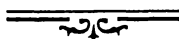


ИЗ ЛИТЕРАТУРНОГО И ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ



ГЕОРГИЙ ЧУЛКОВ. ДОСТОЕВСКИЙ И СУДЬБА РОССИИ

Подготовка текста, вступительная статья
и комментарии Н. Ю. Грякаловой

В иерархии деятелей русского символизма, критиков и толкователей наследия Ф. М. Достоевского, свое место, отведенное ему талантом и судьбой, занимает Георгий Иванович Чулков (1879—1939), поэт, прозаик, публицист, историк литературы, активный участник символистского движения и один из последних «соловьевцев».¹ На протяжении долгой творческой жизни Чулкова Достоевский оставался его «вечным спутником». От первой попытки включения писателя в орбиту актуального осмысления, предпринятой в статье «Достоевский и революция», вошедшей в скандально известную брошюру Чулкова «О мистическом анархизме» (СПб., 1906), до обстоятельного историко-литературного исследования «Как работал Достоевский» (М.: Сов. писатель, 1939. Сер. «Творческий опыт классиков»), вышедшего уже после смерти автора,² — таковы хронологические рамки чулковских «штудий».

Между этими крайними точками — полоса многолетних занятий и углубленного внимания к наследию великого писателя: публицистика пореволюционных лет, лекции в Вольной Академии духовной культуры, деятельность на посту председателя комиссии по изучению творчества Достоевского при Государст-

¹ Подробнее о Г. И. Чулкове см.: *Лавров А. В.* [Вступ. статья]. Переписка Г. И. Чулкова с Блоком // Литературное наследство. Т. 92, кн. 4. М., 1987. С. 370—393, а также публикации последних лет: *Чулков Г.* Вредитель. [Повесть] / Вступ. ст. и публ. М. Михайловой // Знамя. 1992. № 1. С. 127—154; *Чулков Г. И.* Автоматические записи Вл. Соловьева: (Предисловие к публикации М. В. Михайловой) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 121—132; «...Ничто не может заменить религию»: (Сокровенные письма Георгия Чулкова) / Предисл., публ. и коммент. Я. В. Леонтьева // Звезда. 1995. № 3. С. 116—125; *Чулков Г.* Валтасарово царство / Сост., вступ. ст. и примеч. М. В. Михайловой. М., 1998.

² Как свидетельствует Н. Г. Чулкова, «в конце 1938 г. была напечатана книга „Как работал Достоевский“. Г (еоргий) И (ванович) видел только контрольный экземпляр, а в продажу поступила она уже в 1939 г.» (*Чулкова Н. Г.* Воспоминания... (ИРЛИ, р. I, оп. 35, ед. хр. 192, л. 206)).

венной Академии художественных наук, работа над беллетристическими произведениями, основанными на архивных разысканиях.³ «Сопутник Достоевского глубин» — так определила одну из сторон духовных устремлений Чулкова поэтесса Ольга Мочалова в стихотворении, посвященном его памяти.⁴

Восприятие идеологии Достоевского было глубинным образом связано с эволюцией мирозерцания писателя-символиста. Первоначальный этап — «мистико-анархический» — прошел под знаком «неприятия мира». Революционная атмосфера 1905 года, в которой надежды на социальные перемены сменялись страхом перед непросветленной «стихий» бунта, задала определенную парадигму прочтения Достоевского. Именно его Чулков вслед за Вяч. Ивановым считает провозвестником идеи мистического анархизма. В подтверждение намечаемой им линии идейной преемственности Чулков приводит слова Ивана Карамазова: «Итак, принимаю Бога и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость Его (...) Я не Бога не принимаю, (...) я мира Им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять».⁵ Здесь, по мнению Чулкова, Достоевский формулирует мистико-анархическую идею «неприятия мира» как проблему «последнего освобождения» личности (отрицание эмпирического мира в исторически конкретных социальных и государственных формах), которое в то же время включает в себе ее «последнее утверждение» в начале абсолютном (признание идеи страдающего Бога).⁶ Сам же писатель, продолжает свои рассуждения Чулков, не раскрыл для себя связь между бунтом религиозным и «неприятием эмпирического мира», поэтому «мистически оправдал» самодержавие и православие: «...постыдно склонил голову перед лицом эмпирической государственности, перед мертвым ликом православной церкви».⁷ В этом пункте

³ В письме к жене от июня 1929 года Чулков сообщал о замысле романа «Семеновский плац», впоследствии рассыпанного в наборе: «Одну книгу — о Достоевском — я думаю написать, если Бог даст, для европейского читателя. Это душевное, но в этом и духовное...» (Чулкова Н. Г. Воспоминания..., л. 201). См. там же: «После закрытия (...) академии Г. И. усиленно занялся подготовкой к задуманной им книге о Достоевском и все последние годы, наряду с текущими делами, не оставлял этой работы» (л. 206). Речь идет о неизданной и сохранившейся в рукописи (объем — 447 л.) монографии «Жизнь Достоевского: Исследование» (РГАЛИ, ф. 548, оп. 1, ед. хр. 122).

⁴ ИРЛИ, ф. 387, ед. хр. 424 (при письме Чулковой к Т. Г. Цявловской от 26 октября 1940 г.).

⁵ Чулков Г. О мистическом анархизме / Вступ. ст. Вяч. Иванова «О неприятии мира». СПб., 1906. С. 42 (статья «Достоевский и революция»). Характерно, что и в 1920 году в лекции «Достоевский и современность» вновь звучит тот же тезис: «Основная тема Достоевского — тема Ивана Карамазова, тема „неприятия мира“» (РГАЛИ, ф. 548, оп. 1, ед. хр. 172, л. 9).

⁶ Ср. определение «мистического анархизма» в статье «На путях свободы»: «...под мистическим анархизмом я разумею учение о путях последнего освобождения, которое включает в себе последнее утверждение личности в начале абсолютном» (Чулков Г. О мистическом анархизме. С. 28).

⁷ Там же. С. 43—44.

своих обвинений Чулков не оригинален: подобным образом, с позиций либеральной общественности и в духе «нового религиозного сознания», предполагающего критику исторических форм христианства, предъявляет свои претензии Достоевскому и Д. С. Мережковский в статье «Пророк русской революции» (1905).

В доктрине «мистического анархизма» была доведена до предела идея освобождения и раскрепощения личности. Концепция «неприятия мира» в чулковском варианте абсолютизирует идею бунта против существующего миропорядка не только из-за его социального несовершенства, но и в силу причин онтологических. «Последовательный анархист должен отрицать не только всякое государство, но и самый мир, поскольку он хаотичен, множествен и смертен», — утверждает автор мистико-анархического манифеста.⁸ Правда, как последовательный символист и «соловьевец» Чулков признает существование «иного мира», который «сквозит» за покровом «вещества», и в воссоединении плана реального и плана мистического видит возможность осуществления «свободы и последнего утверждения личности». На этом пути и произойдет, как он полагает, будущее «преодоление» Достоевского. «На современность возлагается ответственная задача исправить ошибку Достоевского, — пишет Чулков, обосновывая свой мистический проект, — и, исходя из той же идеи „неприятия эмпирического мира“, показать, что за личиною множественного и страдающего мира скрывается непреходящая гармония».⁹

Мистико-преобразовательный аспект в понимании проблемы личности, последовательно, хотя и сумбурно заявленный Чулковым, выдает в нем приверженца соловьевской метафизики Божественного всеединства. Вполне логично, что Чулков, противник позитивизма и убежденный сторонник философии цельного знания, органично приемлет мысль Достоевского о реализме «в высшем смысле». Известная автохарактеристика писателя, данная им в записной книжке: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой»,¹⁰ намечает еще одну позицию сближения между Чулковым (а также другими символистами, в частности Вяч. Ивановым¹¹) и Достоевским. Этот тезис Чулков изберет своим мировоззренческим ориентиром в 1912 году, в период

⁸ Там же. С. 31.

⁹ Там же. С. 44.

¹⁰ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 373. Паг. 2-я. Заметки из записной книжки Достоевского цитируются по изданию, известному Чулкову.

¹¹ Например, свой «экскурс» «Основной миф в романе „Бесы“» Вяч. Иванов начинает непосредственно с анализа и интерпретации тезиса Достоевского, трактуя его как «коренную интуицию сверхчувственных реальностей» и экстраполируя на собственную концепцию «реалистического символизма» (*Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 306—307*).

кризиса символизма и подведения его итогов, когда выступит с идеей «оправдания символизма»,¹² а позднее применит его в качестве характеристики собственного мирозерцания и творчества.¹³

Отмеченное сходство акцентировано в мемуарной книге писателя «Годы странствий». Пережив духовный кризис, пройдя через жизненные испытания и обретя Истину в православном вероучении,¹⁴ Чулков в своих воспоминаниях вновь возвращается к годам декадентского «Sturm und Drang», поскольку чувствует внутреннюю необходимость в прояснении собственной позиции. Критически осмысляя свое «мистико-анархическое» прошлое и готовясь ответить за него «на страшном суде — не за сущность самой идеи, а за неосторожность ее выражения»,¹⁵ Чулков сетует на неверное и упрощенно-одностороннее истолкование его концепции современниками.¹⁶ Post factum он вно-

¹² См.: Чулков Г. Наши спутники. 1912—1922. М., С. 102—109. Ср.: «...истинный реализм в высшем смысле не есть только подражание природе, а раскрытие в знаках этого относительного мира его сущности» (там же. С. 102).

¹³ Ср.: «Сам я никогда не был идеалистом, если под идеализмом разуметь классическую немецкую философию, а что касается собственно кантианской гносеологии, то в плену ее был я очень недолго. И скоро сделался яростным ее ненавистником, считая себя „реалистом в высшем смысле“, как выражался Достоевский и его герой Мышкин» (Чулков Г. Годы странствий: Из книги воспоминаний. М., 1930. С. 63).

¹⁴ Ср. оценку Чулковым своей духовной эволюции в наброске автобиографии (июль 1923): «Пять лет, от 1904 до 1908 года, я был во власти мучительного вихря литературных споров и сражений, которые совпали не случайно с тревожными днями нашей первой революции. Мою поездку по Италии в 1910 г. и жизнь в Париже в 1911 г. я считаю такими вехами на путях моей жизни, которые как бы означили мой новый внутренний опыт. Чулков по-новому взглянул на мир, на Россию и прошлую свою деятельность. Всемирная война, которая застигла меня в Швейцарии в 1914 г., еще более утвердила меня на этом новом пути. Если в эпоху моей брошюры „О мистическом анархизме“ в моем мироотношении преобладало, по выражению поэта, „непримиримое Нет“, то в эти дни мировой трагедии, несмотря на окружающее нас марево, я все более и более готов исповедывать „слепительное Да“, веруя в конечное торжество непреходящей правды» (ИРЛИ, р. I, оп. 35, ед. хр. 42, л. 2).

¹⁵ Чулков Г. Годы странствий. С. 178. Ср. также известное рождественское письмо (от 24 декабря 1934/6 января 1935 г.) Чулкова к жене, где он отрекается от своих «неосторожных, торопливых высказываний» периода «мистического анархизма», имея в виду прежде всего статью «Об утверждении личности», и заявляет о своем единомыслии с церковью: «Главное мое заблуждение, противоречившее, кстати сказать, моему внутреннему опыту, это уклончивое отношение к исповеданию той Истины, что две тысячи лет назад была воплощена до конца и явлена была человечеству в своей единственности и абсолютности» (цит. по копии, сделанной Н. Г. Чулковой: РГАЛИ, ф. 548, оп. 1, ед. хр. 483). См. письма Чулкова к В. Н. Фигнер, в которых писатель излагает свои взгляды на историческое христианство: «...Ничто не может заменить религию» (сокровенные письма Георгия Чулкова) / Предисл., публ. и коммент. Я. В. Леонтьева // Звезда. 1995. № 3. С. 116—125.

¹⁶ К пониманию смысла, вложенного Чулковым в идею «мистического анархизма», приблизился, в частности, Б. Зайцев. Ср. его письмо к Чулкову от 4 мая 1906 г.: «Я понимал Ваше „непрятие мира“ как непрятие той внешней шелухи, за которой таятся как раз зерна будущего просветленного существования» (РГБ, ф. 371, карт. 3, ед. хр. 40, л. 19 об.).

сит объясняющие акценты, развертывая религиозную концепцию личности, осознающей себя «лишь в единстве, лишь в полноте бытия, в плэроме, без коей весь мир распадается на зеркальные осколки множественности и хаотичного беспорядка».¹⁷ Духовную опору писатель-символист вновь находит в Достоевском, который предстает как «реалист в высшем смысле», звавший к поискам «истинного бытия», чей пророческий голос, однако, не был услышан интеллигенцией, сеявшей семена бури на путях декадентского обособления и эгоизма. Чулков честен по отношению к прошлому: он числит себя среди тех, кто «поджигал костер» и «развязал Эолов мех», и в «Сонете самому себе» (1924?) скажет:

Веков грядущих дерзостный глашатай,
Как тайное безвластие ты пел:
Пусть был ты немощен и неумел,
Но плугом новь ты подымал, орадай.¹⁸

Проблематика свободы личности, поставленная в религиозно-мистическом аспекте, осмысление пределов этой свободы и возможностей реализации индивидуума на путях «последнего утверждения» — вот тот проблемный горизонт, который открывается перед Чулковым по мере углубления в мир идей Достоевского. Как сочетать принцип «неприятя мира» как эмпирической данности с идеей теодицеи? Какова диалектика свободы и принуждения личности в исторически различных формах общественного устройства? Где проходит грань между свободой и произволом, между праведным революционным порывом к свободе и нигилизмом идеологов и вождей революции? Как относиться к идее народовластия? Возможно ли оправдание революции в религиозном смысле? Эти вопросы во всем своем историческом и жизненном трагизме встают перед писателем в революционный 1917 год. Ответить на них, приблизившись тем самым к пониманию происходящего, он пытается в публицистических выступлениях (как правило, подписанных псевдонимом «Борис Кремнев») на страницах редактируемого им еженедельного журнала «Народоправство», который выходил в Москве с лета 1917 по февраль 1918 года и ставил своей целью дать «хронику идей и событий русской революции». В журнале сотрудничали писатели, религиозные мыслители и философы — Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, С. М. Соловьев, Б. К. Зайцев, М. М. Пришвин, А. М. Ремизов, И. А. Новиков, Вяч. Иванов, для которых революция стала непреложным фактом русской жизни, требующим немедленного осмысления. Проблема государственной

¹⁷ Чулков Г. Годы странствий. С. 86.

¹⁸ Чулков Г. [Стихотворения 1922—1938 гг.] (РГБ, ф. 371, карт. 1, ед. хр. 4, л. 8). Ср. также стихотворный диалог между Чулковым и Вяч. Ивановым, приведенный в книге «Годы странствий» (с. 178—179).

власти и национального самоопределения, место России в мировом историческом процессе и во вселенском религиозном промысле, сущностные стороны национального характера и их влияние на ход событий, перспективы развития революции — таков был проблемно-тематический диапазон журнальных публикаций.

Публицистика Чулкова, отвечавшая общей направленности журнала, выделялась тем не менее своим пафосом религиозного почвенничества и мистического оправдания революции (ее «вечной правды»), откровенным неприятием «внешнего и грязного реализма большевиков» и стремлением противопоставить ему «иной реализм, глубокий и таинственный, который всегда был не чужд русскому народу».¹⁹ По мнению Чулкова, революционный порыв должен был смести «ветхий порядок» самодержавия и утвердить народовластие как выражение «целостного народного самоопределения», которое мыслится исключительно как самоопределение *религиозное*. Благодаря последнему Россия органически вольется в общий поток «вселенской жизни». Революционный максимализм Чулкова, естественным образом продолживший и манифестировавший мистико-анархическую идею «неприятя мира» и «последнего утверждения личности», имел под собой религиозно-мистические основания и подразумевал надежды на революцию «в высшем смысле». В этом пункте своих размышлений Чулков близок к Вяч. Иванову, чья статья «Революция и самоопределение России» была опубликована в № 14 «Народоправства» за 1917 год (показательна также восторженная рецензия Чулкова на книгу Иванова «Родное и вселенское», прочитанную им под знаком «мистического анархизма»). Однако реальные события, как известно, развивались совсем по иному сценарию, а именно по пути узурпации власти коммунистами-интернационалистами, отчуждения народа от религии и «почвы» и внедрения в массовое сознание атеистической идеологии.

В подобной траектории исторического процесса Чулков склонен был видеть подтверждение правоты Достоевского, показавшего бездну духа безрелигиозного сознания и гибельность нигилистического проекта построения общества «без Христа». Тема революционной «бесовщины», развернутая Достоевским, становится контрапунктом публицистики Чулкова (см. статьи «Самоопределение России и Максим Горький», «Метель», «Красный призрак»). В круг осмысления включаются также понятия анархии, права на власть, самозванства, весьма актуальные для эпохи, а Достоевский, тематизировавший различ-

¹⁹ Чулков Г. Вчера и сегодня // Народоправство. 1917. № 15. 19 ноября. С. 8. См. особенно «Письма со стороны», статьи «Иго власти», «Судьба России и наше правительство», «Метель», «Красный призрак», «Торжествующий коммунизм», «Начало или конец?».

ные аспекты революционаризма, вновь предстает как «пророк русской революции».

После закрытия журнала (последний двойной номер датирован 1 февраля 1918 года)²⁰ и политической кампании против свободной прессы, развернутой в апреле 1918 года и вызвавшей ликвидацию оппозиционных большевикам изданий,²¹ Чулков теряет публицистическую трибуну для выражения своих взглядов. Однако натура темпераментная и деятельная, он неутомимо выступает с лекциями в различных обществах и учреждениях культуры, стараясь «озвучить» свои «несвоевременные мысли» и донести их как можно большему числу сочувственников. Одна из таких публичных лекций — «Судьба Достоевского», прочитанная в Москве в Доме свободных искусств 1 мая 1918 года,²² была переработана автором в статью «Достоевский и судьба России» и опубликована в литературном альманахе «Огни» (М., 1918. С. 133—148) под псевдонимом «Борис Кремнев». Ее проблематика продолжала публицистическую линию журнала «Народоправство» и вписывалась в круг очерченных выше вопросов.

Наборная рукопись републикуемой статьи, представляющая собой автограф с правкой по нижнему слою, который в свою очередь является текстом указанной лекции, сохранилась в фонде Г. И. Чулкова в Российской национальной библиотеке (РНБ, ф. 843, ед. хр. 4). Первоначально статья предназначалась для публикации в журнале «Литературный вестник», на что указывает помета редактора в верхней части л. 1: «„Литерат(урный) Вестник“». Эта статья для второго отдела, т. е. более мелким шрифтом». Издание не осуществилось, но данный автограф послужил наборной рукописью для публикации в альманахе «Огни». Под текстом автографа — дата, домашний адрес, телефон и авторская приписка, адресованная редактору: «Очень прошу прислать корректуру — без оной нельзя печатать. Чулков» (л. 39). О колебаниях автора в выборе подписи между псевдонимом и подлинным именем свидетельствуют зачеркнутые варианты. В наборной рукописи он отдал предпочтение второму варианту, однако в свет статья вышла под псевдонимом.

²⁰ Этим же числом датировано письмо Чулкова к М. А. Волошину, где выражена тревога за судьбу журнала: «По-видимому, „Народоправство“ нельзя будет печатать и издавать. Демоны задушили наш журнал» (ИРЛИ, ф. 562, оп. 3, ед. хр. 1277).

²¹ См.: Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 554 (примеч. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова).

²² С лекциями и выступлениями, посвященными Достоевскому, Чулков неоднократно выступал и позже, о чем свидетельствуют материалы, объединяющие планы, конспекты, заготовки и тексты по следующим темам: «Достоевский и современность. Публичная лекция во Дворце Искусств 30 ноября 1920 г.», «Достоевский и Пушкин. Речь 12 ноября 1924 г. на торжественном заседании Академии художественных наук», «Достоевский и современность. Речь 16 ноября 1925 г. на торжественном заседании АХН», «Достоевский и Запад. Речь 12 ноября 1926 г. на торжественном заседании ГАХН» (РГАЛИ, ф. 548, оп. 1, ед. хр. 172).

Статья публикуется по первопечатному тексту с исправлением опечаток, что специально не оговаривается за исключением одного случая. В подстрочных примечаниях приводятся те варианты автографа, которые существенно уточняют авторскую мысль.

* * *

Необычайные события, свидетелями коих мы все являемся, понудили русское общество пересмотреть и переоценить многие идеи и ценности в области политики и социального строительства. Я полагаю, что такому пересмотру и переоценке подлежат не только политические и социальные программы, но и сама русская культура в ее целом. Пора кое-чему подвести итоги, иные надежды наши похоронить, разгадать смысл явлений, мимо которых до сих пор мы проходили равнодушно, и поставить вехи на будущих путях, не утратив нашего беспристрастия и не склонив головы от отчаяния в судный день истории.

Все это нелегкое дело, ибо над Россией висят мрачные тучи. Надо пристально вглядываться во мрак, чтобы угадать когда-то близкие, родные и любимые черты ее лица.

Я не принадлежу к числу тех, кто сомневается в духовном единстве России. И как ни справедливо мнение, что всякое государство раздираемо внутренними противоречиями, на первый взгляд непримиримыми, все-таки эти противоречия не более умаляют единство национальное, чем душевные колебания, сомнения и разнообразные страсти, которые живут в душе отдельного человека. Ведь и каждый из нас спорит сам с собою; в душе каждого из нас противоположные мысли и желания приходят в столкновения, вызывая нередко мучительную боль, страдания и даже смерть, но никто из нас, однако, не сомневается в своем внутреннем единстве, в том, что он — человек, индивидуум, личность, что он в известном смысле единственный, неповторяемый, особенный, что он равен только самому себе.

Так и нация. Так и государство. Как бы внутри его ни боролись классы, группы, партии, все-таки за ним остается право на самоопределение, чего не отрицают даже самые страстные и самые последовательные интернационалисты.

Право на самоопределение может принадлежать только тому, что цельно, едино, самобытно, одним словом, только тому, что определяется как нечто органическое и живое. Только тогда у нас есть основание и право говорить о душе нации и государства. Подобно тому, как мир, природа, космос — не есть случайное и механическое соединение тех или иных элементов, а в своей цельности, по существу, нечто живое и единое, несмотря на видимую свою множественность и болезнен-

ный ущерб, так и государство — живет и дышит, подчиняясь внутренним законам.

Не то, что мните вы, природа —
Не слепок, не бездушный лик:
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык!¹

Правда, это не для всех ясно, но тем хуже для неразумющих:

Они не видят и не слышат,
Живут в сем мире, как впотьмах,
Для них и солнце, зная, не дышит
И жизни нет в морских волнах.

Как же мы относимся к России? Кто она? Если она лишь мертвый слепок и бездушный лик, оправдание ее истории теряет свой смысл. Но это не так, —

В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

В ней есть язык, по умному слову Тургенева, «великий и свободный»,² тот язык, который создан тысячелетнею нашею историею; язык, зазвеневший дивно в лад со струнами вещего баяна; язык неумирающих песен народных, украшенный тяжелыми, но драгоценными камнями державинской музыки, светлый и крылатый в поэзии Пушкина, таинственный и благоуханный у Лермонтова, Гоголя и Тютчева, сильный и напряженный у Толстого, страстный, пронзительный и вещий у Достоевского.

Вот залог нашего возрождения. Вот наш меч. И если у нас, хмельных, в недобрый час вырвали из рук меч вещественный, духовного нашего меча вырвать у нас нельзя, пока мы живы, пока не казнили нас.

Но умирают люди. Умирают поэты. Умирают нации и гибнут государства.

А Россия? Жива ли она? Жива ли та, Великая Россия, которую поднял Великий Петр «над самой бездной — на высоте уздой железной»?³ Или бездна, в самом деле, поглотила нас? Или мы выдержали головокружительный полет, по воле гения, лишь на единый миг, ибо двухсотлетний императорский период русской истории — одно только мгновение в истории всемирной? Надо правде смотреть в глаза. Великая Россия сейчас в параличе, как давно уж, по признанию Достоевского, в параличе Восточная Церковь.⁴

Каждый час приносит нам страшные вести о том, что мертвые ее ткани в черной гангрене. Она уже не питается. Кровь медленно, остывая, течет по ее сосудам. Утомленные нервы не чувствуют даже боли, когда ее тела касается острый нож. Врач понимает,

что когда больной в жару, а пульс слабеет, значит, сердце работает худо. Это — приближается смерть... Не сознавать этого или молчать о том, что совершается, воистину неразумно и стыдно. Но иные веруют,^а что воля и дух человека могут оказывать чрезвычайное влияние на его плоть, на его тело. Если у человека есть воля к жизни, не все погибло: тело духу покорствуется. И пожирающий тело недуг не может довести свое разрушительное дело до конца, если душа не соблазнилась смертью и не ослабела в злом поединке.^б

Припомним некоторые события и случаи из жизни Достоевского. Пусть эти напоминания будут нам путеводительными маяками. Прежде всего представим себе один ясный, сухой и холодный день в августе месяце 1830 года.⁵ Достоевскому было тогда девять лет. Он сидит за гумном, в овраге и выламывает себе из орешника хлыст. И вдруг среди глубокой тишины отчетливый, внятный крик:

— Волк бежит!

В ужасе, боясь не волка, а непонятого крика, бросает мальчуган свой ореховый хлыст и выбегает из оврага на поляну, прямо на мужика, который идет за сохой, подгоняя лошаденку.

Мальчуган кричит, задыхаясь от страха, и цепляется за соху и за рукав мужика.

И вот тогда произошло нечто такое, о чем спустя двадцать лет вспомнил вдруг этот самый мальчуган, ставший взрослым человеком, в обстановке, совсем не похожей на мирную отцовскую деревеньку.

Об этой встрече вспомнил Федор Михайлович Достоевский в страшный час, когда на каторге, в казарме, бушевала пьяная банда злодеев, когда блестили ножи, валялись на жестких нарах избитые до полусмерти буяны и когда ссыльный политический поляк, проходя мимо него, пробормотал с отвращением: «Je hais ces brigands».^в

Что же произошло тогда около сохи, за которую судорожно цеплялся испуганный мальчик, ища защиты у бородатого крепостного мужика? Произошло некоторое внутреннее событие немалой значительности. Человек увидел и познал в человеке своего ближнего, самого себя, свое лицо.

Мужик улыбнулся мальчику «длинною», нежною, «материнскою» улыбкою. Он сказал ребенку: «Ну, полно же... Ну, Христос с тобой, перекрестись...»

^а Далее в рукописи зачеркнуто: и к таким верующим принадлежу я

^б Далее в рукописи зачеркнуто: Жива душа России или нет — это и есть вопрос, который мы избрали темою сегодняшней беседы, ибо судьба Достоевского неразрывно связана с судьбой России.

^в «Ненавижу этих разбойников» (фр.).

Он протянул тихонько свой толстый, черный, запачканный в земле палец и тихонько дотронулся до дрожащих губ мальчика.

И звериная морда, померещившаяся галлюцинирующему мальчику, исчезает вдруг, и над ребенком склоняется бородатое лицо мужика:

— Уж я тебя зверю не дам! Ну, Христос с тобой... ну, ступай! — и мужик перекрестил мальчика и сам перекрестился.

Так вот оно какое — лицо русского мужика. И Достоевский не случайно вспоминает о нем на каторге, среди, быть может, таких же мужиков, таящих у себя в сердце Христа, несмотря ни на что.

«Конечно, — говорит Достоевский, — всякий бы ободрил мальчика, но тут, в этой уединенной встрече, случилось как бы что-то совсем другое, и если бы я был собственным его сыном, он не мог бы посмотреть на меня сияющим более светлую любовью взглядом...»

Этого не мог понять повстанец-поляк, пробормотавший брезгливо: «Je hais ces brigands».

Чтобы разгадать *народничество* Достоевского, достаточно припомнить и оценить эту его детскую встречу с крепостным мужиком. И, пожалуй, эта сцена может служить ключом вообще к мироотношению Достоевского. Все его романы — разве это не мистический страх перед загадочным зверем, и разве он не ищет спасения от этого ужасного зверя у христоролюбивого простеца?

Христоролюбивый простец, по представлению Достоевского, становится уже богоносцем, Христофором.⁷ 6

Человек-зверь в новой метаморфозе неожиданно раскрывает свою добрую сущность, свое христоролюбивое сердце. В каторжанине, убийце и насильнике, Достоевский увидел и разгадал того самого мужика, который благословил его именем Христа и завещал ему не бояться зверя.

Надо припомнить ту мрачную и жуткую ночь, когда русский дворянин, Николай Всеволодович Ставрогин, член партии коммунистов-интернационалистов, пришел к Шатову, бывшему члену той же самой партии, отказавшемуся от нее в конце концов.⁷ Незадолго до этой ночной встречи Шатов, сын крепостного человека, публично ударил по лицу дворянина Ставрогина.⁸ И тот стерпел обиду. Забывать этого обстоятельства не следует при оценке знаменательного ночного разговора. Я решаюсь напомнить этот диалог, потому что едва ли не все мысли Шатова повторяет Достоевский в своем «Дневнике писателя» — иногда с буквальной точностью.⁹ Значит, если Шатов не двойник Достоевского, то, во всяком случае, он один из самых близких ему людей, да и Николай Всеволодович кое в чем не так уж чужд Феодору Михайловичу Достоевскому. Какова же сущность мыс-

⁷ *Далее в рукописи зачеркнуто:* который, кстати сказать, в одном из вариантов легенды является, как известно, с песьей головой — с головой зверя.

лей Шатова, которые автор «Дневника» развивает с такою страстною настойчивостью?

К ним стоит прислушаться.

«Атеист не может быть русским»; «атеист тотчас же перестает быть русским». Это — первое. И далее: «Народ, это — тело Божие. Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего бога особого...»

«Так веровали все с начала веков, все великие народы, по крайней мере, все сколько-нибудь отмеченные, все стоявшие во главе человечества. Против фактов идти нельзя. Евреи жили лишь для того, чтобы дожидаться Бога истинного и оставили миру Бога истинного. Греки боготворили природу и завещали миру свою религию, то есть философию и искусство. Рим обоготворил народ в государстве и завещал народам государство...»

«Если великий народ не верует, что в нем одна истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиною, то он тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ...»

«Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь Бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ „богоносец“, это — Русский народ...»¹⁰

Такие идеи Достоевский влагал в уста Шатова. Но вот что любопытно: учителем Шатова был сам Николай Всеволодович, а ведь Николай Всеволодович Ставрогин почти одновременно внушал Кириллову совсем иные идеи, те идеи, которые жадно воспринял, усвоил и на новый лад провозгласил великолепный немецкий артиллерист Фридрих Ницше,¹¹ чьи фанфары все еще звучат в ушах иных российских простецов, как благая весть из мудрейшей страны.

Все это надо сопоставить, не забывая, что за кулисами идет работа наших коммунистов: подготавливается убийство Шатова, а Ставрогина берегут пока, цена в нем «необыкновенную способность к преступлению». Когда понадобится царевич, Николай Ставрогин явится желаннейшим кандидатом на сей двусмысленный престол.

Русские коммунисты, утвердившись на безбожии и, значит, не считаясь с идеями нравственными ни в какой мере и никогда, разумеется, не были брезгливыми в выборе средств. Идея самозванца не была чужда и Михаилу Бакунину.¹² Ее приятие совершенно согласуется с ходом и развитием нашей истории. В самом деле наше русское самодержавие в самом существе своем отрицало идею права. Оно упорствовало в этом отрицании. И как естественная реакция на это самодержавие всегда в русской истории возникала пугачевщина.¹³ На протяжении двух столетий после Петра самодержавное правительство боролось с бунтарями, приходившими из глубины народа, от его корней — и всегда

под знаменем какого-нибудь самозванца. Самодержавие провоцировало пугачевщину, пугачевщина порождала самозванца. Западноевропейское понимание государственности, как правопорядка, не находило себе почвы в русской действительности, и надо было быть слепыми, чтобы надеяться на благополучный исход большой русской революции. При отсутствии в народе правосознания революция должна была непременно и неизбежно прийти к пугачевщине. В этом виновата вся история государства российского, все мы, без исключения, наши предки и современники, и было бы несправедливо возлагать ответственность за все на какую-либо одну группу или партию.

Но Достоевский? Кто он? Он сам плоть от плоти России, он в ее духе, в ее гениальном порыве и в ее постыдном падении. Он и Шатов, и Ставрогин, но за всеми этими личинами есть иное лицо, как за безобразными масками современной России таится иной ее лик. Еще раз повторяю, судьба Достоевского — судьба Великой России.¹⁴

И в этом плане надо рассматривать сейчас духовную биографию загадочного писателя. И в этом плане мы, быть может, увидим яснее сокровенное в символе народа-богоносца.

Упрощенное официальное истолкование творчества Достоевского мы находим у Белинского. Впоследствии мнение о Достоевском, как о покорном власти реакционно настроенном славянофильствующем националисте, довольно прочно утвердилось в среде^а господствующей критики.¹⁵ Владимир Соловьев и символисты^с,¹⁶ понудили нас переоценить общепринятое воззрение на художника, значение которого измерялось будто бы его тонким психологизмом и отчасти — по Белинскому — гуманитарною проповедью. Правда, иные заметили в нем «жестокий талант»,¹⁷ но и это наблюдение скользило по поверхности, не затрагивая самого существа темы.

А существо темы требовало пересмотра не только идеи и психологии Достоевского, но раскрытия внутренней связи между его верованиями и характером русского народа. Теперь, после опыта 1917 года, у нас есть основание с уверенностью утверждать, что Достоевский был не славянофилом, а кем-то иным, чьи пророчества имеют особое значение.¹⁸

Примечательно, что Шатов после своего утверждения, что «единый народ „богоносец“, это — Русский народ», обращаясь к Ставрогину, вдруг «неистово завопил»: «Неужели вы меня почитаете за такого дурака, который уж и различить не умеет, что слово его в эту минуту или старая, дряхлая дребедень, перемолотая на всех московских славянофильских мельницах, или совершенно новое слово, последнее слово, единственное слово обновления и воскресения?..»¹⁹

^а В тексте описки, не исправленная и попавшая в печатный текст: средней

^с Далее зачеркнуто: в лице Мережковского и потом Вячеслава Иванова

Это неистовое восклицание Шатова не случайно. И сам Достоевский не был одним из тех славянофилов, которые взяли всю свою концепцию национального мессианизма у тех же немцев, у того же Фихте.

Достоевский был сам по себе. И чрезвычайно существенно то, что он, несмотря на всю свою запальчивую полемику с российскими коммунистами-интернационалистами, всегда был, по свидетельству Н. Н. Страхова, социалистом прежде всего. Но и без свидетельства этого близкого ему человека, из литературного наследия, оставленного Достоевским, можно прийти к заключению, что проблема социализма занимала его ум решительно и неизменно.²⁰ Но его социализм был Христов, а не антихристов.

Однако вернемся к нашим путеводительным маякам — к биографии Достоевского.

Представьте себе вечер у петрашевцев. Несмотря на разнообразие настроений и взглядов тогдашних социалистов, увлекавшихся Фурье, перед всеми с одинаковой остротой возникал вопрос о ближайшей преграде к осуществлению политических и социальных чаяний — вопрос о крепостном праве. Представьте себе Федора Михайловича Достоевского. Ему двадцать семь лет. Он читает «Деревню» Пушкина. Читает он, по свидетельству очевидцев, как-то особенно — с какой-то странной страстью, заражая слушателей своим волнением, скандируя стихи нараспев, мудро храня все особенности ритма. Представьте себе, как звучит этот голос непонятого товарищам фурьериста:

Здесь барство дикое, без чувства, без закона,
Присвоило себе насильственной лозой
И труд, и собственность, и время земледельца;
Склонясь на чуждый плуг, покорствуя бичам,
Здесь рабство тощее влачится по браздам
Неумолимого владельца.

И далее:

О, если б голос мой умел сердца тревожить!
Почто в груди моей горит бесплодный жар
И не дан мне в удел витийства грозный дар?
Увижу ль я, друзья, народ неугнетенный
И рабство, падшее по манию царя...

Как? По манию царя? Да, да — непременно, «по манию царя»!
Кто-то спрашивает:

— Ну, а если бы освободить крестьян оказалось невозможным иначе, как чрез восстание?

— Так хотя бы чрез восстание! — кричит Достоевский, бледнея и стукнув кулаком по столу.

Так душевное подполье Достоевского соприкасается с тем подпольем, где готовилась почти сто лет русская революция.

Двадцать третьего апреля 1849 года Достоевский воротился домой после одного собрания в четвертом часу ночи, лег спать и

тотчас же заснул. Потом, сквозь сон, он услышал, как брякнула сабля. Он привстал с кровати:

— Что случилось?

— По повелению...

Рядом стоял голубой мундир. Феодора Михайловича Достоевского, смущавшего товарищей своей верою во Христа, уповавшего на реформы по «манию царя», народолюбца и патриота, отвезли в крепость.

В нумере «Русского Инвалида» от 22 декабря 1849 года напечатано было следующее: «Пагубные учения, породившие смуты и мятежи во всей Западной Европе и угрожающие ниспровержением всякого порядка и благосостояния народов, отозвались, к сожалению, в некоторой степени и в нашем отечестве... Горсть людей, совершенно ничтожных, большею частью молодых и безнравственных, мечтала о возможности попрасть священной права религии, закона и собственности...»

В тот же день в шесть часов утра заключенные в крепости петрашевцы слышали в коридоре шум, шаги, говор. Достоевскому приказали одеться и вывели из камеры. Его посадили в карету и повезли. Был мороз и сквозь обледенелые окна кареты нельзя было разобрать дороги.

— Куда везут?

— Не приказано сказывать.

Кареты остановились на Семеновском плацу. На эшафот вышел аудитор и прочел приговор: «приговорен к смертной казни расстрелянием». Потом взошел священник с крестом. Приговоренных привязали к столбам. Взвод солдат взял ружья на прицел.

Достоевский в эти мгновения упорно смотрел на золотой купол Семеновской церкви, где горели яркие солнечные лучи. «Ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он через какие-нибудь три минуты сольется с ними». Неизвестность была ужасна. Что если бы не умирать, что если бы воротить жизнь! Какая бесконечность!

Но вот махнули платком, ударили отбой. «Его Императорское Величество дарует жизнь...»

«Зачем такое ругательство, безобразное, ненужное, напрасное? — спрашивает один из героев романа Достоевского: — Нет, с человеком так нельзя поступать...»²¹

Между прочим, один из товарищей Достоевского по эшафоту, когда его отвязали от столба, сошел с ума. Феодору Михайловичу Достоевскому умственные способности не изменили, но этот невольный опыт предвосхищения смерти был для него вторым событием, не менее значительным, чем в детстве встреча с мужиком, который, перекрестив, защитил его от таинственного и страшного зверя.

Третий внутренний опыт Достоевского, испытанный им во вторую половину его жизни и многократно повторявшийся, был опыт священной болезни. Перед припадком «на несколько мгно-

вений, — признавался Достоевский, — я испытываю такое счастье, которое невозможно в обыкновенном состоянии и о котором не имеют понятия другие люди. Я чувствую полную гармонию в себе и во всем мире, и это чувство так сильно и сладко, что за несколько секунд этого блаженства можно отдать всю жизнь». ²² «Самому мне довелось раз быть свидетелем, как случился с Феодором Михайловичем припадок, — рассказывает Н. Н. Страхов, — это было в 1863 году, как раз накануне Светлого Воскресения. Поздно, часу в 11-м, он зашел ко мне и мы оживленно разговорились... Это был очень важный и отвлеченный предмет... Он говорил что-то высокое и радостное... Он обратился ко мне с вдохновенным лицом... Он остановился на минуту, как бы ища слов для своей мысли... Я смотрел на него с напряженным вниманием, чувствуя, что он скажет что-нибудь необыкновенное, что услышу какое-то откровение. Вдруг из его открытого рта вышел страшный, протяжный и бессмысленный звук, и он без чувств опустился на пол». ²³ Начались судороги, на углах губ показалась пена...

Христоробивый простец мужик, благословляющий Достоевского на бесстрашный жизненный путь; слепая, мрачная и беспощадная государственность, понудившая его взойти на эшафот и заглянуть в лицо смерти; священная пророческая болезнь, обручившая его душу с несказанною, неземною тайною: вот эти три опыта определили судьбу Достоевского.

Первый опыт привел Достоевского к признанию народной правды и к неосторожному признанию одного народа богоизбранным — телом Христовым; ²⁴ второй опыт увлек Достоевского на отрицание всякой государственности, основанной на принуждении, то есть к своеобразному религиозному анархизму, ибо самодержавие, признаваемое Достоевским, воображаемое и в действительности никогда не существовавшее, *в его понимании*, было лишь символом органического непринудительного порядка, куполом коммунистического христианского общества; наконец, третий опыт — его эпилептический экстаз — дал ему дар прозрения. Воистину, он мог сказать, как пушкинский пророк:

И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет. ²⁵

Да, воистину Достоевский «лежал в пустыне, как труп», чтобы в урочный час восстать, повинувшись воле Бога, и, «обходя моря и земли», глаголом жечь сердца людей.

Возможны два понимания исторического процесса — эпическое и трагическое. ²⁶ Когда мы смотрим на историю эпически, мы не видим в ней ни начала, ни конца. Тогда у нас является идея прогресса, надежда на закономерное развитие общества; мы желаем оправдать настоящие скорби и страдания будущим возможным благом; мы готовы признать в мире какое-то прочное и устойчивое начало; поток событий мы стремимся разгадать, как

некий план, подчиняя его искусственно и условно в нашем воображении субъективной логике. Когда мы смотрим на историю трагически, мы не сомневаемся в том, что в ней будет развязка, конец, подобно тому, как было в ней и начало; идея прогресса, как накопление благ и ценностей, теряет свой смысл; страдания и ущерб мировой жизни — при трагическом взгляде на историю — не могут быть оправданы счастьем будущих поколений; ничего прочного и устойчивого в этом мире вовсе нет с трагической точки зрения; наконец, поток событий представляется неразгаданным до тех пор, пока он вдруг не явится, как некое начало «вне времени».

При эпическом отношении к истории ее внутреннее содержание по существу утрачивает всякий смысл. Погибшие поколения, безмерные муки мятущихся народов, крушения культур — все остается не оправданным, ибо ведь нельзя строить счастье будущего человечества на позоре и страдании поколений, ушедших в темную могилу.

«Только то и крепко, подо что кровь протечет». «Только забыли негодяи, что крепко-то оказывается не у тех, которые кровь прольют, а у тех, чью кровь прольют, — пишет Достоевский на листке своей записной книжки. — Вот он закон крови на земле».²⁷

При трагическом отношении к истории все события мировой жизни мы рассматриваем как нечто совершающееся во временном единстве. Мы ждем развязки. Мы ждем конца. Мы ждем очищения, оправдания, катарсиса. Тогда все страдания, весь ужас и кровь истории приобретают значение неслучайной жертвы. Тогда все возносится к единому центру, к Голгофе, к крестной смерти и воскресению.

Или мы должны примириться с бессмысленностью истории, принять, не переоценивая, нелепую и подлую смену гнусных явлений классовой и личной вражды, то жалкое торжество эксплуатирующих социальных групп, то не менее жалкое торжество черни — в нерадостной и нетвердой надежде, что когда-нибудь наладится более или менее социальное равенство в ущерб культурной сложности и при постыдном сознании, что все здание построено на костях замученных детей, распятых праведников, обманутых и убитых девушек, тени которых будут бродить вокруг нас, как грозное *emento mori*,* требуя отмщения.

Так думал и верил Достоевский. Его мироотношение было воистину трагическим. Но ведь трагедия предполагает, что в мире есть душа, что космос — «не слепок, не бездушный лик», что эта душа стремится, воплощаясь, соединиться с тем бессмертным началом, имя которому — страдающий и воскресающий Бог.²⁸

Как? Достоевский верил в Бога? И современники говорили ему: «Ты — безумен. Ты забыл, что был великий век Просвеще-

* помни о смерти (*лат.*)

ния, разрушивший наивные верования, что философский скептицизм и научный позитивизм победили все мифы и легенды, что последнее слово тончайшей немецкой гносеологии вырвало с корнем идею личного живого Бога. На что же ты надеешься, безумный?» И те же самые слова обращают к его тени наши современники, даже с тою же интонацией, с тем же раздражением, озлоблением и ненавистью.³²⁹ И теперь иногда говорят о Достоевском с такою страстно запальчивостью, как будто ненавистный пророк жив и надо побить его камнями сегодня, ибо он опасен и страшен. Его опять возводят на эшафот, как семьдесят лет тому назад. Тогда глумился над ним самодержавный царь, сегодня глумится над ним умственная чернь, имущая или неимущая — не все ли равно? Его, мертвого, хотят снова убить, в рабском страхе угадывая, что его голос из могилы все так же опасен — и для безбожных монархов, и для безбожной толпы.

А Достоевский на страницах своей записной книжки, не предназначенной вовсе для печати и читателей, писал:

«Мерзавцы дразнили меня *необразованною* и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицания Бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит *весь роман*. Не как дурак же (фанатик) я верую в Бога. И эти хотели меня учить и смеялись над моим неразвитием! Да их глупой природе и не снилось такой силы отрицания, которое пережил я. Им ли меня учить!»³⁰

Это правда. Им ли его учить! Достоевский, как Паскаль, приобрел право на верую в Бога и Христа ценою необычайного опыта сомнений и отрицаний, перед которыми бледнеет поверхностный скептицизм всех философствующих атеистов.

Если мы станем рассматривать три идеи Достоевского — идею «народа-богоносца», идею «мистического самодержавия» и, наконец, его идею «страдающего и воскресающего Бога» — в плане эпического понимания истории, все эти три идеи потеряют всякий смысл и значение: народ-богоносец перестает быть таковым со всякою новою историческою обстановкою, ибо при эпическом понимании мира все относительно и нет единой истины, есть лишь слепая смена случайных верований; мистическое самодержавие, никогда в истории не существовавшее, превращается или в диктатуру гения, как это было с самодержавием Великого Петра, или в гнусный деспотизм какого-нибудь безответственного монарха вроде Петра Третьего; наконец, идея «страдающего и воскресающего Бога» умалется до степени исторического мифа, лишённого абсолютного и вселенского значения.

Но если мы будем рассматривать эти три идеи в плане трагического понимания истории, все они приобретут непрехо-

³ *Далее в рукописи зачеркнуто:* Вы помните, как совсем недавно небезызвестный писатель вел целую кампанию против Достоевского

дящее значение: народ-богоносец явится нам лишь как один из аспектов всего человечества, всей живой земли, стремящейся к вечному солнцу; мистическое самодержавие, лишенное своих относительных атрибутов, выразит символически христианскую общину с пастырем во главе, которая может найти свое воплощение лишь в *последнее мгновение* истории; а третья, все предопределяющая идея, засияет немеркнущим светом, как вечная правда Голгофы и единого чуда, в котором разрешаются все земные противоречия.

Но трезвые люди, люди так называемого здравого смысла, скажут с негодованием: «Какое нам дело до этих безумных идей? На что нам Голгофа и Христос? И если даже в этих идеях была какая-нибудь правда, как их связать с повседневностью, с реальною политикою, например?»

Они правы, эти люди здравого смысла: связать эти безумные идеи с реальною политикою нельзя. Но история движется не только путями реальной политики. История прерывиста, в истории мы видим не только эволюционную последовательность, но и судные дни катастроф и революций. Революция всегда находит свой конец в реакции, но мятеж не проходит бесследно. Он неизменно сеет семена бури, которая вновь и вновь рождается и колеблет мнимую прочность государственного и социального порядка.

Революция питается максимализмом. Но разные бывают революции: внешние и бесплодные, — и внутренние, чреватые духовными богатствами.³¹ Достоевский был таким революционером и таким максималистом, перед пламенным лицом которого кажутся жалкими и тусклыми огнями все костры самых буйных и кровавых революций. Коммунисты-атеисты воображают, что, отрицая материализм буржуазного порядка, они дошли до предела революционного максимализма. Но эта — по выражению Достоевского — «коротенькая и тупенькая» мысль вовсе не максимализм, а лишь смешной компромисс с исторической действительностью. И нередко вместо реальной политики мы видим лишь дурную политику, вместо торжества одних буржуев — торжество буржуев новых, что едва ли содействует благу и приближает человечество к последней и верховной цели.

Достоевский боролся с буржуазностью мира не только материально. Посетив Париж после подавления коммуны (18)71 года, он с отвращением наблюдал самодовольство мещан-победителей, но с не меньшим отвращением он следил за пропагандою атеистического коммунизма, который, сражаясь за земную правду, терял правду Христову.³²

Трезвые люди правы: мироотношение Достоевского и его идеи никак не сочетаются с реальною политикою, а если в этом направлении иные пытались делать опыты, такие опыты приводили к печальным последствиям: мистическое самодержавие превращалось в бюрократический абсолютизм, вера в народа-бо-

гоноса мирилась с реакционным национализмом, христианская идея никла и умалялась на путях восточного православия.

Но все эти опыты — суть провокация и ложь. Достоевский был величайшим максималистом, а максимализм, всякий максимализм, никогда не может быть связан с реальным политическим и социальным строительством.

Максимализм всегда катастрофичен, а его предел — анархия. Какая уж тут реальная политика!

Искать непосредственного приложения идей Достоевского к политическому плану так же странно, как странно было бы с точки зрения реальной политики оценивать откровения святого Иоанна, пророчества Исаии или Fioretti Франциска Ассизского.³³

Да, Достоевский был последовательным и непримиримым врагом буржуазного мира. Но что он разумел под буржуазностью? Он разумел под ней самодовольное и ограниченное приятие этого мира, с его слепую косностью, алчностью, лицемерием, предательством, компромиссами и безбожием. Буржуа тот, кто полагает предел человеку в корыстном владении земными материальными благами, кто ограничивает человека ближайшими и внешними целями, кто не чувствует ответственности за все и за всех, кто не видит в истории трагедии и не понимает мистерии Голгофы.

Но гений Достоевского не был отвлеченным гением. Он был, по собственному признанию, «реалистом в высшем смысле».³⁴ Вот почему буржуа всех типов и категорий, имущие и неимущие, все равно ненавидели его и боялись. Враги Достоевского чувствовали и чувствуют, что он обладает какою-то наиреальнейшею правдою, таинственной и недоступною для них.

Какая же это правда? Это — правда о земле, земле живой и в существе своем святой — той земле, которую целовал Алеша после кончины старца Зосимы, рыдая, и которую клялся любить во веки веков. Над ним тогда широко необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною. «О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже не об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и не стыдился исступления сего...» «Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом...»³⁵

Таким бойцом был и сам Достоевский, рыцарем святой Земли, рыцарем неумирающей Прекрасной Дамы, как благороднейший и мудрейший Дон-Кихот, как князь Мышкин, кому трезвые буржуа со злорадством дали прозвище идиота.

Он имел одно виденье,
Непостижное уму...³⁶

Видения и призраки окружали Достоевского. Смысл, значение и реальное содержание этих привидений мы знаем давно. То, что призраки не всегда суть субъективная иллюзия, мы убедились после наших бесед с господином Свидригайловым.³⁷ Его диалек-

тике мог бы позавидовать, пожалуй, тончайший из немецких гносеологов.

Но среди всех этих вещей видений одно видение «непостижное уму» приобретает для нас особенное значение: это — видение Прекрасной Матери-Земли или в иной ее метаморфозе — Земли-Невесты, чьи многоликие отражения возникают непрестанно в загадочных повествованиях Достоевского. Эта невеста Христова, чающая прихода своего желанного жениха, является нам то в образе юродивой хромоножки, Марьи Тимофеевны, то в образе таинственной Настасьи Филипповны. Душа мира — душа родины — душа живой воплощенной личности — вот три аспекта одной и той же сущности.³⁸

Родина, земля родная! С нею была связана судьба Достоевского. И к ней относятся его пророчества. Юродивая и мудрая Марья Тимофеевна — сама страдающая Россия. Она тщетно ждет своего освободителя — и вот он приходит, наконец. Кто же он? Это все тот же ее странный обольститель — не то революционер, интернационалист, коммунист, не то великий провокатор — Николай Всеволодович Ставрогин.

Вот он входит в ее убогое, нищее жилище. Он застаёт ее спящей. Спит юродивая. Спит Россия. Он должен разбудить ее от ее тяжелого сна. Она просыпается и видит загадочного гостя, и странный испуг на ее лице.

«Он продолжал стоять на том же месте у дверей; неподвижно и пронзительным взглядом, безмолвно и упорно всматривался в ее лицо. Может быть, этот взгляд был излишне суров, может быть, в нем выразилось отвращение, даже злорадное наслаждение ее испугом...»

Но гость опомнился.

« — Виноват, напугал я вас, Марья Тимофеевна, нечаянным приходом.

Улыбка робко шевельнулась на ее губах.

— Здравствуйте, князь, — прошептала она, как-то странно в него глядящаясь.

— Должно быть сон дурной видели? — продолжал он все приветливее и ласковее улыбаться.

— А вы почему узнали, что я *про это* сон видела?

И вдруг он опять задрожал.

— Полно, чего бояться, неужто вы меня не узнали?

Но она уже как будто узнала его.

— Зачем появились? Скажите, пожалуйста, — прошептала Марья Тимофеевна, пристально его рассматривая.

— Я слышал, будто вам худо было жить без меня. Не хотите ли, Марья Тимофеевна, опять в монастырь?

— Эка невидаль мне ваш монастырь! Поздно мне третью жизнь начинать!

— Вы за что-то очень сердитесь, уж не боитесь ли, что я вас разлюбил?

Она презрительно усмехнулась:

— Я сама боюсь, чтобы кого очень не разлюбить».

И она опять не узнает своего странного гостя.

«— Слыхала я, что все в заговоре — неужто и он? Неужто и он изменил?»

Вот она вглядывается в него:

«— Встаньте, князь...

— С чего вы меня князем зовете и... за кого принимаете?

— Как? Разве вы не князь?

— Никогда им и не был.

Она засмеялась ему в лицо.

— Похож ты... Очень на него похож... Господи! А я-то сколько лет его ждала! А это вовсе не он... Сокол мой где-то там, за горами, живет и летает, на солнце взирает... Говори, самозванец, много ли взял? За большие ли деньги согласился?

— У, идиотка! — проскрежетал он в ужасе.

— Прочь, самозванец! Не боюсь твоего ножа!

— Ножа?

— Да, ножа! У тебя нож в кармане. Ты думал, что я спала, а я видела, все видела...

— Что ты сказала, несчастная! — крикнул он и бросился бежать.

Но она успела ему прокричать, с хохотом, вслед в темноту:

— Гришка От-репъ-ев, анафема!»³⁹

Я полагаю, что этот разговор безумной невесты с ее женихом, гражданином кантона Ури, может служить подлежащим заключением нашей статьи о судьбе Достоевского и судьбе России.

1 мая 1918 г.

Борис Кремнев

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и ниже с отдельными неточностями цитируется стих. Ф. И. Тютчева «Не то, что мните вы, природа...» ((1836)).

² Цитата из стихотворения в прозе И. С. Тургенева «Русский язык» (1882).

³ Цитата из поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник» (1833).

⁴ Ср.: Из записной книжки Ф. М. Достоевского // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 356. Пар. 2-я (далее: Биография).

⁵ Далее излагается эпизод из «Дневника писателя» за февраль 1876 г. (гл. 1, ч. III «Мужик Марей»). К этому же эпизоду обращается Д. С. Мережковский в статье «Пророк русской революции» (вперв.: Весы. 1906. № 2—3), следующим образом комментируя его: «В этом воспоминании преобразована вся религиозная жизнь Достоевского. Маленький Федя вырос и сделался великим писателем. Вместе с Федей вырос и мужик Марей в великий „народ-богоносец“. Но таинственная связь между ними осталась неразрывною. (...) Это и было истинное крещение Достоевского — не в церкви, а в поле, на святой водою, а святой землею. В чем же собственно сила мужика Марeya, спасающая от „волка“, от Зверя-Антихриста? В святой Божьей земле, в сырой матери-земле, которая там, на последней черте горизонта, соединяется со святым Божьим небом. (...) В этом последнем грядущем, не совершившемся, но возможном соединении крестьян-

ства с христианством, правды о земле с правдой о небе, заключается религиозная сила мужика Марая. (...) Не старое, государственное, византийское, греко-российское, а юное, волное, народное, мужичье христианство и есть „православие”. Такова основная мысль Достоевского» (цит. по: О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов / Сб. статей. М., 1990. С. 88; далее: О Достоевском).

⁶ К легенде о Христофоре обращается и Вяч. Иванов в статье «О русской идее» (вперв.: Золотое руно. 1909. № 1, 2—3), апеллируя к Достоевскому в связи с размышлениями о русском характере и русской душе: «Общий склад русской души таков, что христианская идея составляет, можно сказать, ее природу. (...) Если народ наш называли „богоносцем”, то Бог явлен ему прежде всего в лике Христа; и народ наш — именно „Христоносец”, Христофор. Легенда о Христофоре представляет его полудиким сыном Земли, огромным, неповоротливым, косным и тяжким. Спасая душу свою, будущий святой поселяется у отшельника на берегу широкой реки, через которую он переносит на своих богатырских плечах паломников. Никакое бремя ему не тяжело. В одну ненастную ночь его пробуждает из глухого сна донесшийся до него с того берега слабый плач ребенка; неохотно идет он исполнить обычное послушание и принимает на свои плечи неузнанного им Божественного Младенца. Но так оказалось тяжко легкое бремя, им поднятое, словно довелось ему понести на себе бремя всего мира. С великим трудом, почти отчаиваясь в достижении, переходит он речной брод и выносит на берег младенца — Иисуса... Так и России грозит опасность изнемочь и потонуть» (*Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 371).

⁷ См.: Бесы. Ч. 2, гл. 1, VI—VII.

⁸ См.: Бесы. Ч. 1, гл. 5, VII. Этот эпизод Вяч. Иванов истолковывает символически, в свете «основного мифа» романа: «Пощечина его (Шатова) Ставрогину — черта необходимая: еретик казнит предательство своего ересиарха за то, что Ставрогин „христом” русским статью не захотел, и веру Шатова обманул, и жизнь его разбил» (*Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 311).

⁹ Ср., например, «Дневник писателя» за январь 1877 г. (гл. 2, ч. 1). На близость мыслей писателя и его героя обращает внимание и Мережковский, усматривая в «смешении человекобожества с богочеловечеством» «религиозную трагедию» Достоевского (О Достоевском. С. 98—100).

¹⁰ См.: 10, 199—200.

¹¹ Ср. рассуждения Вяч. Иванова в статье «Лик и личины России: К исследованию идеологии Достоевского» (вперв.: Русская мысль. 1917. Янв.): «Я вижу оказательство непрестанной самопроверки Достоевского в беспрерывном творчестве отрицательно-идеологических типов, каковы Шатов, Кириллов, Версилов, Иван и столько других. Он неутомимо предусматривает и гениально намечает все возможные пути атеистического идеализма, один другого блистательнее и печальнее; так, он предвидит и заранее излагает всего почти Ницше» (*Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 331). В контексте религиозного истолкования творчества Достоевского существенно мнение С. Н. Булгакова об основных персонажах романа, высказанное им в лекции «Русская трагедия. О „Бесах” Ф. М. Достоевского в связи с инсценировкой романа в Московском художественном театре» (1914): «Конечно, ни Бога, ни родины не насаждал и не мог насаждать Ставрогин одинаково как в душе Шатова, так и в душе Кириллова. Он явился для обоих искусителем, соблазняя их призрачной истиной и призрачным добром. (...) Искушение обманывает, нарушая лад и строй целого, ниспровергая мудрость цельности — целомудрие, и такое разрушительное действие оказывает на души Кириллова и Шатова Ставрогин, обольщая одного идеей божественности всякого индивидуального человека, а другого — божественности народа» (О Достоевском. С. 204).

¹² Чулков имеет в виду статью М. А. Бакунина «Романов, Пестель или Пугачев?», на которую ссылается также Мережковский в статье «Пророк русской революции». Анализу анархической концепции Бакунина в связи с революционными событиями 1917 года была посвящена брошюра Чулкова «Михаил Бакунин и бунтари 1917 года» (М., 1917).

¹³ Ср. аналогичные рассуждения Чулкова в статье «Пушкин и Великая Россия», написанной в апреле 1918 года: «Русское самодержавие и пугачевщина в существе своем одно и то же, ибо ни в самодержавии, ни в пугачевщине нет идеи

права. (...) тот закон, о котором всегда мечтал Пушкин, торжествует не вне культуры, а в ней, внутри того исторического творческого положительного процесса, который определяется нормами — правовыми в государстве и нравственными в церкви» (РНБ, ф. 843, ед. хр. 5, л. 59).

¹⁴ Ср. в «Листках из дневника», опубликованных Чулковым на страницах журнала «Народоправство»: «...не случайно (...) Достоевский был русский и судьба его — судьба поэта, бунтаря, каторжанина, порочного мечтателя и иступленного христианина — наша судьба, судьба мятущейся и дерзающей России» (Народоправство. 1917. 9 авг. С. 4).

¹⁵ Анализ «внутреннего конфликта между Достоевским и Белинским» посвящена статья Чулкова «Последнее слово Достоевского о Белинском» (Достоевский. Вып. 3. М., 1928. С. 61—81). В концепции Чулкова Белинский предстает как «яркий и типичный выразитель особого рода психологии», «„утопический“ в своих чаяниях и революционно-отрицательной по отношению к культуре», как человек, лишенный «того внутреннего опыта, который следовало бы назвать историческою или мифологическою памятью» (там же. С. 75, 73), то есть опыта религиозного. Напротив, «Достоевский верил в исключительность и несоизмеримость ни с чем иным личности Христа (...) Он верил, что факт появления Христа в истории есть факт особого значения, ни с чем не сравнимый. Ему казался этот факт столь необычайным, что он готов был пожертвовать даже логикой и какими угодно приобретениями социальной культуры, если бы от него потребовали отречься от этого его внутреннего опыта» (там же. С. 77).

¹⁶ Чулков имеет в виду изменение доминанты в восприятии и интерпретации творчества Достоевского, произошедшее на рубеже веков благодаря литературно-критическим выступлениям представителей «нового религиозного сознания». Начало этой тенденции было положено В. С. Соловьевым («Три речи в память Достоевского», 1881—1883), продолжено Д. С. Мережковским, в трудах которого писатель предстает «тайновидцем духа» («Л. Толстой и Достоевский», 1901—1903) и «пророком русской революции». Развернутая религиозно-мистическая концепция творчества Достоевского с точки зрения «реалистического символизма» была дана Вяч. Ивановым в его основополагающих работах «Достоевский и роман-трагедия» с приложением «экскурса» «Основной миф в романе „Бесы“» (1914), «Лик и личины России: К исследованию идеологии Достоевского» (1917). Последняя была включена в книгу «Родное и вселенское» (М., 1918), вышедшую с посвящением «Вечной памяти Ф. М. Достоевского» (см. отклик на книгу в статье Чулкова «Красный призрак» // Народоправство. 1918. 1 февр. № 23—24).

¹⁷ Название статьи Н. К. Михайловского, критика народнической ориентации, впервые опубликованной в журнале «Отечественные записки» (1882. № 9) и неоднократно переиздававшейся как в его собраниях сочинений, так и в сборниках по истории русской критики.

¹⁸ Отмечая значение книги Вяч. Иванова «Родное и вселенское» в аспекте осмысления наследия Достоевского в ситуации революционной современности, Чулков подчеркивал: «В существе своем концепция поэта-философа является последовательным и проникновенным комментарием к пламенным и пророческим заявлениям Достоевского. (...) В сущности, книга Вяч. Иванова — это апология того мирозерцания, которое уже не вмещается в круг славянофильских идей собственно, но вместе с тем не порывает связи с этой идейной традицией. Поэта сближает с славянофилами его понимание идеи „святой Руси“; его чувствование России, как живой и таинственной личности, но он, вместе с Достоевским, храня свою тайную любовь, уже отказывается от славянофильской исключительности во имя начала вселенского, всемирного» (Чулков Г. Красный призрак // Народоправство. 1918. 1 февр. № 23—24).

¹⁹ См.: 10, 200.

²⁰ Этой проблеме была посвящена статья Чулкова «Достоевский и утопический социализм» (Каторга и ссылка. 1929. Февр.—март).

²¹ Слова князя Мышкина (Идиот. Ч. 1, гл. II). Как известно, в рассказе князя Мышкина переданы реальные события биографии Достоевского и связанные с ними переживания (см.: 8, 20—21, а также 8, 52; 9, 430).

²² См.: Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Биография. С. 214. Паг. 1-я.

²³ Там же. С. 214—215. Паг. 1-я.

²⁴ Ср. в этой связи мнение Иванова, считавшего, что «шатовщина (...) была преодолена Достоевским, беспощадно уличавшим ее в основной лжи — в скрытом неверии в Бога» (*Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 331). Такой определенный ответ дает критик-философ на формулируемый им же вопрос: «Не шатовский ли пафос обожествления народности изживал себя в его учении о величии России, полагающей свою державу к ногам Христа?» (там же).

²⁵ Цитата из стих. А. С. Пушкина «Пророк» (1826).

²⁶ Подобный взгляд на историю Чулков развивает и в статье «Пушкин и Великая Россия». Ср.: «В истории есть две стихии, два начала, определяющие ее пути. Одна стихия, эпическая по своему пафосу, консервативна в своей сущности. Другое начало, трагическое, революционно по своему духу. Оба эти начала необходимы для достижения каких-то последних целей человечества. Умаление одного из них влечет за собой реакцию, замедление в поступательном ходе истории. Если нарушается равновесие этих двух начал, если преобладает в жизни народа эпической строй, а трагическая революционная стихия умалется, развитие приостанавливается, наступает как бы обморок народа, болезненный его сон, а иногда и смерть. И точно так же погибает нация, если возобладает одна революционная стихия, расторгающая в своем варварском бешенстве все связи и нормы и увлекающая страну в черную бездну небытия» (РНБ, ф. 843, ед. хр. 5, л. 52—53).

²⁷ Из записной книжки Ф. М. Достоевского // Биография. С. 355. Паг. 2-я.

²⁸ Ср. в статье Чулкова «Последнее слово Достоевского о Белинском»: «.....христианский миф” о воплотившемся Боге, распятом и воскресшем, был не только достоянием души Достоевского, но и тем фактом, который определил все творчество Достоевского, начиная с „Бедных людей” и кончая „Братьями Карамазовыми”. Нельзя понять до конца ни одного романа Достоевского, не считаясь с этим мифом, который для художника никогда не был и не мог быть отвлеченным началом или исторической фикцией. Для Достоевского этот миф был реальностью» (Достоевский. Вып. 3. С. 79).

²⁹ Прозрачный намек на резко негативное отношение к творчеству Достоевского А. М. Горького, заявленное в ряде его печатных выступлений, в частности в статьях «О „карамазовщине”» и «Еще о „карамазовщине”» (обе — 1913). На страницах журнала «Народоправство» Чулков активно полемизировал с «большевистско-интернационалистской» позицией Горького, подчеркивая, в частности, что «голос Максима Горького характерен и определенно в хоре современных хулителей русского народа и русской культуры» (*Кремнев Б.* [Чулков Г.]. Самоопределение России и Максим Горький // Народоправство. 1917. № 10. 25 сент. С. 10).

³⁰ Из записной книжки Ф. М. Достоевского // Биография. С. 368—369. Паг. 2-я.

³¹ О двух типах революций Чулков рассуждал также в статье «Пушкин и Великая Россия»: «Что такое революция? Какова ее природа? ее сущность? История лукава. Она нередко называет революциями жалкие и грубые мятежи и революционерами именует рабов, мечтающих о господстве. Но бесстрашный и внимательный исследователь сумеет отличить революцию истинную от революции мнимой. Революция истинная влечет за собой не случайную метаморфозу политического и социального устройства, не простое перемещение сил внутри нации, а некоторый глубокий сдвиг в душе народной, последствием чего всегда бывают реальные изменения в формах общественных и государственных. Пути революции многообразны, иногда и вовсе неожиданны. Так на рубеже XVII и XVIII веков в России все те, кто пытались ограничить самодержавие, служили делу реакции, а самодержец Петр без сомнения служил делу революции. Революция, если она только протестует и разрушает, ничего не созидая, тщетна: она самоубийственна, она уничто(жа)ет собственное дело. Революция действительна лишь тогда, когда она нечто созидает, творит. Но это творчество должно быть творчеством по существу, перевоспитанием души человека. Не то важно, что Петр Великий строил города, фабрики, заводы, мосты, дороги, корабли, школы и все прочее, а то важно, что он перестроил душу русских людей, понудил Россию признать некоторое общее дело, присоединиться к мировой жизни, отказаться

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁹ Бесы. Ч. 2, гл. 2, III.

ДОСТОЕВСКИЙ И К. ЛЕОНТЬЕВ: ДИСКУССИЯ В «ВОЛЬФИЛЕ»

Предисловие, публикация и комментарии А. В. Лаврова

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

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

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