революционеров было много тех, для кого жажда расправы над другими была не столько в теле, сколько в душе.

Взрыв гуманистических чувств, искреннего массового сопереживания жертвам сталинского террора все же был. Он произошел благодаря Хрущёву, его докладу на XX съезде КПСС в 1956 г. о сталинском терроре конца 1930-х. Но парадокс состоит в том (и он до сих пор не нашел себе объяснения), что начавшийся после отставки Хрущёва в 1964 г. постепенный распад системы, процесс эрозии коммунистических ценностей, коммунистической идеологии, привел не к расширению гуманистических настроений, рожденных хрущёвской оттепелью, а напротив, к их постепенному сворачиванию. И совсем не случайно уже дети 70-х, пришедшие к власти после распада СССР, я имею в виду команду Гайдара, ничего не сделали для осуждения на государственном уровне преступлений большевизма, сталинского террора.

Правда состоит в том, что народ, простые люди, не только не требовали, но и не ожидали от Ельцина и его команды реформаторов осуждения идеалов



большевизма, коммунистической идеологии. Этический уровень русского народа как был невысок, так и остается невысок. Одно из свидетельств тому – высокая бытовая преступность. Не только отцы, но и матери в порыве гнева убивают своих детей. Об этом наша пресса сообщает чуть ли не каждый день.

И при всем этом, с чего я начинал свои размышления об итогах чествования у нас «столетнего юбилея великого Октября», сохраняется вера в идеалы, в преимущества идеалов будущего над «ничтожностью бытия». И при всем этом у нас растет вера, что мы, русские, ближе к Богу, чем «разлагающийся Запад», что будущее человечества все равно за нами. Об этом наш патриарх Кирилл говорит каждый день.

Страдают от мифотворчества русской власти, как всегда, простые люди. Они уже многое заплатили за веру в идеалы «русской весны». И здесь встает главный вопрос. Как долго просуществует страна и, самое главное, народ, который, несмотря ни на что, продолжает избегать свидания с «истиной», продолжает «пялить глаза в будущее», не видя, что у него под ногами.

### Библиография

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
2. Бердяев Н.А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики // Бердяев Н.А. Опыты философские, социальные и литературные. М.: Канон, 2002. С. 342–373.
3. Бердяев Н.А. Самопознание // Русская идея. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. С. 249–603.
4. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: АСТ, 2010. 347 с.
5. Блок А.А. Двенадцать // Блок А.А. Избранное. М.: Детская литература, 1977. С. 155–166.
6. Вехи. Из Глубины. М.: Изд-во «Правда», 1991. 426 с.
7. Герцен А.И. Журналисты и террористы // Герцен А.И. Сочинения в 9 т. М.: Худ. лит-ра, 1956. Т. 7. С. 554–557.
8. Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Сочинения в 9 т. М.: Худ. лит-ра, 1956. Т. 3. С. 233–378.
9. Гоголь Н.В. Собр. соч. в 7 т. М.: Худ. лит-ра, 1978. Т. 6. 559 с.
10. Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 10 т. М.: Худ. лит-ра, 1956. Т. 4. С. 61–132.
11. Ленин В.И. Полн. собр. соч. в 55 т. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1970. Изд. 5-е. Т. 39. 624 с.
12. Леонтьев К.Н. Цветущая сложность // Леонтьев К.Н. Избранные статьи. М.: Молодая гвардия, 1992. 318 с.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. в 50 т. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Изд. 2-е. Т. 1. 699 с.
14. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах (1917–1919). М.: Русский мир, 2009. Т. 1. 680 с.
15. Сараскина Л. Достоевский. Жизнь замечательных людей. М.: Молодая гвардия, 2011. 825 с.
16. Сафрански Р. Ницше. Биография его мысли. М.: Издательский дом «Дело», 2016. 456 с.

## References

- Berdjaev N.A. Istoki i smysl russkogo kommunizma. Moscow: Nauka, 1990. 224 p.
- Berdjaev N.A. K. Leont'ev – filosof reakcionnoj romantiki // Berdjaev N.A. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye. Moscow: Kanon, 2002. P. 342–373.
- Berdjaev N.A. Samopoznanie // Russkaja ideja. Har'kov: Folio; Moscow: AST, 2002. P. 249–603.
- Berdjaev N.A. Filosofija neravenstva. Moscow: AST, 2010. 347 p.
- Blok A.A. Dvenadcat' // Blok A.A. Izbrannoe. Moscow: Detskaja literatura, 1977. P. 155–166.
- Vehi. Iz Glubiny. Moscow: Izd-vo «Pravda», 1991. 426 p.
- Gercen A.I. Zhurnalisty i terroristy // Gercen A.I. Sochinenija v 9 t. Moscow: Hud. lit-ra, 1956. Vol. 7. P. 554–557.
- Gercen A.I. S togo berega // Gercen A.I. Sochinenija v 9 t. Moscow: Hud. lit-ra, 1956. Vol. 3. P. 233–378.
- Gogol' N.V. Sobr. soch. v 7 t. Moscow: Hud. lit-ra, 1978. Vol. 6. 559 s.
- Dostoevskij F.M. Zimnie zametki o letnih vpechatlenijah // Dostoevskij F.M. Sobr.soch. v 10 t. Moscow: Hud. lit-ra, 1956. Vol. 4. P. 61–132.
- Lenin V.I. Poln. sobr. soch. v 55 t. Moscow: Izd-vo polit. lit-ry, 1970. Izd. 5-e. Vol. 39. 624 p.
- Leont'ev K.N. Cvetushhaja slozhnost' // Leont'ev K.N. Izbrannye stat'i. Moscow: Molodaja gvardija, 1992. 318 p.
- Marks K., Jengel's F. Sobr. soch. v 50 t. Moscow: Gos. izd-vo polit. lit-ry, 1955. Izd. 2-e. Vol. 1. 699 p.
- Religiozno-filosofskoe obshhestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istorija v materialah i dokumentah (1917–1919). Moscow: Russkij mir, 2009. Vol. 1. 680 p.
- Saraskina L. Dostoevskij. Zhizn' zamechatel'nyh ljudej. Moscow: Molodaja gvardija, 2011. 825 p.
- Safranski R. Nicshe. Biografija ego mysli. Moscow: Izdatel'skij dom «Delo», 2016. 456 p.