

ФЕДОР СТЕПУН И ОСКАР А. Х. ШМИТЦ. ДВА ВЗГЛЯДА НА «РУССКУЮ ИДЕЮ»

Публикуемый ниже материал иллюстрирует один из эпизодов в общей истории бытования «русской идеи» в Германии, в стране, которая традиционно проявляла повышенный интерес к русским темам вообще и к теме русского национального самосознания, в частности, и которая являлась своеобразной родиной не только общеевропейского мифа о загадочной «русской душе», но и родиной «русской идеи» как таковой, о чем в свое время писал и Федор Степун, показавший в статье «Немецкий романтизм и философия истории славянофилов» германские корни этой «философемы», ставшей центральной для русской философии и собственно ею на каком-то этапе и исчерпывавшейся, что сближало ее в известном смысле с философией немецкой, каковая, по меткому замечанию Стендаля, была ни чем иным как перманентным «самосознанием германизма», представлявшем собой вид «тихого и безвредного помешательства». В контексте событий начала XX века, однако, это русско-германское «помешательство» перестало быть «тихим» и «безвредным»: кардинальные изменения в Европе и в России потребовали переосмысления старых «идей» с учетом новых идеологий и их последствий, что послужило толчком к дальнейшей разработке самоидентификационных моделей как внутри германского, так и внутри русского культурного пространства. Специфической особенностью этого этапа конструирования «русской идеи» стало то, что происходило оно главным образом внутри русской эмиграции, то есть в условиях распавшегося единого культурного пространства, в результате чего сама «русская идея», при всей множественности ее прочтений, превратилась в некий внеположенный субстрат, лишь в редких случаях преобразовывавшийся в результате взаимодействия с европейской средой в новый «продукт», как это видно, в частности, по немецким работам Федора Степуна¹, главной темой которых стал феномен русской революции, воспринимавшейся в Германии как подлинное воплощение «русского духа» (в одних случаях — со знаком плюс, в других — со знаком минус). Отождествление русской революции с русской идеей, произошедшее в немецком общественном сознании, складывалось постепенно и было подготовлено теми устойчивыми образами, которые имели хождение в немецкой культуре еще до Первой мировой войны:

¹ См. библиографию немецких работ Степуна в: *Hufen C. Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Russland in Europa. Die Jahre 1884–1945. Berlin: Lukas Verlag, 2001. S. 562–570.*

русские нигилисты-анархисты в компании с диким русским мужиком уже давно воспринимались как своего рода групповой портрет русского народа; этот портрет сложился из постоянно тиражировавшихся на страницах печати карикатур, газетных фельетонов, бульварных авантюрных романов, записок путешественников и прочих материалов, благодаря которым сформировался своеобразный «популярный» ряд репрезентантов России, включавший в себя среди прочего Петра I, Ленина и Распутина, сливавшихся в единый образ, ассоциировавшийся с насилием и хаосом и нашедший впоследствии свое идеальное воплощение в эмблематичной фигуре Раскольникова, ставшего главным культурным немецким открытием повоенной эпохи и объяснявшего, как казалось, многое в русском большевизме, каковой воспринимался образованными немцами кругами начала 1920-х гг. как трансформ русской религиозности, как будто подтверждавший «предсказание» Кьеркегора, писавшего в свое время о том, что «коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется, в конце концов, движением религиозным»². Разрабатывая концепцию русской революции, Степун, в отличие от многих своих соотечественников, обращавшихся к той же теме, адресовался не в последнюю очередь к европейской публике, главным же образом — к немецкому читателю, «душа которого, — как писал Степун в середине 1920-х гг., — была окрылена Шпенглером, оплодотворена Достоевским и замусорена сорняком Третьего Интернационала»³. Степун, хорошо знавший и понимавший немецкую культурную среду, чутко улавливал происходившие в ней изменения и, видя, как в Европе начинает утверждаться лояльное отношение к стране Советов, вылившееся в Германии в настоящую «советофилию», порожденную по словам Степуна «солидарностью проигравших», считал своим долгом противопоставить этому квалифицированное объяснение русской революции и тем самым показать несостоятельность «европейской русской идеи». Статья «Русский человек и революция», опубликованная на немецком языке в 1929 г. в журнале «Europäische Revue»⁴, стала первой в ряду программных выступлений Степуна, хотя его отдельные рассуждения на эту тему уже были знакомы немецкому читателю по публикациям в католическом журнале «Хохланд», где Степун начал печататься с 1924 г. благодаря посредничеству Гёца Брифа, немецкого экономиста и философа, автора яркой работы о Шпенглере, близкого знакомого Эдмунда Гуссерля и Ионаса Кона, которые также были связаны с издателем «Хохланд» Карлом Мунтом, живо интересовавшимся Россией и согласившимся поместить на страницах своего журнала немецкий вариант «Мыслей о России» Степуна, существенно отличавшийся, надо сказать, от русского исход-

² Цит. по: *Степун Ф. А.* Чаемая Россия. С. 234.

³ *Stepun F.* Höchste Idee des Bolschewismus // *Der eiserne Steg.* 1926. Jahrbuch 3. S. 74

⁴ *Stepun F.* Der russische Mensch und die Revolution // *Europäische Revue.* 1929. H. 3. S. 46–61.

ного текста, опубликованного до того в «Современных записках». Уже в этих первых немецких работах Степун, видевший свою миссию в том, чтобы разъяснить европейцам, насколько большевизм чужд России, попытался дать определение основным понятиям, таким как большевизм, марксизм, коммунизм, интеллигенция, народ и т. д., дабы затем приступить к систематическому исследованию феномена революции как объекта социологического исследования. Собственно, этому был посвящен первый курс лекций «Фундаментальные социологические проблемы революции», прочитанный им в Техническом университете Дрездена, куда он был приглашен в 1926 г., и легший затем в основу книги по социологии революции «Лик России и лицо революции», вышедшей на немецком языке в 1934 г. в Швейцарии⁵. Основной пафос этой итоговой работы сводился к тому, что современные революции, образцы которых даны Россией и Германией, влечет за собой распад национального сознания, чреватый последующими политическими катаклизмами ввиду неизбежного вслед за ним «собираения нации», каковое, в свою очередь, происходит, как правило, с использованием спекулятивных национальных моделей, не имеющих ничего общего, как считал Степун, с подлинным национальным самосознанием.

Выстраивая аргументацию, Степун в своих немецких статьях внутренне ориентировался главным образом на своих немецких оппонентов — Пауля Тиллиха, крупнейшего идеолога христианского социализма, и Макса Вебера, с которым Степун расходился во многих теоретических вопросах, касающихся методологии новой науки, социологии, и у которого было свое, «протестантское» представление о России. Тем неожиданнее для него стал отклик на статью «Русский человек и революция», поступивший «извне», из непрофессиональной среды и принадлежавший перу известного в то время литератора круга Стефана Георге, прозаика и эссеиста Оскара А. Х. Шмитца (1873–1931), автора нашедшей повести «Гашиш» и множества статей по вопросам культуры, регулярно публиковавшихся на страницах немецкой печати, «немецкого денди», как его называли современники, законодателя литературной моды, вдохновителя кампании против театральных постановок по произведениям Золя, Ведекинда, Мопассана и Достоевского, пагубно влияющих, как он считал, на мораль и нравственность обывателя, не способного самостоятельно разобраться в проблемах «добра и зла» и воспринимającego все преподносимое в художественной форме как априорное «добро» и «руководство к действию». Известен был Шмитц и как знаток русской культуры. Он трижды побывал в России: в 1907 г. (в Санкт-Петербурге и Москве); в 1913 г. (в Санкт-Петербурге); в 1914 г., за месяц до начала Первой мировой войны, он совершил длительную поездку по России от Москвы до Урала, подробно описанную им в недавно опубликованных дневниках⁶. Результатом этих поездок стала серия

⁵ *Stepun F. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern, 1934.*

⁶ *Schmitz O. A. H. Das wilde Leben der Boheme. Tagebücher. Bd. 1. 1896–1906. Berlin: Aufbau Verlag, 2006; Ein Dandy auf Reisen. Tagebücher*

очерков, печатавшихся в немецких газетах в 1914–1919 гг. и вошедших затем в сборник «Прожекторы над Европой. Россия, Скандинавия, Юго-восточная Европа, Италия, Франция» (1920)⁷. Открыв для себя «русскую тему», Шмитц продолжал заниматься ею на протяжении всех 1920-х гг., внимательно наблюдая за «русской экспансией» в немецкое культурное пространство и всячески предостерегая соотечественников от «упоеания ужасом», в которое, по наблюдению Шмитца, то и дело впадал все тот же немецкий обыватель, соприкоснувшийся с «русской стихией», явленной в наводнивших книжный рынок новинках русской литературы, выходивших не без поддержки «большевиков», в русском кинематографе, представленном с большим шумом, в русской живописи, проникшей в крупнейшие частные галереи, в русском театре, посягающем на буржуазные ценности. Вот почему Шмитц, последовательно выступавший как против немецкой «обывательской русофилии», так и против «русофилии просвещенной», которой он посвятил отдельный очерк, связанный с выходом книги Массарика «Россия и Европа», счел своим долгом отреагировать и на статью Степуна, в которой он усмотрел столь знакомое и, с его точки зрения, крайне опасное «русское миссионерство».

1907–1912. Berlin: Aufbau Verlag, 2007; Durch das Land der Dämonen. Tagebücher 1912–1918. Berlin: Aufbau Verlag, 2008.

⁷ Schmitz O. A. H. Scheinwerfer über Europa. Russland, Skandinavien, Südosteuropa, Italien, Frankreich. München: Georg Müller Verlag, 1920. Сюда вошли следующие очерки о России: «Русско-татарские впечатления», «Путешествие в России», «Широта русской природы», «раздвоенность русской души», «Русские и немцы», «Демонический русский человек», «Достоевский Темный», «Русский дух».

РУССКИЙ ЧЕЛОВЕК И РЕВОЛЮЦИЯ⁸

Интерес, который Европа нынче проявляет к русскому человеку, связан в первую очередь с великой русской революцией. Этот логический переход от русской революции к русскому человеку вполне обоснован: невероятно стремительное и будто бы радикальное изменение русского человека, произошедшее в ходе событий последних десяти лет, несомненно, представляет собою серьезнейшую проблему и является самым значительным событием, вызванным к жизни большевистским переворотом. Смысл этой перемены, имеющей значение для всего мира, мы лучше всего поймем, если сравним единодушные пророчества ведущих русских умов XIX века с тем, что разыгрывается сегодня в коммунистической России.

Ключевая тема специфически русской славянофильской философии в том ее виде, как она была сформулирована в 30-е гг. истекшего столетия Иваном Киреевским и Хомяковым, — это борьба с теоретическим рационализмом и социальным атомизмом Западной Европы во имя победы церковно-религиозного мировоззрения. Сообразуясь с этим тезисом, Достоевский, величайший представитель славянофильства, провозгласил русский народ подлинным и чуть ли не единственным защитником дела Христова. Его философский брат-близнец Соловьев полагал, что именно России суждено в будущем объединить христианскую церковь. Тютчев, поэт-мистик и тонкий дипломат, утверждал, что Европу заботят только две мысли — Россия и революция. Представление же о том, что Москва — это Третий Рим, бытовало в высших кругах еще в годы войны.

Так звучит согласный хор пророков! Что же мы видим в действительности?

Если в России и есть вера, исповедуемая с ярким фанатизмом, то это та самая, столь ненавистная славянофилам атеистическая вера в силу науки, присущая Западной Европе. Если в Европе и есть страна, несущая в себе угрозу революции, то это Россия. Если же говорить об объединении церкви, то оно, несомненно, свершилось — в том смысле, что в настоящее время все церкви на «святой Руси» в равной степени подвергаются гонениям, а религиозная жизнь возможна только в катакомбах. Не стала Москва и Третьим Римом, но зато приютила у себя Третий Интернационал.

Какие же выводы мы можем сделать, глядя на такое положение

⁸ *Stepun F. Der russische Mensch und die Revolution // Europäische Revue. 1929. 5. Jahrgang. Heft 7. S. 464–473.*

вещей? Неужели мы должны признать, что все пророки были поражены слепотой? Или, быть может, мы все-таки вправе предпринять дерзкую попытку, презрев всю внешнюю очевидность, истолковать большевизм как реальное исполнение пророчества и, следовательно, как «псевдоморфозу» русской религиозности? Для всякого, кто более или менее знаком с русской историей и кто считает себя самого, в известной степени, русским человеком, нет никакого сомнения в том, что второй путь является единственно возможным.

*

Русского человека, прожившего длительное время среди европейцев и затем оказавшегося среди одних только русских, неизменно охватывает удивительное чувство, каковое я могу выразить, только используя не вполне привычную степень сравнения: русские *бытийнее*, чем европейцы.

Этот факт, насколько мне известно, уже неоднократно отмечался как русскими, так и европейцами, хотя в него и не вкладывалось то значение, которое сообщает ему образованная мною сравнительная степень. Как часто бывает, европейцы, встречаясь впервые с типичными русскими, считают их глубокими, интересными и мудрыми *проницателями бытия*, но расстаются с ними, унося с собою ощущение странной непроницаемости, непредсказуемости и ненадежности «восточного нрава». Всякому русскому знакомо чувство освобождения от всех тревог, каковое охватывает его тот час же по пересечении границы, когда он видит перед собою порядок, покой и надежность благоустроенной европейской жизни. И всякому при этом знакомо другое: исполненная тоски тяжелая скука, которая накатывает на него в Европе.

Глядя с удивлением на поразительную деловитость европейского жизнефункционирования, невольно испытываешь недоверие по отношению к творческому наполнению этого перманентного «созидания». Склоняя с почтением голову перед честностью и порядочностью всех человеческих отношений, ты не можешь вместе с тем избавиться от назойливого вопроса, а не является ли эта честность, если посмотреть на нее с социологической точки зрения, в большинстве случаев всего лишь навсего простым удобством. (После войны она стала неудобной, и тогда всю безнравственность тяжелых повоенных лет поспешили по обыкновению объявить новой военной моралью). Ты общаешься самым наиприятнейшим образом с милейшими людьми и вдруг с испугом обнаруживаешь, что ничегошеньки не знаешь о том, какова их истинная, глубинная сущность, и что ты сам даже помыслить не можешь о том, чтобы открыть их душам заповедное бытие собственной души. В моменты

такого прозрения и зарождается в русской душе — среди всей этой европейской производящей жизнедеятельности — чувство крайнего одиночества. И вместе с ним возникает вопрос: может ли бытие европейского человека притязать на подлинное *бытийствование* и не является ли все бытие Европы лишь обманчивой кажимостью, иллюзией или кулисой, без метафизической подкладки и живой религиозной глубины.

Подобную тягу русской души к истинному бытию ни в коем случае нельзя рассматривать недиалектически, то есть как простое этическое превосходство. Это стремление раствориться всей своей человеческой сущностью в последних метафизических глубинах бытия связано в гораздо большей степени не столько с русской этикой, сколько с демоническим, внеэтическим, аморальным началом русского существа.

Каждый русский так или иначе подсознательно верует в то, что несравненно более значимым и правильным шагом будет вступление в союз с чертом, нежели перспектива влачить жалкое существование скучного порядочного человека. И верует он в это потому, что черт представляет собою метафизическую реальность, тогда как порядочность есть чисто человеческое устройство. Если пойти дальше и свести намеченное здесь расхождение русского и западноевропейского существа к некоей формуле, то мы вынуждены будем выдвинуть рискованный тезис, сводящийся к тому, что, в отличие от европейца, считающего своим долгом избегать соприкосновения со злом, даже если это грозит потерей действительно значимой жизни, русский с каким-то неизбывным моральным рвением бросается в объятия зла, ведомый чувством, будто он таким образом погружается в метафизические глубины жизни. В данном случае мы имеем дело с совершенно особенным *чувством долга: служением метафизике в форме парадоксального обязательства грешить*.

В русской литературе — главным образом, конечно, у Достоевского — можно найти множество примеров, каковые доказывают верность данного суждения. Леонид Андреев прямо говорит об этом: «Стыдно быть хорошим»⁹. Ибо добропорядочность, если попытаться дать толкование этой фразы, означает обыкновенно душевное счастье и социальное благополучие. Счастье же и благополучие суть метафизическая пошлость, ибо глубинная сущность мира заключается в неотвратимом трагизме.

Разумеется, данная характеристика распространяется отнюдь не на всех русских. Если сформулировать коротко, то она годится только применительно к героям и не годится применительно к святым, она подходит ищущим и борющимся, и не подходит тем,

⁹ Андреев Л. Тьма. СПб., 1900. С. 14.

кто нашел успокоение в Боге. Не углубляясь далее в противопоставление тех и других, обратимся к тому, что представляет для нас наибольший интерес. Нас интересует, прежде всего, русский революционер, отдающий себя греховной борьбе за свою последнюю истину.

*

Для того чтобы составить себе правильное представление о русском революционере, необходимо избегать при толковании большевистской революции поспешных и неточных аналогий. Русская революция являет собою совершенно самобытный процесс, который не сопоставим ни с революцией 1789 г. во Франции, ни с революцией 1918 г. в Германии.

По существу это было ни чем иным, как идеологической дуэлью между царистским правительством и революционной русской интеллигенцией. Русское крестьянство было не столько субъектом этой революции, сколько ее социально-психологической территорией. Важным обстоятельством, предрешившим исход борьбы и обеспечившим победу интеллигенции, было отсутствие буржуазии со всеми ее добродетелями и недостатками. Далее я попытаюсь набросать портрет русского крестьянина и русского профессионального революционера.

*

Лучше всего мы сможем, наверное, понять существо русской души, если обратим наши взоры к русскому пейзажу, этому видимому воплощению народной души. В отличие от Западной Европы, где мы на каждом шагу встречаемся со зримой красотой, русский пейзаж заключает в себе лишь красоту незримую. В отличие от Западной Европы, где мы встречаемся с удивительным богатством форм, теснящихся на ограниченном пространстве, в России господствует изливающаяся в бесконечность бесформенность. В духовной истории человечества принцип бесформенности и обусловленная этим враждебность культуре (ибо всякая культура есть формотворчество) претворяется в двух видах: в виде варварства и в виде набожности. При этом и то, и другое проявляется не по отдельности, само по себе, но гораздо чаще как единое, почти симбиотическое целое. Эта нерасторжимость двух начал и отличает русского крестьянина. Именно она определяет глубинное своеобычие его судьбы, и даже поверхностного взгляда на русскую историю достаточно для того, чтобы увидеть систематическое проявление в крестьянской среде враждебности культуре и одновре-

менно набожности, того антикультурного благочестия, к которому он оказывался принужден волею судьбы.

Ему суждено было стать колонизатором, который за четыре столетия сумел увеличить территорию Российской империи в тридцать шесть раз, ему суждено было стать крепостным, который обрабатывал чужую землю, не имея достаточных средств, чтобы жить, но обладая все же некоторым излишком, не позволявшим ему умереть, и, наконец, ему суждено было стать членом коллективной общины, мира (после отмены крепостного права), — и ни в одной из этих ипостасей ему не суждено было приобщиться к тому, что составляет наиглавнейшую основу всякой культуры: он лишен был возможности усердно, преданно, любовно, размеренно трудиться на своем собственном клочке земли. На протяжении столетий русский крестьянин отвергал любые формы эффективного и скрупулезного хозяйствования. В основе его отношения к земле лежала не столько *любовь* к родной земле, сколько *мечта* о чужих землях где-нибудь на краю света. К культуре же ведет конкретная, формообразующая любовь, а не мечта или надежда. Наряду с этими историко-экономическими причинами имелись и политические причины, по которым русский крестьянин был отлучен от культурного формотворчества. До самой войны он находился под тяжким гнетом самодержавия и существовал как элемент, чуждый всякой государственной и общественной жизни. Такие понятия, как государство, право, культура, знание, партия, союз, — были для него пустым звуком, лишенным какого бы то ни было смысла.

Единственной духовной реальностью, с которой он на протяжении столетий был не только фактически связан коренной связью, но и чувствовал себя связанным с нею, — этой духовной реальностью была церковь. В ней и вместе с ней он обретал все: представление о традициях и нравственности, о достоинстве и порядочности, иначе говоря, — культуру в лучшем смысле слова, понимаемую как религиозно обоснованное единство стиля и чистота стиля. Вырванный из лона церкви, он в одночасье утратил все; представление же о каких бы то ни было автономных культурных ценностях было ему совершенно чуждо.

На этом фоне революция предстает как давно готовившееся «освобождение русской народной души от пут церковной веры», произошедшее, однако, достаточно внезапно. Утрата традиционного наполнения веры не означала, впрочем, того, что русский человек утратил религиозный дух. Более того, именно этот религиозный дух способствовал тому, что простой русский народ стал идеальным горючим для революционной идеологии большевистского коммунизма.

Русский интеллигент нередко противопоставляется русскому крестьянину как некий продукт западноевропейской культуры. Такое противопоставление вполне справедливо. Вместе с тем, однако, не следует упускать из виду, что этот русский интеллигент, сформированный чужеземной идеологией, остается по своей ментальности русским человеком. Игнорирование или непризнание этого факта лишает нас возможности объяснить русскую революцию. Ибо именно он, русский интеллигент-революционер, был тем, кто осуществил акт революции, и он же продолжает по сей день, презрев поразительным образом все жизненные интересы русского народа и руководствуясь исключительно своей неумемной фантазией, импровизировать с русской судьбой.

Описать сущность русской интеллигенции нелегко. Она представляет собою совершенно необычное образование, главной отличительной характеристикой которой является то, что принадлежность к этой группе не исключает одновременной принадлежности к любому сословию, к любому социальному слою или классу. Интеллигенция — это своеобразный поперечный срез по всему социальному продольному сечению. Если попытаться подобрать для обозначения этой структуры какой-нибудь термин, то наиболее подходящим, наверное, при некоторых оговорках, будет, пожалуй, термин «орден»¹⁰.

Духовными скрепами этого ордена являются два момента: 1. связь мировоззрения его членов с западными идеологиями (гегельянство, сен-симонизм, марксизм и т.д.); 2. фанатичное служение великой жизненной цели — освобождению русского народа от царского самодержавного режима. В этом смысле орден русской интеллигенции можно определить как тайное правительство и генеральный штаб революции. Выделенные выше моменты, характеризующие революционно-интеллигентскую духовность, уходят своими корнями в русскую историю, они обусловлены религиозной самобытностью и религиозной судьбой русского мира.

Не имея возможности подробно остановиться на этих темах, отмечу лишь то, что жертвенность русской интеллигенции, тот духовный подъем, с которым она, пренебрегая собственным счастьем и рискуя собственной жизнью, борется за лучшее будущее «темного» русского крестьянства, — все это, несомненно, есть своеобраз-

¹⁰ Сравнение русской интеллигенции с особым «орденом» заимствовано Степуном у Г. П. Федотова, который проводит данную аналогию в статье «Трагедия интеллигенции» (1927) (Версты. Париж, 1927. № 2. С. 37), хорошо известной Степуну, о чем свидетельствует среди прочего отсылка к этой работе Федотова в статье Степуна «Мысли о России» (1927). См.: *Степун Ф. А. Чаемая Россия*. С. 26.

ное преломление аскетической, неустрашимой, деятельной, жизне-
радостной религиозности.

Было бы неверным представлять себе русское христианство черным монашеским византизмом. Напротив, в нем неизменно живет светлая тема радостной обращенности к миру. Достаточно вспомнить в этой связи пестрые русские церкви, толпы людей, собиравшихся под монастырскими стенами, весь тот народ, который искал совета и духовной поддержки у старцев, вспомнить о той роли, какую играла обитель Оптиной Пустыни в русской культуре XIX века, об институте брака русского священства, об использовании национального языка на литургии. Во всем этом и во многом другом русское христианство предстает как жизнеустроительная, жизнеприемлющая сила.

Подобно тому как в русском языке истина и справедливость обозначаются одним словом «правда», так и в русской жизни религиозная истина соединяется в неразрывное целое с социально-этической справедливостью. Эта фундаментальная позиция русского человека находит во многом свое отражение, как уже говорилось выше, в героической борьбе интеллигенции за освобождение народа. При этом, однако, следует особо подчеркнуть, что этот религиозный дух соединяется у русской революционной интеллигенции с абсолютным отрицанием религиозного содержания, более того, с глубокой враждебностью этих людей, верующих в культуру и науку, по отношению к религии и церкви. Сколь непостижима эта враждебность именно на русской почве, на почве скорее теонормной нежели автономной культуры (культуры, которая в своем развитии прошла, так сказать, мимо Ренессанса и Реформации), ей можно найти простое и чисто русское объяснение, если рассматривать ее как своего рода грехопадение теонормной духовной культуры. Решающую роль, как представляется, здесь сыграли два момента. Во-первых, монгольское иго, каковое отрезало на несколько веков русскую духовность от европейской культуры, а во-вторых, перевод Священного Писания и литургии на славянский язык, — обстоятельство, на которое недавно обратил особое внимание один из молодых историков (Богданов)¹¹. Переход к славянскому языку если не закрыл русской письменности доступ к источникам европейской культуры (теологии, философии, науки), то значительно затруднил его. Язык Творца и язык величайших поэтов и мыслителей мира перестал быть для русского человека единым. Творец перестал звучать в своих творениях. В результате в России

¹¹ Речь идет о философе Георгии Петровиче Федотове (1886–1951), первые публикации которого выходили под псевдонимом Е. Богданов. Личное знакомство Степуна и Федотова состоялось в 1931 г.; впоследствии Федотов привлек Степуна к изданию журнала «Новый град».

сложилась своеобразная немая культура. Так возникла собственная церковная архитектура, выдающаяся живопись (иконопись), собственный стиль монастырского жития и чувствования, — обо всем этом подробно пишет Богданов¹², — но не возникло теории, не возникло теологии, не возникло философии. Настал, однако, момент, когда этой немой, «софийной», бессловесной культуре пришлось волею судьбы постепенно вращаться в европейский мир со всем его богатством идей и страстью к спекулятивным умозаключениям. Однако до теоретического осмысления этого мира и противоборства с ним она не доросла. Вот почему в начале XIX века русский ум был принужден ограничиться выбором между русской религиозностью и западноевропейской культурой. Те представители русской духовности, что склонились на сторону западноевропейской секуляризированной прогрессивной идеологии (их называют западниками), стали предтечами революционной интеллигенции. Впрочем, европейцами эти русские революционные западники так и не стали. Чужие идеалы трансформировались у них то и дело в новую русскую веру. Вековое религиозное воспитание и отсутствие собственной критической традиции постоянно давали о себе знать. К этому добавлялось и влияние монархии, действовавшей в том же направлении. Она лишала все так или иначе подозрительные элементы возможности практической деятельности и тем самым систематически воспитывала у интеллигенции непрактичность и безалаберность. Она превращала всякого свободомыслящего студента в юного мученика и только поощряла интеллигентский фанатизм. Загнанные в заграничные эмигрантские клетушки или в сибирские поселения, эти революционеры яростно обсуждали ночи напролет отдельные параграфы социалистических программ и в результате превращались в странных *талмудистов-утопистов*.

Так выглядели пророки, которые принесли русскому народу благовест о грядущем спасении. Парадоксальное соединение их идейной одержимости и непрактичности с дикостью и набожностью народа и есть тот собственно психологический нерв русской революции. Степень парадоксальности, равно как и ее общий рельеф, обусловлены не только особенностями описанных двух типов, но и отсутствием целого ряда общественных групп, имеющих столь важное значение в жизни Европы. Я имею в виду, во-первых, консервативных чиновников (русские высшие чиновники были либо реакционерами, либо либералами, они относились либо к правительству, либо к интеллигенции и потому не могли исполнять роль посредников между обоими лагерями); во-вторых, буржуазию или

¹² Степун имеет в виду упоминающуюся выше статью Г. П. Федотова «Трагедия интеллигенции».

бюргера в европейском значении слова (в России не было ни того, ни другого, ибо русский купец или торговец никогда не боролся за свободу совести, за права человека и гражданина); и, в-третьих, пролетариат, обладающий классовой чистотой и классовым сознанием (русский пролетарий был по преимуществу наполовину крестьянином, наполовину интеллигентом-революционером).

Ввиду отсутствия этих трех человеческих типов русская революция оказалась лишенной стержня — реальной конкретности и объективной необходимости; она превратилась в авантюристическое спекулирование абстрактными программами (в «философствование молотом», как говорил Ницше¹³), в настоящую демоническую игру фантазии.

*

Последний смысл русской революции заключается в столкновении страстно-религиозной души с идеалом материалистической, секуляризованной культуры, построенной на вере в науку. В результате этого столкновения «Святая Русь» оказалась вынужденной принять на себя страшную вину. С чисто нравственной точки зрения русскому революционеру нет и не может быть оправдания, и даже по человеческим меркам его невозможно простить. И тем не менее, перед внутренним взором всякого, кто смотрит на него без предубеждения, он предстает не как палач, убивающий истину, но как жертва заблуждения. Весь тот ужас, который лежит тяжким грузом на его совести, проистекает не от воли ко злу, но от воли к бытию, к подлинной метафизической реальности. Но там, где воля к абсолютному бытию, к бытию любой ценой, соединяется с отрицанием Бога, там неизбежно будет царствовать черт и сформируется то парадоксальное чувство долга, о котором я говорил выше: впадение в грех, осознаваемое как обязанность, каковая, в свою очередь, проистекает из обязанности бытия. То, что Достоевский рассказывает в своем «Дневнике» о человеке, который по наущению приятеля испражняется на Священное Писание, — это и есть глубочайший, воистину пророческий образ революции: когда вера исчезает и надвигается устрашающая пустота, то человеку, наверное, и в самом деле не остается ничего другого, как через грех и дерзость добыть доказательство собственного бытия и бытия Бога.

Помимо этого трагического пути, по которому пошел русский человек, вовлеченный в революцию, был и еще один путь, также связанный с характерной для русского человека жадной подлинного бытия.

¹³ Имеется в виду работа Ф. Ницше «Сумерки кумиров, или как философствовать молотом».

Существует множество людей, — гораздо больше, чем мы это себе представляем, — которые страдают от того, что им кажется, будто жизнь постоянно обманывает их, препятствуя реализации заложенных в них возможностей, и полагают, что скучная физиономия их внешней жизни никоим образом не соответствует благородному лику их жизни внутренней. Вот почему многие люди лелеют в глубине души мечту о том дне, когда невидимые ультрафиолетовые лучи проявят весь богатый спектр их души, и они приобщатся тайн мира. Во времена революций, когда рушатся все привычные социальные формы, в тысячах душ пробуждается одна и та же надежда: надежда на фантастическое обновление их жалкого бытия. В русских душах с их перманентным алканием бытия эта маниакальная жажда обновления проявилась с особой силой. Дантисты, превратившиеся в народных судей, учителя математики, превратившиеся в генералов, монахи, превратившиеся в конферансье, шовинистические поэты, превратившиеся в чекистов, — так выглядел безумный хоровод большевистской революции.

В точке пересечения тяги ко греху, осознаваемой как долг, со страстью к игре (и то, и другое проистекает из мечты о подлинном бытии) и проявляется глубочайшее демоническое начало русской революции.

*

Созидающий хаос революции породил двух новых персонажей. Первый из них — настоящая буржуазия нового времени. Это практичный, волевой, лишенный фантазии и враждебный идеям строитель новой русской жизни. Второй — новый интеллигент, верующий в силу духа и в Бога.

Первый тип вырастает из недр советского жизнеустройства, второй представляет собою, судя по всему, продукт современной катакомбной культуры. Несмотря на их принципиальные отличия оба этих типа имеют, хотя и отдаленное, но все-таки сходство. Их появление свидетельствует о некотором отрезвлении и прагматизации русского духа.

Некоторые русские и европейские круги явно готовы сделать ставку на эту новую буржуазию. От нее ожидают «порядка и культуры». Подобных иллюзий, как мне представляется, следует, однако, остерегаться. Слишком уж ничтожны были предки нового властителя. Его дед, вполне вероятно, служил в камердинерах у какого-нибудь князя, перед которым он, как и положено крепостному, привык на людях пресмыкаться, а за спиною — подворовывать. Его отец сделал себе карьеру грязными делишками:

он избежал суда, дав взятку, а от угрызений совести избавился, построив монастырь. Он сам же внедрил в советский аппарат через ЧК и проповедует теперь, искренне презирая всякую революционную романтику, наступление великого дня экономического обновления. Называть такого человека буржуазией кажется мне совершенно неуместным и поспешным. За буржуазией стоят четыре века гуманистического культурного строительства. За современным советским накопителем, напоминающем хомяка, — ничего.

В новом интеллигенте, обращенном к Богу, русская интеллигенция преодолевает дух неверия и утопизма, не впадая при этом в реакционность и клерикализм. Двигаясь по этому новому пути, она приближается к сокровенному содержанию народной веры. В представителях новой интеллигенции есть величайшая серьезность, в них созревает великое молчание. Разговаривая с ними, чувствуешь, что они не только представляют интересные взгляды, но сами сопричастны духовной реальности; что в них и, быть может, только в них, революция осознает подлинное значение своего страшного безумия. В том, что это так, не приходится сомневаться. Сомнение вызывает лишь один вопрос: насколько показательное значение этих новых людей, насколько велика живая социальная сила, стоящая за ними?

Оскар А. Х. Шмитц, Зальцбург

О ПЕРЕОЦЕНИВАНИИ РОССИИ¹⁴

Затянувшееся одряхление западного мира сменилось новой фазой: нынче мы слышим одни лишь молодые голоса, голоса, можно сказать, зеленых юнцов, а не зрелых мужей, которые должны были бы составить золотую середину между младенцем и старцем. Этот переходный период неизбежен, но за ним не обязательно должен последовать взлет, вполне возможно и падение. Трудности, связанные с этим периодом, очевидны, но если мы их осознаем, то можно рассчитывать на то, что это регрессивное впадение в младенчество, примитив и варварство сменится затем новым возрождением. Отрицание высших достижений западного мира, религии и культуры, — достижений, без которых между тем до сих пор невозможно было обойтись, когда речь заходила о строитель-

¹⁴ *Schmitz O. A. H. Überschätzung Russlands // Die Tatwelt. 1930. H. 3. S. 102–106.*

стве нового, — это отрицание объясняет беспомощность суждений относительно эксперимента, проводимого народом, каковой стоит еще на младенческой ступени своего развития, народа, оставшегося без руля и без ветрил, после того как была устранена его руководящая сила, отличавшаяся безответственностью и недееспособностью. Восхищение дряхлой Европы в отношении России, еще не исчерпавшей свои силы, началось уже на рубеже веков с победного шествия русской литературы. Она всколыхнула в нас все то смутное, невыразимое, что мы до сих пор вытесняли из нашего сознания, и одновременно перевернула все то, на чем основывалась наша система ценностей: наше сознание, нашу этику и наше чувство эстетической формы.

Вся русская литература XIX в. после Тургенева представляет собой по существу вызов западной культуре, отличительной чертой которой является способность отделять качественные ценности от количественных. Качество, однако, по сути своей, категория индивидуальная. И только индивидуальный опыт позволяет ему подняться на новую, более высокую ступень. Русский же культ простого народа, его самых низких слоев, означает между тем поворот к *коллективному*. Он зародился как неизбежная реакция на русское «западничество», которое в середине XIX в. восторгалось Европой еще в большей степени, чем Европа восторгалась Россией на исходе столетия. Для западников спасение России заключалось в ее европеизации, то есть в принятии ценностей, которые не имели корней в русской почве. Их противники, славянофилы, видели пробуждение русского самосознания в возвращении к своим корням, и то, что на их стороне — не случайно, а в силу логики самой жизни — оказались два величайших писателя не только России, но всей той эпохи, Достоевский и косвенно Толстой, именно это и заставило Европу прислушаться к этим голосам. На протяжении десятилетий дряхлающая духовная Европа, одурманенная своим беспочвенным идеалом прогресса, погрязшая в рационализме и механицизме, верила в то, что, быть может, Россия принесет новое спасение.

Самое поразительное в русской мысли и литературе для нас заключается, прежде всего, в том, что они подчинены совершенной иной системе ценностей, чем наша. В христианском западном мире вся религиозная, равно как и светская жизнь, вращаются вокруг противопоставления добра и зла. В нашей литературе нас потрясает тот факт, что и благородный человек, являющийся таковым от рождения, что даже он то и дело оказывается виновным. Он вынужден раскаиваться в содеянном зле, сожалеть об этом, приносить покаяние, и в конечном счете, он получает прощение, причем ему прощается не только злодеяние, но и сам путь, который привел его к этому, так что само совершенное преступление

даже приносит ему очищение. Эта *высокая* человечность, однако, противна русской душе. Русская душа существует в другой системе ценностей, которая зиждется не на противопоставлении добра и зла, а на противопоставлении благородного и низкого. Мы готовы мириться с героями нашей литературы, совершающими преступление, если только они благородны, и не готовы мириться с низкими. Макбет, Валленштейн, Фауст, — все они погрязли во зле, но мы все равно можем их любить, потому что они благородны. В русской же литературе на первый план выступает коллективная проблема человеческой низости, о которой мы никогда прежде не думали. Благородный человек, оказавшись во власти зла, испытывает муки совести, пройдя через которые, он может снова найти путь к добру. *Низость же являет собой непреодолимую предрасположенность*. В ней нельзя раскаяться, ее нельзя преодолеть, и потому ее нельзя и простить. Низкий человек, в отличие от благородного злодея, который иногда все же пробивается к добру, никогда не пробьется к благородству, единственное, что он может, это с упоением копировать благородные слова и жесты, не исключено, что ему даже удастся, встав в театральную позу, совершить какой-нибудь один благородный поступок, чтобы потом тотчас же снова почувствовать себя жалкой «вошью». В этом и заключается подлинная проблема многочисленных русских литературных персонажей. И в этом смысле она имеет для нас важное значение, ибо и мы знаем, что именно *«низость нас всех держит в узде»*, но мы слишком боялись признаться в этом. Но далее следует шаг, на который мы не можем пойти. *Поскольку с русской точки зрения, человек — это вошь*, то тем самым исключается возможность дальнейшего развития человека, который не может подняться на более высокую ступень. *Всякая свобода поэтому, всякая инициатива, всякое стремление к совершенству воспринимаются как безумие, как мания величия. Помочь тут может только один Христос*. В романе Мережковского «Петр и Алексей» юный Алексей, религиозный мечтатель, говорит, обращаясь к немке-протестантке из придворных дам: к вам, немцам, говорит он, Христос еще не пришел, вы чистоплотные, аккуратные, усердные и трезвые, но Он любит нас, русских грешников¹⁵. Подобным же образом русская идея относится к более высоким этическим и эстетическим ценностям, иными словами — ко всей культуре. Ей веро-
дома только *одна ценность — святость*, а поскольку для человека это недостижимо, то такая ценность означает практически отрицание мира. Не одни только нигилисты, но и все русские, кроме западников, демонстрируют враждебность культуре, то есть ко всей той сфере, которая простирается между Богом и вошью. Именно

¹⁵ *Mereschkowski D. Petr und Alexej*. Berlin: Pieper Verlag, 1912. S. 123.

поэтому только Россия смогла превратить марксизм в вероучение, по которому все ценности суть лишь идеологическая надстройка над экономическими процессами.

Наблюдая за последствиями, к которым привел большевизм, западный мир постепенно начал утрачивать веру в Россию уже хотя бы потому, что большевизм представляет собой верх рационализации и механизации жизни, от которых мы сами уже давно страдаем, с той только разницей, что у нас отдельные изобретатели, ставя на службу человеку силы природы средствами техники, верили в то, что они тем самым служат индивиду, не предполагая, что это может повлечь за собой все возрастающее духовное и душевное оскудение человека, к которому как раз и стремятся нынешние русские правители. Из этого можно заключить, что большевизм являет собой, собственно говоря, чистейшей воды интеллектуальное западничество, раз оно опирается на типично западное учение Маркса, в котором европейский индивидуализм обращается в свою собственную противоположность. Россия, похоже, только сейчас начинает делать последние выводы, проистекающие из этого.

В противовес этому, однако, некоторые русские, не принимающие большевизм, пытаются нам доказать, что он представляет собой чисто русское явление, о чем свидетельствует, по их мнению, «религиозная истовость», которую он пробудил во многих слоях русского населения. Коммунистическая партия, утверждая они, есть не что иное, как секта *аскетов идеи*. Только этим, якобы, можно объяснить то, с каким удовольствием миллионы людей, среди них и вполне сознательные, переносят те чудовищные материальные и духовные тяготы, которые омрачают русскую жизнь со времен революции. Наиболее ярко эта позиция представлена в статье Федора Степуна «Русский человек [и революция]», в которой он называет большевизм псевдоморфозой русского человека. Само понятие взято из кристалловедения. Оно обозначает ложную форму, которую принимает минерал, когда он попадает в пустоты растворившегося другого кристалла или когда на поверхности одного минерала формируется другой кристаллообразный минерал. Так, например, некий кристалл может по форме выглядеть как кварц, а по своей внутренней структуре представлять собой полевошпат. Большевизм, таким образом, можно рассматривать как ложное кристаллическое образование русской души, которое сформировалось в пустотах определенных западных понятий, или на их поверхности. Этот образ представляется весьма точным для системы, которая снаружи выглядит как циничный материализм, как доведенный до крайности рационализм, а изнутри напоминает религиозное чувство.

Ни один народ не говорил о себе так много, как русский. Все его писатели и мыслители выступают защитниками русского коллективизма, нам открыто явлено все существо русского духа во всей его труднодоступной пониманию полноте. Один из этих пишущих сегодня — живущий среди нас Федор Степун, который пытается в своих глубоких и одновременно ясных по мысли статьях и выступлениях пояснить суть русского народа. И это ему удается блестяще, вот только ум, укорененный и воспитанный в западной культуре, приходит к принципиально другим выводам и оценкам.

Главная мысль, которая то и дело доносится до нас из недр русской литературы и в которой есть для нас нечто весьма заразительное, это мысль о том, что русский человек гораздо ближе к действительности — Степун говорит даже «бытийнее», — чем европеец, ценностный мир которого не реален, но состоит из одних сплошных абстракций. Отсюда — русский интерес к преступнику. Он, как утверждается, живет, по крайней мере, имея под собой твердое основание, пусть это основание — метафизическая реальность зла, чего нельзя сказать, надо признаться, о просто приличном человеке, который ничем другим больше не выделяется. Остается только поражаться, с какой скоростью наша интеллигенция, у которой достаточно критического запала, чтобы выступать против буржуазной добропорядочности, восприняла — от уныния и отчаяния, порожденного всей окружающей буржуазностью, — это русское учение о «более бытийном» русском человеке, не дав себе труда хотя бы на мгновение задуматься о том, какими конкретными условиями оно было вызвано к жизни и приложимо ли оно к западному миру. Уже само слово «бюргер», встречающееся в русских книгах, должно было бы заставить их задуматься, поскольку в России оно означает нечто совсем иное, чем у нас. В России это слово имеет чисто *социологическое* значение. Бюргер Афанасий Павлович, например, или любой другой, неважно как его зовут, — это человек, который зарабатывает деньги торговлей и умственные, духовные потребности которого полностью укладываются в общепринятые, свято почитаемые формы благочестия. В таком человеке нет и в помине представления об индивидуальных ценностях. Его предки в средние века не странствовали по свету, не бороздили моря как самостоятельные, храбрые купцы, не боролись они и в эпоху Возрождения за свою веру или гуманистический идеал. Не проникались они как представители третьего сословия революционным духом, чтобы присоединиться к борьбе, что велась двумя другими сословиями, не сражались они за освобождение своего отечества, не касался их ни классический, ни романский дух, не ведали они и английского идеала либерализма, который позволил бы им, по крайней мере, развить в себе усердие, прилежание и самостоятельность. Ничто

из вышеперечисленного не коснулось этих бородатых, уютных толстопузов. Все эти ценности на протяжении веков формировали реальность западного бюргерства и составляют поныне жизненное содержание его лучших сынов, хотя среднее большинство этого слоя отдается все чаще абстракциям и стремится лишь к преуспеянию, а не к подлинной человечности, к усердному исполнению профессионального долга, а не к познанию смысла жизни. Если мы хотим предпринять какие-то меры против этого несомненного зла, то у нас есть только одна возможность: вспомнить о том, что составляет нашу собственную сущность, а не присоединяться к хору русских интеллигентов, которые, не обладая собственной подлинной культурой, дружно выступают против якобы буржуазных ценностей, то есть против ценностей общечеловеческих.

Русское самоопределение, ввиду отсутствия буржуазной, равно как и аристократической русской культуры, опирается на крестьянство. Крестьянин же в России — человек доисторический, живущий полуживотной жизнью, подчиненной инстинктам. Соприкоснувшись с древними византийскими религиозными формами, он способен перейти от состояния психического возбуждения к состоянию возбуждения экстатического. Эта примитивная форма религиозности, основывающейся исключительно на чувстве и безусловном принятии Бога, в котором она растворяется целиком и полностью, не зная рефлексии, — эта форма религиозности знакома и западному миру. Она была распространена у нас в эпоху Средневековья, и все, что было в ней ценного, церковь мудро использовала для создания нищенствующих орденов. В результате и для этой незатейливой формы веры, там, где она исповедовалась искренне, у нас нашлось свое место, рамками которого она и ограничивается, ибо эти рамки к тому же препятствуют ее распространению, каковое может привести лишь к варварству и нигилизму, опасному для культуры. В этом ордене можно и сегодня встретить родственников Алеши Карамазова или князя Мышкина (из «Идиота»), но они все же являются скорее анахронизмом, не способным оказать сколько-нибудь серьезное влияние на религиозное развитие, как бы ни благословенен был их труд в каждом отдельном случае.

Нынешнее уничтожение русского крестьянства, производимое большевиками, относится к явлениям вышеупомянутой псевдоморфозы русского человека, но был ли этот «мужик», который столь мастерски явлен нам Толстым, и в самом деле более реальным, более «бытийным», чем европейский крестьянин? Степун говорит, что у русского мужика никогда не было возможности усвоить основу основ всякой культуры: «усердный, преданный, любовный, размеренный труд на своем собственном клочке земли». Означает ли это, что европейский крестьянин, знающий

именно такой вид труда, и в самом деле отделился от действительности и утратил связь с метафизической реальностью? Разве не наоборот? Разве не это связывает нас, пусть символически, с землей: *верное служение труду*, пусть даже он далек от прямого возделывания почвы? Ведь каждый мало-мальски приличный европеец так или иначе обрабатывает свой *кочок земли*. Это исконно-крестьянское отношение к работе и есть то, чего не достает, как правило, русскому человеку, к какому бы слою он ни относился. Он в лучшем случае сеет, но не обрабатывает свое поле по-настоящему, ему не хватает бережного ухода за посевами, терпения на то, чтобы дождаться всходов, упорства, чтобы преодолеть неблагоприятные обстоятельства, умения, чтобы сохранить урожай, бережливости, чтобы не растерять семенное зерно, короче говоря, всего того, что превращает любую плодотворную работу, будь то самую примитивную или возвышенно-духовную, в прямое продолжение разумного возделывания почвы, которым занимались наши предки. Вот почему мы склонны считать, что, скорее, русский человек более, чем какой-либо другой, постоянно рискует утратить всякую связь с действительностью, то есть стать нереальным. Как только он выходит за пределы крестьянского бытования, он тут же норовит превратиться в такое совершенно беспочвенное существо, как *болтун Раскольников*, который искусственно создает проблемы, каковых у человека по-настоящему бытийного просто быть не может, вроде мучающего его вопроса о том, имеет ли бедный студент право угробить старуху-процентщицу для того, чтобы завладеть ее деньгами. Разумеется, у него нет на это никакого права, о чем тут говорить. «Но, — возразят мне на это, — ведь речь идет не о каком-то там обыкновенном бедном студенте, а о вселяющей русской душе, которая хочет употребить деньги старухи-процентщицы на то, чтобы осчастливить все человечество». Но в этом-то и заключается нереальность. С точки зрения европейца проблему следовало бы сформулировать следующим образом: великий человек, благодетель человечества, в момент исполнения главного дела своей жизни или же в момент крушения замысла приходит к осознанию содеянного и вынужден признать, что он, как темный, неразумный юнец, пошел на преступление, воспользовавшись первым попавшимся средством для достижения благословенной цели. *Должен ли он и может ли он раскаиваться в этом?* — Вот в чем состоит подлинная проблема, ибо в этом случае перед нами действительно был бы настоящий великий человек, а не сентиментальный, пустоголовый выскочка вроде студента Раскольникова.

Говоря о русском крестьянине, Степун признает за ним некоторые черты, которые, по-моему, есть не что иное, как доказатель-

ство его недостаточной связи с реальностью. Не имея собственной земли, он, русский крестьянин, пишет Степун, жил не столько «любовью к родной земле», сколько «мечтой о чужих землях». К культуре же, по мнению Степуна, ведет конкретная, формообразующая любовь, а не мечта или надежда. Любовь, между тем, понятие абстрактное. Именно в этом, в неспособности к конкретной связи с действительностью, из чего проистекает отношение ко всякому делу, удавшемуся другому, как к делу нечистому, слаженному за счет корыстного использования более слабых и к тому же без Божьего соизволения, — именно в этом коренится то упадническое умонастроение, что так характерно для русской интеллигенции и что отличает общий тип революционера: тоска по чужим землям в сочетании с отсутствием связи с родной землей и неспособностью самостоятельно возделывать собственное «поле». Такое отчуждение реального бытия должно неизбежно приводить к абсолютно пустому прокручиванию жизни, противному человеческой природе, поскольку она всегда хочет жить, хочет быть реальной. Этим объясняется то, почему для подобного рода людей не остается никакой другой формы, через которую они могли бы ощутить реальность, кроме как разрушение того, что они сами создать не в состоянии, и, наконец, упоение преступлением, представляющее собой полную противоположность экстатическому возбуждению, свойственному примитивной религии и недоступному более для человека мыслящего.

В этом упоении разрушением можно усмотреть религиозную составляющую: экстаз, который не трудно понять, если снова обратиться к Степуну. Он говорит о религиозном поведении «при абсолютном отрицании религиозного содержания», то есть речь идет о жесте без какого бы то ни было содержательного наполнения, о полной противоположности подлинного выражения чувства, о том, что мы, даже если это происходит бессознательно и неумышленно, называем попросту позой. Ведь существует не только абстрактное мышление, но и абстрактное чувствование. Человеческая душа, однако, не терпит таких пустот. Они должны быть непременно заполнены, и если сознание забито всякого рода понятиями, то именно к ним и устремляется все бессодержательное религиозное рвение. Этим объясняется то, что (и у нас) безбожие, враждебность религии, преступный цинизм могут принять характер религии, хотя в действительности это — псевдоморфозы религии. Подобные явления возникают как раз *тогда*, когда человек наделен достаточным умом для того, чтобы распознать внешние противоречия существующей, изжившей себя системы (религиозные, политические, экономические), но еще не дорос до того, чтобы осмыслить подлинные идеи. Если бы дорос, то он сумел бы отделить веч-

ный смысл идеи от ее формы выражения, ставшей сомнительной, и попытался бы найти другую, более удачную. Этим отличается созидательное, творческое отношение к действительности от разрушительно-революционного.

При этом нельзя не согласиться со Степуном в том, что многие революционеры были не столько «палачами истины, сколько жертвами заблуждения», и что они действовали, движимые не столько волей ко злу, сколько искренней «волей к бытию», но как бы то ни было, это все же большая воля к жизни человека, который сам виноват в том, что отстранился от своего естественного бытия, запутался в собственных абстракциях и теперь возжаждал жизни любой ценой, даже если ему ради этого придется пойти на преступление. И пусть он потерпит крах, пусть окажется в тюрьме или будет казнен, все равно для него это жизненное, чем безмятежное добropорядочное существование или бесконечные диспуты в затхлых комнатухах ссыльных поселений. И даже к Богу такой человек приходит, если вообще приходит, только уже через самое кошунственное злодеяние и его последствия.

Что касается масс, которые следуют за революционерами, то Степун объясняет это бесконечной «скукой русской жизни», которая обкрадывает человека, сковывая его возможности. Эти массы надеялись благодаря революции прикоснуться к фантастической тайне мира. Так появились «дантисты, превратившиеся в народных судей, учителя математики, превратившиеся в генералов, монахи, превратившиеся в конференсье, поэты, превратившиеся в чекистов». Все это, однако, свидетельствует отнюдь не об особой близости русского человека к бытию, а скорее о жажде бытия, которая мучает народ, утративший свою крестьянскую реальность, но не сумевший обрести до сих пор сознательной культурной реальности.

Все это вместе взятое не отменяет надежды на русское будущее. Тот, у кого ничего нет, может еще все приобрести. Вполне возможно, что метафизическая основа русских создаст когда-нибудь собственную форму, которая не будет псевдоморфозой, но любая форма накладывает ограничения, а с этим русская натура мирится с большим трудом. Нам, немцам, это тоже дается нелегко, но именно поэтому, наверное, из всех европейцев мы лучше других понимаем русских и относимся к ним с большой симпатией.

РУССКОЕ БЫТИЕ И ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ¹⁶

В одном Оскар А. Х. Шмитц несомненно прав: из всех европейцев только немцы и русские еще как-то понимают друг друга. Я сам в моих военных письмах говорил об «избирательном средстве» русской и немецкой души¹⁷. Но даже при таком безусловном взаимопонимании постоянно возникают разного рода недоразумения. Доказательством тому может служить среди прочего помещенная выше статья моего глубокоуважаемого оппонента, истинного знатока русского мира, который уже в 1922 году сумел дать весьма глубокую характеристику большевистской России¹⁸. Прежде, чем приступить к изложению некоторых моих возражений, мне бы хотелось особо отметить, что я во многом разделяю мнение Оскара А. Х. Шмитца, сходясь с ним, по крайней мере, в том, что касается существа дела.

Вместе с тем, есть что-то поразительное в той легкости и даже безответственности, с какой многие немцы бросаются в объятия России Достоевского, представляемой «в образе большевистской революции». Порою даже складывается впечатление, будто в немецких душах — причем, отнюдь не в самых худших — сформировалось нечто вроде комплекса неполноценности, породившего в свою очередь потребность искать опоры в чужом духовном и умственном мире. Прекрасно помню, например, как мне самому пришлось однажды, после одного доклада, посвященного Достоевскому, защищать от нападок немецкого учителя не больше не меньше, как самого Гете. Мой оппонент искренне считал, что все мировоззрение «великого немца» есть не что иное, как метафизика мещанства. Но еще более трагичной была, наверное, дискуссия с одним протестантским богословом, который с неизменной истовостью отстаивал свой тезис о том, что коммунистическая партия является якобы единственной истинно живой религиозной сектой современности, во всяком случае, гораздо более живой, чем такой буржуазный институт, как протестантская церковь. Сталкиваясь с подобного рода или сходными суждениями, и особенно наблюдая за тем, как тут и там немецкий дух жаждет найти избавление

¹⁶ *Stepun F.* Russisches Dasein und westeuropäische Wirklichkeit // Die Tatwelt. H. 3. 1930. S. 106–112.

¹⁷ *Stepun F.* Wie war es möglich. München: Verlag Carl Hanser, 1929. S. 112.

¹⁸ *Schmitz O. A. H.* Dostojewskij und der Bolschewismus // Hochland. 1922/23. H. 8. S. 111–123.

от «умственного оскудения» западноевропейской жизни и ради этого внутренне склоняется к «русскому безумию», нередко теряешь всякий запал и уже не видишь смысла отстаивать очевидную для всякого мыслящего русского истину, сводящуюся к тому, что в случае с большевизмом мы имеем дело с религиозной проблемой. То, что это проблема религиозного свойства, очевидно. Вот только называется это явление не религией, а грехом. Против этого тезиса самые разные круги и партии Германии, сочувствующие Советам, выдвигают другую, утверждая, будто бы большевизм представляет собою нечто вроде «новой религии», при этом одни, не слишком вникая в существо дела, обнаруживают религиозный смысл большевизма в его «примитивной социологии», в мифологии равенства и в идолопоклонстве перед техникой, другие, давшие себе труд проникнуть чуть глубже, усматривают его религиозность в радикализме, с каким он подверг сомнению все достижения и ценности буржуазной культуры. То, что большевизм есть «нечто вроде новой религии», не подлежит сомнению, однако, вместе с тем, это определение отнюдь не исключает того, на чем настаиваю я, а именно того, что, предавшись большевизму, Россия совершила грех в отношении самой себя. Новые формы проживания христианства возникали во все времена, и будут возникать впредь. Но никогда не будет такого, чтобы в христианском народе зародилась совершенно новая религия. Если же он принимает такую новую религию, если он подменяет, как это имело место в случае с большевизмом, реальность христианской веры иллюзией коммунистического прозрения, вечный символ креста — бессмыслицей перманентного вопрошания, то тем самым он впадает в грех: грех предательства положительной мистерии Христа во имя нигилистической мистики революции. И тем не менее, — об этом следует постоянно помнить, — путь от греха против Бога к Божественному прозрению в данном случае будет значительно короче, чем тот же путь к Богу колеблющегося или атеистического духа, стоящего на позициях индифферентности. Но пройден этот путь может быть только при одном единственном условии: при осознании собственной вины и покаянии. Если такой кардинальный поворот осуществится в отдельном индивидуе и в коллективном сознании, то это глубокое переживание греха может привести к истинно религиозному возвышению бытия, возвышению к Богу.

Зачнется ли этот процесс в душе русского народа и в сознании его будущих руководителей, или нет, — вот что является существенным вопросом современной культурной и политической действительности не только России, но и Европы. С учетом наших ожиданий, что это непременно произойдет, с учетом наших надежд, которые мы возлагаем на положительные религиозные силы русского

народа, едва ли можно себе представить что-нибудь более скверное, чем все эти, ссылающиеся по недоразумению на Достоевского, голоса самозванных друзей страны Советов, призывающих к тому, чтобы и Германия попыталась завоевать метафизические высоты бытия, встав на греховный путь революционного уничтожения. Непостижимо, как могут все эти честные и в большинстве своем мыслящие люди, не отдавать себя отчета в том, что бремя тяжких грехов при определенных обстоятельствах может, конечно, способствовать духовному росту, но никогда нельзя добровольно ступать на путь греха ради достижения этой цели. Приведу простой пример: известно, что смерть близких нередко становится для многих началом религиозного поворота. Но ведь это отнюдь не означает, что нужно убивать своих ближних ради того, чтобы приблизиться к Богу. Это настолько очевидно, что едва ли кто с этим будет спорить. Столь же очевидным должно быть для всех и то, что метафизическое обновление русской народной души через грех революции вовсе не означает, что из этого можно сделать вывод, будто бы революция представляет собой нечто вроде специальной техники обновления, каковую непременно должны взять на вооружение все другие народы, благополучно существующие в мире и согласии. Этому безумию необходимо дать самый решительный отпор. Подлинная немецкая дружба в отношении России должна поэтому вне всякого сомнения основываться на верном теоретическом осмыслении религиозной природы большевизма и вместе с тем на понимании угрозы, которую он в себе несет. Ничто сегодня не может причинить русскому народу большего вреда, чем безответственное превознесение и прославление коммунистической идеологии. И ничто не может быть для него более полезным, чем добровольное признание собственной моральной ответственности за кровавые выверты его судьбы. Германия, подарившая русскому рабочему движению марксистскую идеологию, а революции — ее большевистских вожakov, имеет для оказания подобной моральной поддержки гораздо больше оснований, нежели другие народы. Но для того, чтобы помочь подлинной России справиться с коммунизмом, нынешняя Германия должна — и в этом я целиком и полностью согласен с господином Оскаром А. Х. Шмитцем — «заново и глубоко» осмыслить свою собственную сущность, свою собственную правду. Кто отказывается от своей правды, тот и чужих истин не поймет. Смелость, с какой в сегодняшней Германии большевистское поругание религии объявляется *новой* формой религии, есть всего-навсего обратная сторона метафизического малодушия, которым безнадежно страдает духовная Германия.

Вот почему я, несмотря на всю мою любовь к России, так же как и Оскар А. Х. Шмитц, искренне радею за то, чтобы Германии, наде-

ленной душой столь глубоко метафизической и религиозной, столь родственной России, достало твердости не отдавать ее безрассудно и безоговорочно совершенно чуждым и враждебным формам духа и жизни.

*

Теперь перейду к возражениям. В моем понимании сущность русского духа и, прежде всего, сущность большевистской революции целиком и полностью исчерпывается понятием греха; во всяком случае, мне представляется вполне оправданным использование данного понятия применительно к внутренней жизни и самосознанию русского народа. Оскар А. Х. Шмитц, если я правильно его понимаю, или точнее, если я правильно реконструирую ход его мыслей, считает использование данного понятия недопустимым. Принципиальная разница между существом русского и существом западноевропейского духа заключается, по его мнению, в том, что русская душа, в отличие от западноевропейской, бытует в совершенно иной системе ценностей. Внутренняя жизнь Европы определяется противопоставлением добра и зла. Русская же абсолютно другим: противопоставлением благородного и низкого.

В этой антитезе, несомненно, есть доля истины. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить героев Геббеля, с одной стороны, и грешников Достоевского, с другой стороны. Геббель постоянно подчеркивает, что высокая трагедия возможна лишь там, где благородный человек впадает во зло; Достоевский же, как правило, открывает врата Рая совсем неблагородным грешникам, обитателям социального дна: горьким пьяницам, ворам и проституткам. Это различие, на котором я не могу здесь подробно останавливаться, представляет собой сложное явление, в основе которого, как мне кажется, лежит не столько этико-религиозный, сколько душевно-стилистический феномен. Во всяком случае, когда Оскар А. Х. Шмитц говорит: «Макбет, Валленштейн и Фауст погрязли во зле, но мы все равно находим возможным любить их, потому что они благородны», — то я, — наверное, потому что русский! — вынужден признаться, что ни одного из этих героев не люблю. Для меня они слишком уж величественны, возвышенны и пафосны, чтобы их любить. Ведь невозможно же любить громаду готического собора, которую нельзя охватить одним взглядом. Глядя на него, можно удивляться, испытывать возвышенное волнение, но любить, нежно и проникновенно, можно скорее собственную этажерку с книгами или диван. Такой проникновенной нежной любовью русские любят проститутку Грушеньку и опустившегося офицера Дмитрия Карамазова, которые им наверняка милее, чем благородный

Валленштейн или ученый Фауст. К этому добавляется еще нечто другое: русскому человеку присуще странное чувство неловкости. Он не выносит пафоса, торжественной пышности и слишком высокого стиля. Весьма характерно, что на русской сцене всегда стыдливо избегали благородной поступи и возвышенной декламации. Уж лучше пошлая простота, чем напыщенная торжественность. Для внутреннего русского слуха возвышенное часто звучит комично. Низкое и мистическое сочетаются гораздо лучше. Я признаю, что воздух в христианских катакомбах Достоевского довольно спертый. И Крест Господен, если угодно, воздвигнут у Достоевского на крови и низости. Но разве с нами обстоит дело иначе? Разве мы сами не шагали по колено в крови и грязи на Голгофу наших дней? Много ли благородства было в нашей войне, в ее предпосылках и последствиях? Можно ли ее считать, при всей ее низости, подлинной трагедией? Несомненно, в ней было и то, и другое: она была трагедией, и даже мистерией, но мистерией, разыгравшейся среди моря грязи. Сущность ее не передать прекрасными ямбами, вложенными в уста благородного героя. И многочисленные скорбные женские образы, воплощенные в белом мраморе, не расскажут будущим поколениям о ее сокровенных глубинах, но скорее введут в жестокое заблуждение. Говорить сегодня о благородном соседстве прекрасного и трагического можно только с некоторым налетом идеалистического лукавства. Ибо сегодня, как никогда, мы слишком много знаем о том низком, «что нас всех держит в узде». Знать это и все равно сохранять веру в человека, знать это и не считать самого последнего завшивевшего оборванца «вошью», — подобное умонастроение, замечу, является, как мне кажется, отличительной русской чертой.

Оскар А. Х. Шмитц думает иначе, и тут я подхожу к основному принципиальному расхождению между нами. Для него фраза «Человек — это вошь» является типично русской. Это, с моей точки зрения, неверное утверждение вытекает, при этом весьма логично, из того, что мой оппонент не рассматривает вообще понятие «низкий», несущее в себе отрицательную оценку, как оценочный момент, но считает его некоей природной данностью. По его мнению «низость» есть «непреодолимая предрасположенность». Вот почему с его точки зрения в «низости» нельзя раскаяться, ее нельзя «преодолеть» и по той же причине ее нельзя «простить». Но если это так, то тогда верно и утверждение, будто «человек — это вошь». Все дело, однако, в том, что это неверно, и доказательством тому, по моему убеждению, является тот факт, что ни в одной литературе, — а литература лучше всего отражает душу народа, — ни в одной литературе нет такого количества сцен покаянного раскаяния, публичного признания вины и исповедальных откровений, как в рус-

ской. Через всю русскую словесность, от Толстого, Достоевского и Лескова до современных советских писателей (Леонов, «Вор») проходят эти сцены публичного самобичевания и покаяния. И что характерно: каются не «благородные герои», впавшие во зло, а те мелкие, темные люди, которых Оскар А. Х. Шмитц, сообразуясь со своими взглядами, с полным правом называет носителями русской низости. Но даже если признать верным то, что «низость» характерна для русского человека, для его системы ценностей, — а верность такого утверждения я попытался допустить, — а даже тогда, речь может идти только о такой «низости», которая может быть преодолена через раскаяние и покаяние, а не о такой, в которой нельзя раскаяться и которую нельзя простить. Мне кажется, что Оскар А. Х. Шмитц и сам внутренне считает так же, но сам же, следуя своей интерпретации понятия «низкий», это же и отрицает. Так, говоря о русском тезисе «Человек — это вошь», он противопоставляет ему другой: «Здесь может помочь только Христос». Народ, который верует во Христа и который только от одного Него ждет спасения, не может всерьез считать, будто человек — это вошь: для верующего христианина и самый последний, опустившийся человек не вошь, а Божье дитя. И Раскольников, сформулировавший эту якобы русскую тезу, извлек ее отнюдь не из недр своей русской души, а из своего западноевропейского умственного запаса. Его идеалом, как известно, был Наполеон. Как и Наполеон, Раскольников хотел осчастливить человечество, и то, что ради этого придется угробить старуху-процентщицу, его нисколько не смущает. Эту вошь можно, пожалуй, и раздавить. Совершив убийство, однако, он тут же меняет свое мнение. Именно раскаяние и покаяние подводят его к иному выводу: подлая и бесполезная старуха тоже человек. Через это Раскольников — так полагал, по крайней мере, Достоевский, продолживший эту тему в «Бесах», — вышел за пределы прометеевско-наполеоновского умственного круга и обратился к русской вере.

Оскар А. Х. Шмитц считает саму проблему, вокруг которой вращаются мысли Раскольникова, искусственной и надуманной. С европейской точки зрения все дело совсем в другом, и вопросы должны формулироваться иначе: «Великий человек, благодетель человечества, в момент исполнения главного дела своей жизни или же в момент крушения замысла приходит к осознанию содеянного и вынужден признать, что он, как темный, неразумный юнец, пошел на преступление, воспользовавшись первым попавшимся средством для достижения благословенной цели. *Должен ли он и может ли он раскаиваться в этом?*» Вот что по Оскару А. Х. Шмитцу составляет подлинную проблему. Мне же представляется, что все как раз наоборот. Для меня, в отличие от Оскара А. Х. Шмитца, вопрос о том, «должен ли я и могу ли я раскаяться», является со-

вершенно беспредметным, поскольку покаяние вообще не может быть предметом теоретического размышления. Оно либо есть, либо его нет. Вопрос о том, следует ли каяться или нет, столь же нелеп и бессмыслен, как вопрос о том, следует ли мне любить или нет. Совершенно иначе, однако, дело обстоит с сомнением «беспочвенного» студента (я имею в виду проблему Раскольников, а не его самого). В конечном счете, он ломает себе голову над извечной проблемой, оправдывает ли цель используемые средства или нет, или, говоря иначе, возможно ли и должно ли строить счастье сообщества людей на сознательном причинении несчастья отдельному человеку. Мне думается, что это одна из самых по-настоящему важных морально-общественных проблем, какие только бывают на свете. Достоевский сам бился над ее разрешением. Это основополагающая проблема русского освободительного движения (террор); ее инстинктивно-положительное, теоретически неосмысленное решение составляет, быть может, глубочайшую суть большевизма, являющегося одной из самых суровых реальностей, с которой столкнулся сегодня современный мир. То, что всякое преступление должно повлечь за собой раскаяние, то, что оно должно повлечь за собой покаяние, — это не подлежит никакому сомнению. Если только мы, конечно, не решимся, в силу обстоятельств, сознательно пойти на то, чтобы взять на душу неискупимое преступление. И в этом смысле круг проблем, волнующий Раскольников, представляется мне не более далеким от реальности, чем противопоставленный ему Оскаром А. Х. Шмитцом западноевропейский круг проблем.

Я столь подробно остановился на примере Раскольникова только потому, что он позволяет весьма наглядно обратить тезис Оскара А. Х. Шмитца в его полную противоположность. Мой оппонент исходит из того, что западноевропейская система ценностей, в которой добро противопоставляется злу, скорее, чем русская, подводит к раскаянию и преодолению зла, к которому оказался причастен благородный дух. Пример, который приводит Оскар А. Х. Шмитц, не подтверждает, как мне кажется, этот тезис. Великий, благородный западноевропейский человек, оказавшийся причастным ко злу, не приходит к раскаянию, но задается вопросом, должен ли он и может ли он раскаиваться. Раскольников же, как русский человек, к которому должно было бы относиться утверждение, будто «низость» является непреодолимой, природной склонностью, тотчас же впадает в раскаяние и начинает винить себя. Его совесть перечеркивает в одночасье его план, призванный облагодетельствовать человечество.

В связи с этим возникает вопрос: какой человек более реален, более бытиен, тот, который осуществляет культурную работу, пос-

троенную на фундаменте «почти неизбежного» преступления, или другой, тот, который после первого же греховного соприкосновения с абсолютным (абсолютный запрет) либо совершенно теряется (и с почтением возвращает свой входной билет в этот мир Господу Богу, как Иван Карамазов), либо, наоборот, отдается злу и, словно в дурмане, ничего уже не может больше осуществить, кроме уничтожения («Бесы»)?

Смысл моего утверждения, будто русские более реальны, более бытийны, чем европейцы, сводится при такой постановке вопроса к тому, что второй тип людей встречается среди них значительно чаще, чем среди европейцев, и роль их гораздо более заметна. Иными словами, духовная позиция русского лежит либо в сакральной, либо в демонической плоскости, духовная позиция европейцев — разумеется, не с точки зрения индивидуально-психологической, а с точки зрения социологически-статистической — в плоскости профанного.

Выступая с многочисленными докладами перед самой разной публикой, обсуждая в том числе и темы, связанные с войной и революцией (на примере немецкой военной литературы и в связи с молодежным движением), я неоднократно сталкивался с тем, что немецкая аудитория Западной Европы, т. е. та ее часть, которая интересуется Россией, совершенно не приемлет понятие греха, особенно применительно к социальным и политическим явлениям. Буржуазное мировоззрение и жизнепонимание, столь блестяще описанное Грётузеном¹⁹, настолько глубоко вошло в плоть и кровь всех европейцев, а профанное мышление и чувствование стало настолько само собой разумеющимся, что такие «церковные понятия» как «раскаяние» воспринимаются, как правило, как некое препятствие на пути исправления «происшествия, произошедшего по несчастливому стечению обстоятельств». Всякий религиозный, даже уже практически всякий метафизический подход к конкретным вопросам жизни воспринимается как пустая трата жизненной энергии и тут же отрицается. Высказывание одного из персонажей Достоевского: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?» — это высказывание остается для современного европейца, при всей его любви к Достоевскому, совершенно непонятым. Я твердо убежден в том, что восемьдесят процентов всех почитателей Достоевского от чистого сердца посоветует капитану, которому для того, чтобы муштровать рекрутов, непременно нужен Бог, обратиться к изучению теологии или же найти применение своим силам в Армии Спасения.

¹⁹ Имеется в виду работа Б. Грётузена «Возникновение буржуазное миро- и жизнепонимания во Франции» (*Groethuysen B. Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. I. Halle, 1927; Bd. II. Halle, 1930*).

Бог, превратившийся в предмет церковной практики, в проблему религиозной философии, в символ консервативного воспитания детей или декоративный элемент партийной программы, Бог, не воспринимаемый как реальность и представляющий собой структурный элемент культуры, является и по сей день примечательной реальностью современной Западной Европы. Реального же Бога, лишаящего реальности все, что отпадает от него, современные европейцы в большинстве своем не видят и им не живут.

Я ни в коем случае не хочу этим сказать, что им живут России. И все же между Россией и Западной Европой есть некоторая разница. Капитан Достоевского в нынешней России не изучает теологию. И в Армии Спасения он тоже не служит. То, чем он занимается, отнюдь не безобидно, а скорее чудовищно. Поскольку, как он считает, Бога нет, но без Бога все-таки никак не обойтись, то он, по рецепту сверхчеловека Кириллова, сам себя объявил Богом и правит миром так, словно мир все еще пребывает в состоянии перевозданного хаоса. Иными словами: современная Западная Европа — атеистична, большевистская Россия — антитеистична и потому бытийнее.

Я был бы счастлив, если мог бы вместе с Оскаром А. Х. Шмитцем верить в то, что русская демония, то есть то, что я назвал «религиозным поведением при абсолютном отрицании религиозного содержания», представляет собой некую «позу», «жест без содержания». Но, к сожалению, в России, по моему мнению, происходит нечто гораздо более страшное. Антитеистический жест русского большевизма лишен всякого содержания отнюдь не потому, что он является собой «абсолютное отрицание всякого религиозного содержания». Наполнение жеста абсолютным отрицанием некоего абсолютного содержания порождает однозначное и весьма конкретное содержание, а вовсе не одно лишь «абстрактное чувство». Россия не играет с огнем. Россия — в огне. Случаи, когда крестьяне вместе со своими детьми укрывались в деревянных церквях и сжигали себя заживо, чтобы не попасть во власть Антихриста Ленина, говорят сами за себя и заставляют содрогнуться. Если бы русская демония была бы всего лишь абстрактным чувством, то чем объяснить конкретность этого жертвенного безумия? Нет, то, что поднималось ныне из самых глубин души русского народа, то, что чудовищным образом искажает лик России, — это, по моему убеждению, никак не может быть объяснено понятием «позы». Скорее понятие «позы» относимо к некоторым кругам Западной Европы, где создается иллюзия веры в Бога, ее имитация, инсценировка, что является крайней формой ее отрицания, а не к России. Это отрицание, к сожалению, даже слишком реально, слишком конкретно, при том, что и события, происходившие в Москве в 1918–1920-е гг., нередко, признаться, производили впечатление бесовского действия, учинен-

ного разгулявшимися участниками карнавала. Относительно этого последнего пункта у меня в настоящее время нет того ясного представления, какое у меня было до недавнего времени. Я не стал бы объяснять тот фантастический душевный переворот, произошедший в революционную эпоху, просто скукой р у с с к о й жизни (дантисты превратившиеся в народных судей, монахи, выступающие в роли конферансье), но объяснил бы это скорее русским чувством невыносимой скуки, вызываемой любой жизненной реальностью. И действительно, что может быть тоскливее, чем тянуть всю жизнь лямку в роли зубного врача, судьи, конферансье или священника. Каждая из этих специальных форм человеческой жизни, освященная в Германии понятием «профессия», воспринимается русским человеком как некое транжирство, как нечто вроде безрассудного расходования заложенной в нем целостной и в изначальной идее совершенной человеческой сущности. Этим объясняется русская тоска по расширению жизни до всеединой жизни, тоска по глубинам бытия, к которым он стремится, мечтая вырваться из жалкой кажимости. Я читал сообщения о русских эмигрантах, которые, несмотря на свое отчаянное положение, отказывались (в отличие от других европейцев) работать у Генри Форда. Чувство, что, работая на конвейерном производстве Форда, они потеряют себя, повергало их в глубочайшее уныние. То есть речь шла не о низком социальном положении, не об отсутствии профессионального интереса и невозможности получать удовольствие от такого труда, а о метафизической тоске, о неизбывном желании вобрать в свое сердце весь мир со всеми его противоречиями, пусть даже оно не выдержит и разорвется от того на части.

Многие криминальные явления русской революции, русское ренегатство и прежде всего невиданный до сего размах русской провозкации, о чем я сейчас не могу говорить более подробно, — все это объясняется неутолимой жаждой русской души, алкающей беспредельного, всеохватного бытия.*

*

Все сказанное выше, как мне кажется, в достаточной мере объясняет, что я имею в виду, используя сравнительную степень «бытийнее», насколько подобные понятия вообще поддаются объяснению. В заключение мне бы хотелось особо подчеркнуть только еще один момент. Мне представляется весьма показательным то, что Оскар А. Х. Шмитц не может уяснить себе, почему у русского на-

* См. об этом мои статьи: *Das Problem der Demokratie in Russland* (Hochland. Heft IV, V, 24/25); *Mission der Demokratie in Russland* (Enenda. Heft IV, 25/27) — *прим. Ф. Степуна*.

рода, «самого бытийного» из всех, наблюдается гораздо более слабая связь с простой, обыденной реальностью, чем у других народов. Опираясь на мое утверждение о том, что русский крестьянин был лишен возможности «усердно, преданно, любовно, тщательно обрабатывать свой кусок земли», а именно это и составляет основу основ всякой культуры, господин Шмитц предпочел сделать вывод о том, что русский крестьянин страдает скорее от недостатка бытия, нежели от его переизбытка. Ибо, по Оскару А. Х. Шмитцу, именно усердный труд, обработка своего клочка земли, в прямом и в символическом смысле, обеспечивает человеку подлинное метафизическое бытие.

Я очень хорошо понимаю этический и религиозный пафос такой позиции. Она не нова, вспомним Лютера или Гете. Разумеется, существует нечто вроде харизмы профессии. Благоговейное отношение к любой, самой ничтожной работе, послушное исполнение простых насущных дел, — все это может, несомненно, заключать в себе элемент подлинной святости. И я не могу не признать, что именно отсюда проистекает западноевропейская этика труда. Я только не согласен с тем, что это отношение к труду и по сей день господствует в современной Европе высокоразвитого капитализма. Религиозно-патриархальная формула Оскара А. Х. Шмитца: «Каждый мало-мальски приличный европеец обрабатывает свой клочок земли» должна быть изменена: «Каждый мало-мальски приличный европеец имеет сегодня свою специализацию». Современная спецификация труда, однако, свидетельствует не столько о религиозно-аскетическом состоянии духа, сколько о его «прометеевой» скованности. Пресловутая служанка Мартина Лютера подметала пол во имя Бога. Специалист же подметает пол во имя анонимного подметания! А это уже совсем другое дело: приближенность к реальности, отличающая специалиста, еще не означает метафизической наполненности бытия.

В то время как в Европе былая религиозная культура все более явственно трансформируется в религию культуры, в России движение происходит если не в противоположном, то во всяком случае в совершенно ином направлении. Ту стадию развития, которую Европа уже прошла, России еще только предстоит пройти. Вполне возможно, в России когда-нибудь расцветет религиозная культура, но до сих пор в Восточной Европе ничего подобного не было. Великая историко-культурная трагедия России заключается, в конечном счете, в том, что ей, еще на заре ее только зачинавшейся религиозной жизни, была привита по воле судьбы культура, все более и более от религии отпадавшая. В результате в России началась изнурительная борьба между религиозностью, которой еще только предстояло развиваться в культуру, и чужой культурой, смысл

которой состоял в освобождении от религии. Именно этой борьбой и объясняется, как мне думается, весьма неоднозначный феномен русской враждебности культуре, явленный двояко. Во-первых, в виде религиозного отрицания всех автономных культурных форм, во-вторых, в виде гетерономного возведения автономных культурных ценностей до уровня новой религии. Таким образом, вера оказывается в России напрямую связанной с враждебностью культуре, а подлинное метафизическое бытие — со специфической оторванностью от реальности. И это в равной степени относится как к русскому крестьянству, так и к русской интеллигенции. Русская революция представляет собой самой страшное и самое яркое выражение этой взаимосвязи.

Данная здесь характеристика России в ее отношении к Европе ни в коем случае не означает превознесения России. Сегодня, после всего того, что произошло в ходе большевистской революции, было бы абсолютно неверным и безответственным противопоставлять наподобие славянофилов Святую Русь безбожному Западу. Проблема гораздо сложнее. Гуманистическая либеральная Европа по сей день питается запасами своего прошлого, черпая из него религиозные идеи и содержание. Вот только религиозное отношение к этому содержанию постепенно сходит на нет. Это, в свою очередь, приводит к тому, что само религиозное содержание стремительно деградирует. В большевистской же России с религиозной истовостью ведется борьба против всякого положительного религиозного содержания.

Вот почему перед нами всеми, перед теми, кто, как хотелось бы надеяться, не только наблюдает за этой схваткой, но и может подняться над ней, стоит сегодня двоякая задача: пробудить в душе европейского бюргера, деградировавшего до филистера, воспоминания о религиозных истоках его мира и тем самым убедительно продемонстрировать чекистскому бесу большевизма, что он есть не что иное, как псевдоморфоза религиозного переживания.

Мне представляется, что подобная работа имеет наиважнейшее значение для будущей духовной встречи России и Западной Европы.

ВОЗРАЖЕНИЯ ГОСПОДИНУ ПРОФЕССОРУ ФЕДОРУ СТЕПУНУ²⁰

Поскольку объем журнала не позволяет мне подробно остановиться на отдельных моментах весьма содержательной статьи господина Степуна, помещенной выше, я вынужден ограничиться замечаниями, касающимися лишь одного пункта, представляющего мне самым существенным. Противопоставляя русское, сакрально-демоническое мировосприятие европейскому, господин Степун называет последнее — профанным, в чем я с ним совершенно согласен, только с одной оговоркой, против которой он сам едва ли станет возражать: данное противопоставление начинает действовать лишь после эпохи Возрождения, ибо в Средние века европейское мировоззрение было исключительно сакрально-демоническим, а в значительной части католического сельского населения оно остается таковым и по сей день. Именно поэтому подобное мировосприятие мы называем средневековым, и даже те мыслители, что сетуют на нынешнее обмирщение, все-таки не желали бы возврата к средневековой набожности, каковая уже изжила себя, и ратуют за новые формы религиозного обновления жизни, проточками которого были Гете и Ницше. Русский человек скорее всего не примет такого религиозного обновления, ибо оно представляется ему языческим, то есть, в конечном счете, профанным. Причина этого заключается в том, что русский человек не признает никакой иной формы святости жизни, кроме как христианско-средневековой. Мне же представляется, что совсем не обязательно всякое религиозное обновление жизни считать нехристианским, и уж, во всяком случае, его нельзя воспринимать как антихристианское, ибо оно таковым не может быть в принципе, но вот чего не должно быть в новых формах религиозной жизни, так это средневековой примитивности. Переживание Христа вне всякой догматики, очищенное от всякого исторически обусловленного назорейства, столь глубоко укоренилось в европейском духе, что ни один духовно мыслящий человек не может обойтись без него. Либо он принимает это переживание, либо отрицает и терпит крах, подобно Ницше. Но тому же Ницше, однако, — Ницше, не сумевшему осуществить синтез Христа и Диониса, — принадлежит огромная заслуга: он извлек из забвения и явил Западу, заблудившемуся между заскоруз-

²⁰ Schmitz O. A. H. Entgegnung an Herrn Prof. Fedor Stepun. Die Tatwelt. H. 3. S. 112–116.

лым назорейством и пошлым вольнодумством, его забытый антипод. И наша задача, задача наследников провидца из Силс-Марии²¹, осуществить этот синтез.

Ни один русский не согласится с тем, что это утверждение — больше, чем просто литературная фраза или эстетическая банальность. И не согласится он по одной простой причине, которая точно и ясно обозначена Степуном. По его мнению, — и мне кажется, никто лучше него это не сформулировал, — русская проблема заключается в тяжелой борьбе между религиозностью, которой еще только предстоит развиваться в культуру, и чужой культурой, смысл которой состоял в освобождении от религиозности. Именно этим объясняется, по Степуну, весьма неоднозначная проблема русской враждебности культуре. Наше положение отличается, по-моему, от русского следующим: на исходе сакрально-демонической эпохи, то есть в конце Средневековья, мы снова вспомнили о нашем античном прошлом, оказавшемся вытесненным христианством. Это вытеснение было явно необходимо для того, чтобы европейская душа, закосневшая в черствости и жестокости, могла христианизироваться в полной мере. Это, в свою очередь, было возможно только за счет значительных потерь: утраты жизненных ценностей в других сферах. То же самое неизбежно должно было произойти, когда в дальнейшем последовал радикальный поворот в сторону культурных ценностей. Именно это и привело, в конечном счете, к обмирщению, верно подмеченному Степуном, то есть к утрате духовных ценностей. Только в этой исторической форме Россия и знает нашу культуру, да и культуру вообще. В то время как мы, со времен Гете и Ницше, (к которым в новейшее время присоединился мощный голос К. Юнга из Цюриха), стремимся преодолеть это обмирщение путем синтеза Духа и Жизни, Логоса и Эроса (не только небесного, но единого, целостного), у русского человека есть только один выбор: либо стать в той или иной форме западником (марксисты — тоже западники), либо, ввиду того что Россия не знала возрождения античности, да и знать не могла, найти прибежище в сакрально-демоническом средневековом мировосприятии. Профанная западная культура, которая кажется весьма сомнительной и самим европейцам и которая может считаться лишь переходным этапом на пути к высшему синтезу, — эта культура включает в себе с точки зрения русского человека еще один недостаток: она ему чужда по природе своей, то есть она разрушительна для всего его существа. Исходя из противопоставления Степуна, мы можем, следовательно, сделать только один вывод: у России есть единственный способ преодолеть свое средневековое мировосприятие и не впасть при этом в запад-

²¹ Силс-Мария — деревня в Швейцарии, где Ницше проводил лето в 1881–1888 гг.

ное обмирщение, — породить свою собственную культуру, которая будет сочетаться с ее духовностью, хотя, вполне возможно, на первом этапе это будет, собственно, средневековая культура, сопоставимая с нашей готикой, ибо не исключено, что Россия пока еще находится на стадии раннего Средневековья, то есть в конце своего византийского периода развития, каковой соотносим скорее с нашей романской эпохой. Впрочем, западнический период истории России можно сравнить и с нашим Возрождением, преодолев которое, она неизбежно должна будет начать стремиться к синтезу. Но как бы то ни было, наш западный опыт может оказаться для России весьма полезным в том смысле, что он показывает опасность обмирщения, какового она пытается избежать, и точно так же для нас Россия важна потому, что она напоминает нам, живущим в эпоху обмирщения, о нашем собственном Средневековье, духовность которого мы должны непременно сохранить, отделив ее от старых, изжитых форм.

Господин Степун причисляет меня к тем самым представителям западного обмирщения и не без оснований: я сам дал ему к тому повод, неудачно выразившись. И хотя моя статья еще не сдана в набор, и я мог бы еще исправить ошибку, я все же не стану этого делать, поскольку тогда критика господина Степуна потеряет смысл, а это было бы крайне досадно. Я даже рад, что так неудачно выразился: моя оплошность подтолкнула господина Степуна к интереснейшим умозаключениям, которые мне самому представляются весьма важными и потерять которые было бы очень жаль.

Я сказал, что человек в определенных ситуациях, когда он, стремясь к добру, ступает на путь преступления, неизбежно задается вопросом: должен ли я и могу ли я раскаиваться в содеянном? Вопрос, конечно, сформулирован неверно. Раскаяние — это харизматический акт воли, которая не знает долженствования и предполагает, скорее, возможность. Вот почему я готов отказаться от первой части вопроса «должен ли я», но оставляю вторую — «могу ли я». Всемогущий Бог, предоставив человеку известную свободу выбора между «да» и «нет», сам ограничил свое всемогущество тем, что он не может насильно навязать свою милость тому, кто ее не хочет. Без готовности человека принять милость — милость теряет свою силу. Эта готовность между тем зависит от его способности, от его возможностей. Я могу по-настоящему раскаиваться лишь в том случае, если я в состоянии расценить некий поступок во всей его целокупности как тяжкий грех, который ни при каких обстоятельствах не должен был бы быть совершен. Если же, однако, для меня, при всей готовности без всякого предубеждения исследовать глубины собственной совести, это окажется невозможным, то я, хотя и буду испытывать, или должен буду испытывать сожаление от того, что совершил грех, все же не буду видеть оснований для раскаяния,

понимаемого в традиционном христианском смысле, а если кто-то будет от меня ожидать подобного раскаяния, то я едва ли сумею воспринять сие как дарованную милость, но отнесусь к подобному ожиданию скорее как к искушению, цель которого — лишить меня моей силы и подтолкнуть на неправильные действия. Если же мы, однако, стремимся к тому, чтобы осуществить синтез духовности и жизни, то непозволительно записывать себя поспешно, без долгих рассуждений, в разряд самых дурных и низких тварей, а должно расценивать как дурное и низкое только то в нашем поведении, что действительно является таковым. В противном случае мы окажемся не в состоянии творить добро, что представляется гораздо более важным, чем неделание зла. Такого рода этика приемлема, конечно, лишь для того, кто верит в существование земной задачи, которая шире, чем западный культ квалифицированного труда, столь верно подмеченный Степуном, и шире, чем специфически немецкая профессиональная этика, которая, как мне кажется, все-таки лучше, чем первое, хотя она и не имеет под собой сакральной основы. Упомянутый мною выше синтез должен был бы заключаться в том, чтобы принять безоговорочно требование момента в гетевском смысле как Божью волю, как единственную возможность выразить заложенную в нас Создателем энтелехию, ибо на нас возложена ответственность за ее реализацию, ведь от этого зависит наше душевное состояние в тот решительный момент, когда мы расстаемся с жизнью*. Если принять эту точку зрения, то совершенно понятными становятся слова того самого русского капитана: «Как я могу быть капитаном, если Бога нет?» Но что хорошо капитану, то не подходит дантисту. Ибо, коль скоро я по воле Божией занимаю определенное место в жизни, то мне нечего бояться, что я растеряю свою внутреннюю сущность, если возьмусь за какой-нибудь низкий труд, и я не поддаюсь искушению отдать себя некоему смутному всечеловечеству, каковое остается лишенным всякого содержания, если оно никак не дифференцировано, и каковое, кроме того, неизбежно действует разрушительно в отношении ограниченного по природе своей содержания жизни. Именно отсюда идет вся эта пустая болтовня, которую нередко можно услышать и у нас: дескать, всякий человек — в первую очередь человек, а уже потом, например, женщина, немец или чиновник, или что-нибудь еще, как будто можно

* В жизнь после жизни в духе брахманизма я могу поверить только, если попытаться представить себе такую символическую картину: в момент смерти мы теряем контроль над нашим человеческим сознанием, которое перестает быть психологическим состоянием. Остается лишь импульс, который побуждает материю к возможному новому «воплощению». Неважно сколь много мы грешили, важно, насколько тяга к земному (грех) уравновешена тягой к более высокому воплощению. Если наши желания остаются

быть человеком вообще, лишенным дифференциальных признаков пола, национальной принадлежности или социальной функции.

Позволю себе еще только одно замечание по поводу греха в свете того синтеза жизни и духовности, о котором говорилось выше. Христианин, как никто другой, знает: жизнь без греха невозможна. Это основа основ христианства. Отсюда, если он последователен, как последователен русский христианин, проистекает его неприятие этого плотского мира и созданного его силами здания культуры. Обмирщенный европеец, как правильно показывает Степун, считает все это более или менее пройденным этапом. Для него такие понятия, как грех и раскаяние, практически утратили свое содержание, и единственное, что он еще хоть как-то худо-бедно сохранил, это та самая профессиональная этика, ориентированная на жизнь здесь и сейчас. Но можно ли в принципе примирить приятие данного нам свыше божественного миропорядка, основанного на том, что жизнь без греха невозможна, и мирское отрицание греха как такового, а вместе с ним и раскаяния, каковое воспринимается обмирщенным европейцем как пустая трата времени на никому не нужное расплескивание чувств? Вспомним Лютера, который такой возможности примирения не исключал, когда говорил: «*Resse fortiter, crede fortius*» («Греши крепко, веруй еще крепче») ²². Конечно, эта фраза таит в себе огромную опасность, и ее, именно потому, что она может быть неверно истолкована, почти не услышишь в протестантской проповеди. Этика включает в себя два аспекта: момент до совершением деяния, и момент после совершения ононого. До совершения поступка этическая проблема практически отсутствует, ибо закон, хотя и не исполнимый, гласит: «Не греши». Этот безусловный закон и в самом деле, вполне возможно, удерживает человека от совершения многих грехов. Настоящая проблема возникает лишь после совершения поступка, то есть после того, как человек все же совершил грех, чего, как мы знаем, избежать невозможно. Тот, кто видит свою высшую, хотя и недостижимую цель в безгрешной жизни, то есть наполняет положительную цель отрицательным содержанием, тот достигает только одного: он никогда, даже в приближении, не исполнит энтелехии своей жизни. А это, «собачьими», что нередко бывает при аскетическом образе жизни (вытеснение), то мы будем обречены на то, чтобы вести собачью жизнь. Но если, пройдя через грех, мы осознали его кажущуюся значимость, то у нас больше шансов на перевоплощение и переход на более высокую ступень, чем у многих набожных людей, которые, быть может, жили добродетельно, но внутренне предпочли бы отдаться греху и с удовольствием грешили бы по сей день (*прим. О. Шмитца*).

²² Цитата из письма Лютера к Меланхтону. См. *Luther M. Briefe und Botschaften*. Frankfurt/Main, 1921. S. 32.

как мне представляется, есть наитягчайший грех из всех грехов, если признать, что возможное перевоплощение этой энтелехии и является тем, к чему замыслил предназначить нас Бог, и что для исполнения этого нам нечего бояться впасть в грех, хотя при этом мы, конечно, не должны забывать о том, что грех остается грехом. К тому же, тот, кто слишком боится греха, рискует стать добычей беса высокомерия и похоти, который может, действуя исподтишка, зайти с тыла, приняв облик фарисейства или извращения. Это, надо сказать, хорошо поняли русские, разглядевшие сущность европейской морали, но они не поняли того, что их в их отторжении культуры, позволяющем им считать себя подлинным народом-богоносцем, заключено, быть может, еще больше гордыни, чем в англо-саксонском морализме или кичливом немецком прилежании; пример Достоевского, однако, как и пример многих «маленьких людей», доказывает, что недостижимый для человека идеал святости соседствует обыкновенно не с простой жизнью, подчиненной нормальным инстинктам, а, наоборот, с извращенной и даже преступной, ставшей таковой в результате процесса вытеснения подавленных желаний. Разлад между духовностью и жизнью всегда приводит к подобного рода явлениям. Те, кто упрекают Гете в том, что он в своей жизни руководствовался исключительно естественным инстинктом, в чем он и сам всегда откровенно признавался, те, скорее всего, страдают от собственных, еще более грязных инстинктов, которые они вынуждены скрывать и которые они, в отличие от Гете, унесут, вероятно, с собою в могилу.

Из всего этого можно сделать вывод: коль скоро мы обречены на то, чтобы жить, а жизнь без греха невозможна, этическая ценность человека не может определяться его безгрешностью, равно как не может она определяться и его скорбью по поводу греховности, и потому единственной мерой его этической ценности может быть лишь то, как он индивидуально справляется с грехом, что, однако, возможно при одном единственном условии: если он не будет софистически отрицать грех, но признает его как нечто, что не обязательно должно присутствовать в каждом частном случае, хотя с точки зрения целого оно совершенно неизбежно. Вот почему нужно мужественно и безо всякого сожаления принимать на себя все тяжкие последствия греха, если таковой был совершен. Только тогда грех может нас действительно очистить, и, может быть, именно в этом и заключается причина того, что Господь Бог сделал так, чтобы грех был для нас неотвратимым. Подобно тому, как любой порядочный биограф обходится со своим героем, о котором он судит не по его совершенным или несовершенным грехам, а по всем его поступкам, рассматривая его как целое, так и мы должны попытаться подходить подобным же образом к себе и к своим ближним.

Это и будет выражением подлинного смирения и благоговейного отношения к Божественному началу, присутствующему в каждом человеке. Это и будет держать нас в скромности, но при этом не скрывать наших действий, и тогда мы будем в любой момент готовы распознать и признать собственную неправоту, и нам не придется выходить на рыночную площадь, чтобы придаваться там стерильному самоуничтожению и объявлять себя ничтожнейшей вошью, что будет все равно неправдой и потому никогда и ни при каких условиях не может быть хорошо. Избавление от люциферовой гордыни достигается не через самоуничтожение, а совершенно иным образом: человек должен по возможности знать, кто он в *действительности*. И в этом смысле можно быть человеком духовным и одновременно дантистом, человеком, занимающимся духовным творчеством, и одновременно светским правителем, не теряя при этом в обмирщении нашей «божественной искры». Иными словами, если человек, находясь на вершине своих достижений, не *может*, к примеру, раскаиваться в том, что он *вынужден* был пройти через множество грехов, то происходит это отнюдь не из-за той пользы, которую он все-таки принес, — это было бы слишком поздно, — а из-за внутреннего удовлетворения от чувства, что он, как мог, реализовал свою энтелехию. И если у него достает сил, чтобы не умалять то зло, которое он сотворил, то мы с полным правом можем отнести к его достоинствам еще и мужество, с которым он взял на себя риск совершения греха. Этому приятию опасности жизни первым научил нас все тот же Ницше, и действительно, европейцу, который уже перерос средневековую духовность и люциферово отпадение от Бога, европейцу, который прошел путь от Возрождения до «*homo technicus*» наших дней, признание святости жизни, смыкающей бездну между духом и низменным инстинктом за счет превращения последнего в средство достижения первого, — это признание святости жизни говорит европейцу больше, чем все русское пустословие о грехе, вынужденное для объяснения антиномии Бога и мира постоянно привлекать черта, каковому мы, сегодняшние, вернули его прежнее имя: Дионис. Тот, кто думает, что это очень удобное, вольное и ни к чему не обязывающее объяснение, которое оправдывает все, к чему влекут человека страсти, тот пусть попробует пожить, сообразуясь с таким взглядом. Он будет подобен подротску, который завидует своему отцу, потому что тому дозволено делать все, что он хочет. И только когда он сам окажется на месте отца, он поймет, что такое ответственность и обязанность.

Я знаю, что все это вызовет у господина Степуна лишь милую, но ироничную улыбку, а Достоевский, наверное, впал бы в праведный гнев, как Моисей при виде золотого тельца, но нас, европейцев, это не должно нисколько смущать, ибо ни одному человеку, даже

самому великому, не дано проникнуть взглядом за пределы того отрезка исторического пути, на котором в данный момент находится его народ. И в этом месте европейская дорога расходится с русской. Степун достаточно ясно показал нам, где сейчас находится Россия: на излете своего Средневековья. Поскольку она не сумела возродить культуру из запасов собственного прошлого, она попыталась воспринять западную культуру, взяв за основу ее самый сомнительный период, период обмирщения. Вот почему спасение России может заключаться только в одном: она должна вспомнить самую себя. Вернется ли она к своему византийскому средневековью или же примется возводить культурную надстройку, предсказать невозможно. Нам же нет дела ни до ее Средневековья, ни до ее западнического обмирщения в форме большевизма, ибо нам нужно думать о том, как самим выбраться из *собственного* обмирщения. Насколько нам это удастся, неизвестно, как неизвестно, впрочем, и то, удастся ли построение самостоятельной русской культуры.

*Вступительная заметка, перевод с немецкого
Марины Корневой*

*Материал подготовили
Марина Корнева и Кристиан Хуфен*