

А. В. Золотарев

СПОР ЛЕОНТЬЕВА С ДОСТОЕВСКИМ О ХИЛИАЗМЕ: ВХОЖДЕНИЕ ТЕМЫ АПОКАЛИПСИСА В КРУГ ПРОБЛЕМ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена вхождению темы Апокалипсиса в русский религиозно-философский дискурс конца XIX — начала XX в. Выявлена роль в этом процессе спора Константина Леонтьева и Владимира Соловьева о хилиазме, развернувшегося по поводу учения Достоевского о грядущей «всемирной гармонии», представленного им в «Пушкинской речи» и статьях из «Дневника писателя». Показаны особенности присущего Достоевскому способа интерпретации Апокалипсиса в контексте влияния на его мысль гуманистического утопизма. Автор делает вывод, что идеи Достоевского в области философии истории действительно могут быть охарактеризованы как своего рода хилиастическое учение, но принципиально отличное как от древнего хилиазма, так и от европейского утопизма. Кроме того, автор анализирует сильные и слабые стороны критики идей Достоевского со стороны Леонтьева и приходит к выводу, что эта критика не вполне справедлива. В статье показано влияние апокалипсических идей Достоевского на формирование «нового религиозного сознания» в России в начале XX в.

Ключевые слова: Апокалипсис, хилиазм, утопизм, гуманизм, социализм, славянофильство, новое религиозное сознание, философия истории, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев.

Важным этапом формирования русской религиозной философии было вхождение в круг обсуждаемых ею вопросов темы Апокалипсиса. Апокалиптическая тематика проникла в русскую философскую мысль постепенно на протяжении второй половины XIX в. Исходным моментом для этого послужила разработка различных вариантов учения о «всемирной гармонии» и «братстве человеческом», которые мы находим у славянофилов, Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева. Эти учения имели несомненное западное происхождение и были тесно связаны с теорией прогресса и различными вариантами социалистических утопий. Через разочарование в осуществимости утопических проектов «всемирной гармонии», особенно остро пережитое Достоевским и Соловьевым, русская мысль перешла к осмыслению темы Апокалипсиса.

О том, насколько глубоким был этот переворот в русской мысли, свидетельствовал в 1913 г. В. В. Розанов: «Может быть, для будущих времен интересно будет сообщение, что в 80-х годах минувшего столетия Россия и общество русское пережило столь разительного-глубокий *атеизм*, что люди даже типа Достоевского, Рачинского и (извините) Розанова предполагали друг у друга *атеизм, но скрываемый*: до того казалось невозможным „верить“, „не статочным“ — верить!!...» Кроме одного Достоевского, „чувство Апокалипсиса“ вообще не было пробуждено в нашем обществе 80-х годов. Тогда именно все „пролетали через другие миры“, — и когда мы влетели „вот в наш мир“ — чувство Апокалипсиса „У всех пробудилось“» [Розанов, 2001, 72, 73]. От атеистического гуманизма русская философская и общественная мысль в конце XIX — начале XX вв. переходит к религиозному мирозерцанию и сразу же начинает

Алексей Вадимович Золотарев — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории и политологии, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Брянский государственный университет имени академика И. Г. Петровского» (avzolo@yandex.ru).

разрабатывать апокалиптическое понимание истории. Одним из ключевых моментов этого перехода явился спор по поводу «Пушкинской речи» Достоевского.

В этой речи писатель выразил свою надежду на то, что русскому народу суждено «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братской 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!» [Достоевский: ПСС, XXVI, 148]. Речь эта, и в частности слова Достоевского о роли православной России в построении грядущей мировой гармонии, вызвали большой отклик в русском обществе и породили широкую дискуссию в печати. Между тем Достоевский лишь с особой силой выразил здесь то, что и ранее уже высказывал на страницах «Дневника писателя» и в своих художественных произведениях.

Эволюция взглядов, приведшая Достоевского к его идее «всемирной гармонии», проходила через преодоление и переосмысление писателем своего юношеского увлечения социализмом. Даже в молодости, будучи приверженцем социалистических идей, Достоевский сохранял убеждение в том, что зло может быть побеждено только на пути, указанном человечеству Христом. Это убеждение в конце концов привело его к закономерному разрыву с социализмом. Достоевский глубже, чем кто-либо другой в истории мировой мысли, пережил и показал в своих художественных произведениях, что мнимо атеистический социализм с неизбежностью ведет к антихристианской и, в конечном счете, прямо сатанинской религии человекобожия. Прп. Иустин (Попович) замечает, что в романах Достоевского «все создатели человеко-бога вращаются вокруг оси личного своеволия, которое по сути своей есть не что иное, как воля человеческая, пронизанная волей злого духа» [Иустин Попович, 2007, 116]. По мысли Достоевского, лежащее в основе европейского социализма гуманистическое поклонение человеку неизбежно ведет к отказу от богоданной свободы, порабощению человека внутри общечеловеческого «муравейника» и, наконец, к распаду человеческой личности.

Ложному идеалу социалистического «муравейника» Достоевский противопоставил обретенное им после возвращения из каторги и ссылки почвенничество. Подлинное («органическое») единство людей, не уничтожающее свободу и не подавляющее личность, по его мысли, может быть построено лишь на основе хранимого русским народом христианского идеала. Спасение от наступающего с Запада бесчеловечного прогресса и угрозы социалистического рабства Достоевский видит в построении жизни человечества «по Христу». В сознании Достоевского, таким образом, противопоставляются как тьма и свет две полярные перспективы — катастрофа «всечеловеческого муравейника» и всемирное братство людей во Христе. Так его мысль приобретает своего рода религиозно-апокалиптический характер.

Однако созданный Достоевским и представленный им в «Пушкинской речи» образ христианского устройства человечества сохранял в себе существенные черты не преодоленного мыслителем нехристианского утопизма. Первым на это обратил внимание К. Н. Леонтьев. Впоследствии он так вспоминал о начале своей полемики с Достоевским: «когда я, живя тогда в калужской своей деревне, прочел эту речь о „гармонии“, то ужасно удивился и огорчился; я считал его *настоящим* православным, а настоящее православие *даже права* (по учению евангельскому и апостольскому) не имеет ждаты „всепримирения“, „всепрощения“, „вселюбови“ и вообще *моральной* гармонии (здесь)...» [Розанов, 2001, 358–359].

Леонтьев откликнулся на «Пушкинскую речь» критической статьей «О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике». В ней автор писал: «Вера в Божественность распятого при Понтийском Пилате Назарянина, Который учил, что на земле все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней, — вот та *осязательно-мистическая* точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский

рычаг христианской проповеди. <...> Итак, пророчество всеобщего примирения *людей о Христе* не есть православное пророчество, а какое-то *общегуманитарное*. Церковь *этого мира* не обещает...» [Леонтьев, 1996, 314–315].

Леонтьев увидел во взглядах Достоевского явные следы европейского гуманизма и «эвдемонизма», то есть «веры во всеобщее земное благоденствие, которое отныне должно составлять *конечную цель* человечества» [Леонтьев, 1996, 27]. По словам Леонтьева, «эвдемонизм есть в высшей степени *антитеза* христианского аскетизма... один говорит: *все на земле и всё для земли*; а другой — *ничего на земле; ничего для земли*. „Царство Мое не от мира сего!“» [Леонтьев, 1996, 28]. Таким образом, Леонтьев причислил Достоевского к «розовому христианству», свойства которого он очертил в статье 1882 г. «Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого „Чем люди живы?“». Там он писал: «Этот оттенок христианства очень многим знаком; эта своего рода как бы „ересь“, не формулированная, не совокупившаяся в организованную еретическую общину, весьма однако распространена у нас теперь в образованном классе. <...> *Признавать святым и божественным* только то, что наиболее приближается к чуждым православию понятиям европейского *утилитарного прогресса*, вот черты того христианства, которому служат теперь, нередко и бессознательно, многие русские люди...» [Леонтьев, 1996, 330].

В защиту Достоевского выступил В. С. Соловьев, опубликовавший в 1883 г. статью «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в „новом“ христианстве». Он говорил: «Достоевскому приходилось говорить с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис. Поэтому он, чтобы быть понятным, поневоле должен был употреблять такие выражения как „всеобщая гармония“, когда хотел сказать о Церкви торжествующей или прославленной. И напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы между „здесь“ и „там“ в Церкви не полагается. <...> И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет. И наступление этой всемирной гармонии, или торжествующей Церкви, произойдет вовсе не путем мирного прогресса, а в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в Апокалипсисе — любимой книге Достоевского в его последние годы» [Соловьев, 1991, 263–264].

В этих словах Соловьева важно его свидетельство, как человека, близко общавшегося с Достоевским, что мысль последнего о всемирной гармонии развивалась в перспективе апокалиптического учения. Действительно, в критике Достоевским западного прогресса также звучат отчетливые апокалиптические ноты: «в Европе, в этой Европе, где накоплено столько богатств, все гражданское основание всех европейских наций — все подкопано и, может быть, завтра же рухнет бесследно на веки веков, а взамен наступит нечто неслыханно новое, ни на что прежнее не похожее. И все богатства, накопленные Европой, не спасут ее от падения, ибо „в один миг исчезнет и богатство“» [Достоевский: ПСС, XXVI, 132]. Здесь писатель близко к тексту цитирует слова Откровения Иоанна о «Вавилоне, великой блуднице» (Откр 18:1–17). Угрозу социалистической революции на Западе он связывает с евангельским эсхатологическим пророчеством (Мф 24:33): «Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного... Все это „близко, при дверях“» [Достоевский: ПСС, XXVI, 167–168].

Однако вопрос о справедливости обвинения Достоевского в «ереси» (хотя это слово и взято Леонтьевым в кавычки) тем самым еще не закрывается. Ведь сама трактовка Апокалипсиса, которая только и может быть увязана со словами «Пушкинской речи», отнюдь не бесспорна. Эту трактовку предлагает Соловьев в брошюре 1884 г. «Три речи в память Достоевского». Здесь Достоевский предстает как сторонник гуманистически-хилиастической утопии — построения Царства Божия *на земле усилиями соединенного и нравственно возрожденного человечества*. «Достоевский верно предугадывал высшую, далекую цель всего движения, ясно видел его уклонения

от этой цели, по праву судил и справедливо осуждал их. Это справедливое осуждение относилось только к неверным путям и дурным приемам общественного движения, а не к самому движению, необходимому и желанному... не к стремлению осуществить общественный идеал. Этот последний и для Достоевского был впереди: он верил не в прошедшее только, но и в грядущее Царство Божие и понимал необходимость труда и подвига для его осуществления» [Соловьев, 1991, 234].

Соловьев говорит, что тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, можно обозначить словом *Церковь* [Соловьев, 1991, 239]. Однако, как видно из всех его последующих рассуждений, под «Церковью» у него имеется в виду не реально существующая историческая Церковь Христова («храмовое и домашнее христианство»), а некое, еще только имеющее осуществиться в будущем в результате «общественного движения», всемирное единение людей. «Храмовое и домашнее христианство существует в действительности — оно есть *факт*. Христианства вселенского еще нет в действительности. Оно есть только *задача*... <...> Задача эта, т. е. истинное христианство, есть всечеловеческое не в том только смысле, что оно должно соединить все народы *одной верой*, а, главное, в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие *дела* в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом» [Соловьев, 1991, 242, 244]. Здесь возникают очевидные и отнюдь не случайные параллели с «Философией общего дела» Н. Ф. Федорова — в период написания цитируемой выше работы Соловьев находился под влиянием идей Федорова, о которых впервые услышал именно от Достоевского [Достоевский: ПСС, XXX, 13–14]. При всем принципиальном несходстве взглядов как Достоевского, так и Соловьева с учением Федорова, их интерес к этому учению весьма характерен.

Насколько соответствующей воззрениям самого Достоевского является такая их интерпретация Соловьевым? Н. О. Лосский, например, понимал Достоевского следующим образом: «Достоевский знает, что абсолютное добро осуществимо только в состоянии преображения в Царстве Божием и, следовательно, „все здешнее должно погибнуть“. Но он надеется, что некоторые улучшения земного порядка возможны, и настолько оптимистичен, что мечтает, например, о всеобщем примирении народов» [Лосский, 1994, 213]. По Лосскому, у Достоевского нет никакой хилиастической утопии, а есть только некоторое совершенствование земного порядка в духе «христианского социализма».

Однако, как нам представляется, дело обстоит совсем не так. По-видимому, Соловьев достаточно адекватно передает сокровенные мысли автора «Пушкинской речи». Об этом свидетельствует опубликованный в 1984 г. в 26-м томе Полного собрания сочинений Достоевского фрагмент черновика третьей главы августовского выпуска «Дневника писателя» за 1880 г. Эта глава посвящена полемике против либерального публициста А. Д. Градовского, который посвятил критике «Пушкинской речи» статью «Мечты и действительность». Помимо прочего, Градовский обращал внимание и на то, что мечты об «окончательной гармонии» человечества противоречат Апокалипсису (это обстоятельство вряд ли было существенно для самого Градовского, но должно было, по его мнению, быть существенным для Достоевского). Леонтьев так оценил этот аргумент либерального критика «Пушкинской речи»: «Даже г. Градовский догадался упомянуть в своем слабом возражении г. Достоевскому о пришествии антихриста и о том, что Христос пророчествовал не *гармонию* всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение. <...> Хотя, видимо, г. Градовский писал это с улыбкой и хотел напоминанием о „светопреставлении“ уязвить христианство, но это, как ему угодно; указание на эту *существенную сторону христианского учения здесь очень кстати*» [Леонтьев, 1996, 315].

В черновике, не вошедшем в опубликованный выпуск «Дневника писателя», Достоевский говорит, обращаясь к Градовскому: «Вы вот в победоносной иронии вашей насчет слов в моей Речи о том, что мы, может быть, изречем слово „окончательной гармонии“ в человечестве, бросаетесь на Апокалипсис и ядовито восклицаете:

„Словом, совершите то, чего не предсказывает и Апокалипсис! Напротив, тот предвещает не «окончательное согласие», а окончательное «несогласие» с пришествием Антихриста. Зачем же приходить Антихристу, если мы изречем слово «окончательной гармонии»“. Ужасно остроумно, только вы тут передернули. Вы верно не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что во время самых сильных несогласий не Антихрист, придет Христос и устроит Царство Свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскрешении первом, то есть в этом Царстве. Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи» [Достоевский: ПСС, XXVI, 323]. Здесь, как видим, Достоевский дает прямо хилиастическое истолкование слов Апокалипсиса о «первом воскресении» (Откр 20:4–6).

То, что приведенное выше высказывание — не случайный плод полемического задора, а давно вынашиваемая Достоевским мысль, свидетельствует и его письмо ученику Н. Ф. Федорова Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г., где он так говорит о своей вере в воскресение мертвых: «одно то, что 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» [Достоевский: ПСС, XXX, 13, 15]. О том, что Достоевский толковал и другие места Апокалипсиса в духе своеобразной хилиастической утопии, говорит еще одно свидетельство Соловьева: «В одном разговоре Достоевский применял к России видение Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях хотящей родити сына мужеска: жена — это Россия, а рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россия должна сказать миру» [Соловьев, 1991, 259]. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Достоевский все свои прямые суждения об Апокалипсисе высказывал либо в частных разговорах и письмах, либо в не опубликованных при жизни черновиках. Очевидно, он действительно применялся к аудитории, которая «не читала Библии и забыла катехизис». В этом отношении русская читающая публика радикально поменялась на рубеже XIX–XX вв., и Достоевский был тем, кто предвосхитил такие изменения.

По поводу защиты Достоевского Соловьевым от обвинений в гуманистическом утопизме Леонтьев заметил следующее. Во-первых, он не признал, что мысль Достоевского в «Речи» идет именно от христианского Откровения, а не от европейского гуманизма: «Есть люди, весьма почтенные, умные и Достоевского близко знавшие, которые уверяют, что он эту речь имел в виду выразить *совсем не то*, в чем я его обвиняю; они говорят, что у него при этом были даже некие *скрытые мечтания апокалипсического характера*. Я не знаю, что Ф. М. думал и что он говорил в частных беседах с друзьями своими; это относится к интимной биографии его, а не к публичной *этой* речи, в которой и тени намека нет на что-нибудь не только „апокалипсическое“... но и вообще очень мало религиозного...» [Леонтьев, 1996, 328]. Во-вторых, он посчитал, что если все-таки понимать слова Достоевского в свете Апокалипсиса, то они означают именно хилиастическую ересь, а не православное учение. В письме Розанову он говорил: «„Любовь“... надо проповедовать... но недолжно пророчить ее воцарение на земле. Это психологически, реально невозможно, и теологически непозволительно, ибо давно осуждено церковью, как своего рода ересь (хилиазм, т. е. 1000-летнее царство Христа на земле перед концом света). Смотри „Богословие“ Макария...» [Розанов, 2001, 337]. В «Православно-догматическом богословии» митр. Макария, на которое ссылается Леонтьев, действительно сказано про хилиазм, что «держаться этого учения, даже в качестве частного мнения, совершенно непозволительно православному христианину» [Митр. Макарий, 1895, 647].

Оба вышеназванные суждения Леонтьева — о гуманистически-утопическом происхождении идеи «всемирной гармонии» у Достоевского и, в то же время, о неправославном хилиастическом понимании им Апокалипсиса — можно признать отчасти верными, но лишь *отчасти*. Действительно, в своих представлениях о грядущих

судьбах человечества Достоевский шел не от церковного Предания и не от Библии, а от собственных умозрений и переживаний. Это отметил в своей ранней работе о нем Розанов: «очень похоже на то, что человек, разошедшийся с религиозными формами какого бы то ни было народа и какого бы то ни было времени, начинает тревогами своей совести приводиться к мысли о религии и развивает ее самостоятельно, исключительно из этих тревог» [Розанов, 1996, 103]. То, что его учение о «всемирной гармонии» носит отчасти утопический характер, признавал и сам Достоевский. Еще в 1876 г. он писал: «можно серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству, и, наконец, в самое обновление людей на истинных началах Христовых. И если верить в это... есть „утопия“, достойная лишь насмешки, то пусть и меня причислят к этим утопистам...» [Достоевский: ПСС, XXIII, 50].

Обратившись к Библии, в частности к Апокалипсису, Достоевский в них искал главным образом *подтверждения собственным мыслям* и соответствующим способом толковал Писание. Свообразное хилиастическое толкование Апокалипсиса удачно совмещалось, с одной стороны, с глубоко усвоенным Достоевским еще в молодости шиллеровским пафосом всемирного братства людей, а с другой стороны, со славянофильской идеей о том, что Россия должна научить все народы мира тому, как устроить жизнь на началах христианской любви. Этот «высший синтез» так хорошо отвечал моральной философии Достоевского, что тот с радостью ухватился за свидетельство Апокалипсиса как авторитетное подтверждение своих прозрений. Он искал в Писании не столько *научения*, сколько *оправдания* собственных мыслей. Нехристианское происхождение идеи «всемирной гармонии» проявлялось прежде всего в том, что Достоевский искал основы для этой гармонии не столько «на небе», сколько «в почве» — в народе, в мужике, в «органическом единстве». Спасение у него идет не от Бога, а от народа, в котором, правда, запечатлелся «образ Христа». Христос здесь — не Спаситель в строго православном смысле, а скорее нравственный «идеал», направляющий народ к спасительному объединению во всеобщей любви.

Социально-утопические корни учения Достоевского являются причиной и его отличия от классического древнего хилиазма, для которого в тысячелетнее царство будут призваны *только* воскресшие «первым воскресением» христианские праведники, которые будут *судить* грешников. Всемирная же гармония Достоевского предполагает «снятие противоречий» в человечестве, соединение *всех народов* в Христовой любви. Именно к такому соединению всех и призвана Россия: «примирение наше с их цивилизациями, познание и извинение их идеалов, хотя бы они и не ладили с нашими... найжитая нами способность в каждой из европейских цивилизаций... открывать и находить заключающуюся в ней истину <...> в этом величии наше, потому что все это ведет к окончательному единению человечества» [Достоевский: ПСС, XXIII, 47].

Утопическое мировосприятие, наряду с оптимизмом в отношении исторического будущего, всегда предполагает критическое отношение к настоящему. У Соловьева это проявилось в критическом отношении к наличному «домашнему и храмовому христианству», которое не есть еще подлинное «вселенское христианство». Достоевский, при всем его уважении к Русской Церкви, тоже склонен был считать, что подлинное христианство еще не осуществилось в мире, что оно еще пребывает под спудом, как закваска для будущего теста всемирной гармонии. В «Дневнике писателя» читаем: «...сейчас же после Христа... начала созидаться новая, неслыханная дотоле национальность — всебратская, всечеловеческая, в форме общей вселенской церкви. Но она была гонима, идеал созидался под землей, а над ним, поверх земли тоже созидалось огромное здание, громадный муравейник — древняя Римская империя... 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. Малая часть церкви ушла в пустыню и стала продолжать прежнюю работу: явились опять христианские общины, потом

монастыри — все только лишь пробы, даже до наших дней. <...> А то государство, которое приняло и вновь вознесло Христа, претерпело такие страшные вековые страдания от врагов, от татарщины, от неустройства, от крепостного права, от Европы и европеизма и столько их до сих пор выносит, что настоящей общественной формулы, в смысле духа любви и христианского самосовершенствования, действительно еще в нем не выработалось» [Достоевский: ПСС, XXVI, 169–170]. Как видим, исторически существующее христианство для Достоевского — плод компромисса между идеалом Христа и идеалом Аполлона. Подлинное, не «огосударственное» христианство ушло от этого компромисса в пустыню, где монашеские общины создавались для «пробы», как пример будущего единения человечества.

Соединение религиозной философии, апокалиптического мирозерцания и социального утопизма, предложенное Достоевским, получило дальнейшее развитие в «новом религиозном сознании» Серебряного века. В качестве родоначальника апокалиптических чаяний «нового религиозного сознания» Достоевский был признан не только Розановым, но, например, и Н. А. Бердяевым: «Достоевский был духовным первоисточником религиозно-апокалиптических течений в России. С ним связаны и все формы неохристианства. Он раскрывает и новые соблазны, подстерегающие эти апокалиптические течения русской мысли...» [Бердяев, 2006, 249]. Развитием апокалиптических идей Достоевского можно считать, в частности, богословие Апокалипсиса прот. Сергия Булгакова. О. Сергий различает, с одной стороны, «аскетически-эсхатологическое» христианство, «направленное к спасению души, <...> на приготовление к смерти и будущей жизни, „царству небесному“», а с другой стороны — «исторически-хилиастическое» христианство, в котором «для человечества открывается возможность исторического благочестия и преодоления антиисторического нигилизма под предлогом аскетизма», поскольку «хилиазм есть руководящая имманентно-трансцендентная цель истории, ее оправдание, а вместе с тем и ее символ» [Булгаков, 1991, 303, 306]. Оба эти типа христианства, по мнению русского богослова, «антиномически» сочетаются в «духовном Иоанновом христианстве» Восточной Церкви.

Признав частичную справедливость леонтьевской критики утопизма Достоевского, следует заметить, что во многом Леонтьев был все же не прав. Утопия Достоевского не есть, как показалось Леонтьеву, просто вариация на тему «эвдемонического» утилитарного прогресса. «Мировая гармония» Достоевского — это утопизм радикально преобразованный, переплавленный в горниле христианского сердца его автора. Теория всечеловеческого братства Достоевского прямо направлена против таких краеугольных положений гуманистической теории прогресса, как *закономерный* и *предопределенный* (то есть не зависящий от человеческой свободы) характер мировой истории, как *первичность общественного строя* и институтов по отношению к *нравственному состоянию* человечества. Достоевский сильнее, чем кто бы то ни было, ниспровергает гуманистическое *человекобожие*, идею улучшения жизни без свободы, без *внутреннего преобразования* человека по образу Христа.

С этим преодолением и религиозным переосмыслением гуманистической теории прогресса связана внутренняя противоречивость утопии Достоевского. Утопия Достоевского — это *созданное людьми*, пусть и вдохновленными идеалом Богочеловека Христа, и *на земле Царство Божие*. Но не окажется ли оно царством Великого Инквизитора? Царство Божие на земле и в рамках земной истории с неизбежностью должно принять форму *теократии*. Конечно, это будет не такая (решительно отвергаемая Достоевским) теократия, когда «церковь должна перерождаться в государство, так как бы из низшего в высший вид, чтобы затем в нем исчезнуть, уступив науке, духу времени и цивилизации», а такая теократия, когда «напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более» [Достоевский: ПСС, XIV, 58]. Все равно, нельзя не согласиться с Бердяевым, писавшим: «теократия не может не быть принудительной. Свободная теократия (выражение Вл. Соловьева) есть *contradictio in adjecto*. И все исторические теократии, дохристианские и христианские, были принудительными...» [Бердяев, 2006, 247].

Трезвый и приземленный леонтьевский идеал «византизма», предполагающий «симфонию» Церкви и государства при их *неслиянии, несмешении*, пожалуй, гораздо дальше отстоит от Великого Инквизитора, чем «свободная теократия» Достоевского и Соловьева. В самом деле, ведь и Великий Инквизитор заботится о *мире и счастье* всех людей на земле, и он руководствуется своего рода *любовью* к жалкому и слабому роду человеческому. Достоевский отвергает такую «окончательную» и «всемирную» гармонию Великого Инквизитора, являющуюся, по его мнению, выражением римского духа. Но, как свидетельствует Бердяев, любая «теократическая идея есть по существу своему ветхозаветная, юдаистическая идея, преломившаяся потом в римском духе. Она связана с ветхозаветным богосознанием» [Бердяев, 2006, 247]. Как возможна какая-то гармония, да еще «окончательная» в рамках *истории*, в течение земного времени, при сохранении свободы падшего, необоженного человеческого естества? Пока люди в историческом времени сохраняют свою непреображенную, необоженную природу, сохраняют свободу как способность эгоистического самоутверждения и противопоставления себя Богу, любая «гармония» будет для них нечто внешнее, то есть *угнетающее, подавляющее*.

Достоевский в своих *художественных* произведениях выступил как разоблачитель и ниспровергатель всех ложных «гармоний», отрицающих человеческую свободу. Более того, он с поразительной художественной убедительностью показал невозможность никакого *окончательного* разрешения проблем, окончательной победы над злом на земле. В этом заключается своего рода *имманентная* критика утопизма Достоевского, основывающаяся на его творчестве. Первым такую критику предпринял опять-таки Леонтьев. Возвращаясь позднее к оценке «Пушкинской речи» он замечает: «Эту речь надо, по моему мнению, считать просто ошибкой, необдуманностью, промахом какой-то нервной торопливости; ибо в его собственных сочинениях, даже и ранних, можно найти много мыслей, совершенно с этим культом „всечеловека“, „Европы“ и „окончательной гармонии“ не совместных. Например, в „Записках из подполья“ есть чрезвычайно остроумные насмешки над этой окончательной гармонией...» [Леонтьев, 1996, 328]. Позднее об этом же противоречии между Достоевским-идеологом и Достоевским-художником говорил прот. Георгий Флоровский: «Он надеется и пророчит, что „государство“ обратится в Церковь, — в этом Достоевский оставался мечтателем. Но эта мечта отставала от его новых подлинных прозрений и разногласила с ними. Достоевский мечтал о „русском социализме“, но видел „русского инока“. И этот инок не думал и не хотел строить „мировой гармонии“ и вовсе не был историческим строителем» [Флоровский, 2009, 381–382].

Художественные произведения Достоевского потому и имеют чаще всего трагический или открытый конец, что он как художник чувствовал, что никакое «окончательное» разрешение вопросов для человеческой самосознающей и потому свободной и *никогда не тождественной себе* личности просто невозможно, пока эта личность живет на земле. Любое «окончательное решение» проблем и любая основанная на этом «гармония» либо будут моментально уничтожены, либо обратятся в царство Великого Инквизитора. Достоевский сам понимал эту внутреннюю противоречивость своего утопизма и выразил это понимание в финале «Сна смешного человека»: «я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей. <...> Больше скажу: пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), — ну, а я все-таки буду проповедовать» [Достоевский: ПСС, XXV, 118–119].

Достоевский понимал свой земной идеал всеобщего братства не как закономерный результат какой-то социальной эволюции или культурного прогресса, а исключительно как внутреннее духовное преображение человека. В таком виде этот идеал можно рассматривать скорее как *идеал в кантовском смысле* — то есть как до конца *не осуществимую в земной эмпирии* регулятивную норму, сохраняющую свою обязательность лишь благодаря *вере в ее осуществимость в Абсолюте, в Боге*. В самом

деле, как же можно призывать людей к любви, если не верить, что ее осуществление возможно во всякое время и для всякого человека, а значит, и для всех людей вместе? Другими словами, для Достоевского его «всемирная гармония» была скорее желанной *возможностью*, чем исторической *необходимостью*, предполагаемой теорией прогресса, или *предопределенностью*, предполагаемой древним хилиазмом. «Всемирную гармонию» у Достоевского следует понимать как его христианское *упование, надежду*, как *призыв и проповедь* христианской любви в мире, и в таком случае она имеет мало общего с еретическим хилиазмом.

Можно согласиться с оценкой леонтьевской критики Достоевского, данной С. Г. Бочаровым: «Леонтьев не расслышал той сложности, которую можно определить как перебои утопического и контрutoпического начал в мировоззрении позднего Достоевского» [Бочаров, 1999, 362]. Леонтьев, который не любил Достоевского-писателя и больше ценил в нем публициста, именно поэтому и не заметил в его наследии главного, не заметил в нем подлинно христианского видения человека и отношения к человеку. Это видение, как показал М. М. Бахтин, проявляется в большей степени в художественном методе Достоевского, в его поэтике, чем в его дискурсивных суждениях, которые могли быть иногда не вполне точными и удачными. Леонтьев слишком боялся прогрессизма, эвдемонического гуманизма, и когда он увидел не изжитые до конца следы этих идей у Достоевского, это оттолкнуло его от автора «Пушкинской речи». Потому Леонтьев проглядел главное в Достоевском, проглядел, в частности, что Достоевский вполне понял антихристианскую суть гуманистического человекобожия и раскрыл эту суть с беспрецедентной убедительностью.

Источники и литература

1. Бочаров (1999) — *Бочаров С. Г.* Леонтьев и Достоевский // *Он же.* Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 341–397.
2. Бердяев (2006) — *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского. М., 2006.
3. Булгаков (1991) — *Булгаков С., прот.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М., 1991.
4. Достоевский: ПСС, XIV — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 14: Братья Карамазовы. Книги I–X. Л., 1976.
5. Достоевский: ПСС, XXIII — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 23: Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь. Л., 1981.
6. Достоевский: ПСС, XXV — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 25: Дневник писателя за 1877 год. Январь–август. Л., 1983.
7. Достоевский: ПСС, XXVI — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 26: Дневник писателя за 1877 год, сентябрь–декабрь, 1880 год, август. Л., 1984.
8. Достоевский: ПСС, XXX — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 30. Кн. 1: Письма 1878–1881. Л., 1988.
9. Иустин Попович (2007) — *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск, 2007.
10. Леонтьев (1996) — *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996.
11. Лосский (1994) — *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание // *Он же.* Бог и мировое зло. М., 1994. С. 6–248.
12. Митр. Макарий (1895) — *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. II. СПб., 1895.
13. Розанов (2001) — *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. М., 2001.
14. Розанов (1996) — *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М., 1996.

15. Соловьев (1991) — Соловьев В. С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991.
16. Флоровский (2009) — Флоровский Г. В. *Пути русского богословия*. М., 2009.

Aleksey Zolotarev. Leontyev's Debate with Dostoevsky on the Topic of Chiliasm: the Subject of the Apocalypse Enters the Sphere of Concern of Russian Religious Philosophy.

Abstract: The article is devoted to the introduction of the theme of the Apocalypse in Russian religious and philosophical discourse in the late 19th—early 20th centuries. The author identifies the role played by the dispute between Konstantin Leontiev and Vladimir Solovyov about chiliasm, which unfolded around Dostoevsky's doctrine of the future "world harmony" presented in the "Pushkin speech" and articles from the *Diary of the Writer*. The peculiarities of Dostoevsky's interpretation of the Apocalypse in the context of the influence of humanistic utopianism on his thought are shown. The author concludes that Dostoevsky's ideas in the field of philosophy of history can really be described as a kind of chiliastic teaching, but fundamentally different both from ancient chiliasm and from European utopianism. In addition, the author analyzes the strengths and weaknesses of the criticism of Dostoevsky's ideas on the part of Leontiev and concludes that this criticism is not entirely justified. The article shows the influence of Dostoevsky's apocalyptic ideas on the formation of a "new religious consciousness" in Russia at the beginning of the 20th century.

Keywords: Apocalypse, chiliasm, utopianism, humanism, socialism, Slavophilism, new religious consciousness, philosophy of history, Fyodor Dostoyevsky, Konstantin Leontiev, Vladimir Solovyev.

Aleksey Vadimovich Zolotarev — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy, History and Political Science at the I. G. Petrovsky Bryansk State University (avzolo@yandex.ru).

Sources and References

1. Bocharov (1999) — Bocharov S. G. *Leont'yev i Dostoyevskiy* [Leontiev and Dostoyevsky]. Bocharov S. G. *Syuzhety russkoy literatury* [The Plots of Russian Literature]. Moscow, 1999. pp. 341–397. (In Russian).
2. Berdyayev (2006) — Berdyayev N. A. *Mirosozertsaniye Dostoyevskogo* [Dostoyevsky's Worldview]. Moscow, 2006. (In Russian).
3. Bulgakov (1991) — Bulgakov S., archpriest *Apokalipsis Ioanna (Opyt dogmaticheskogo istolkovaniya)* [The Apocalypses of St. John. Essay on Dogmatic Interpretation]. Moscow, 1991. (In Russian).
4. Dostoyevskiy: PSS, XIV — Dostoyevskiy F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 30 t. T. 14: Brat'ya Karamazovy. Knigi I–X* [Complete Collected Works. In 30 vol. Vol. 14: The Brothers Karamazov. Books I–X]. Leningrad, 1976. (In Russian).
5. Dostoyevskiy: PSS, XXIII — Dostoyevskiy F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 30 t. T. 23: Dnevnik pisatelya za 1876 god. May — oktyabr'* [Complete Collected Works. In 30 vol. Vol. 23: The Writer's Diary. 1876, May — October]. Leningrad, 1981. (In Russian).
6. Dostoyevskiy: PSS, XXV — Dostoyevskiy F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 30 t. T. 25: Dnevnik pisatelya za 1877 god. Yanvar' — avgust* [Complete Collected Works. In 30 vol. Vol. 25: The Writer's Diary. 1877, January — August]. Leningrad, 1983. (In Russian).
7. Dostoyevskiy: PSS, XXVI — Dostoyevskiy F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 30 t. T. 26: Dnevnik pisatelya za 1877 god, sentyabr' — dekabr', 1880 god, avgust* [Complete Collected Works. In 30 vol. Vol. 26: The Writer's Diary. 1877, September — December, 1880 August]. Leningrad, 1984. (In Russian).

8. Dostoyevskiy: PSS, XXX — Dostoyevskiy F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 30 t. T. 30. Kn. 1: Pis'ma 1878–1881* [Complete Collected Works. In 30 vol. Vol. 30, Book 1: Letters, 1878–1881]. Leningrad, 1988. (In Russian).
9. Iustin Popovich (2007) — Iustin (Popovich), St. *Filosofiya i religiya F. M. Dostoyevskogo* [The Philosophy and Religion of Dostoyevsky]. Minsk, 2007. (Russian translation).
10. Leont'yev (1996) — Leont'yev K. N. *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo: filosofskaya i politicheskaya publitsistika. Dukhovnaya proza (1872–1891)* [East, Russia and the Slavs: Philosophical and Political Journalism. Spiritual Prose]. Moscow, 1996. (In Russian).
11. Losskiy (1994) — Losskiy N. O. Dostoyevskiy i ego khristianskoye miroponimaniye [Dostoyevskiy and his Christian Worldview]. Losskiy N. O. *Bog i mirovoye zlo* [The God and the Cosmic Evil]. Moscow, 1994, pp. 6–248. (In Russian).
12. Mitr. Makariy (1895) — Makariy (Bulgakov), metr. *Pravoslavno-dogmaticheskoye bogosloviye*. [The Orthodox Dogmatic Theology]. Saint-Petersburg, 1895, vol. II. (In Russian).
13. Rozanov (2001) — Rozanov V. V. *Sobraniye sochineniy. Literaturnyye izgnanniki: N. N. Strakhov, K. N. Leont'yev* [Collected Works. Writers in Exile: N. N. Strakhov, K. N. Leontiev]. Moscow, 2001. (In Russian).
14. Rozanov (1996) — Rozanov V. V. *Sobraniye sochineniy. Legenda o Velikom Inkvizitore F. M. Dostoyevskogo. Lit. ocherki. O pisatel'stve i pisatelyakh* [Collected Works. Legend of the Grand Inquisitor F. M. Dostoyevsky. Literary Essays. About Writing and Writers.]. Moscow, 1996. (In Russian).
15. Solov'yev (1991) — Solov'yev V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [The Philosophy of Art and the Critics of Literature]. Moscow, 1991. (In Russian).
16. Florovskiy (2009) — Florovskiy G. V. *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Moscow, 2009. (In Russian).