



**В. А. БАЗАРОВ**

## **О современном идеологическом кризисе**

Статья вторая. Византийство против  
«новоевропейской» культуры

В прошлой статье<sup>1</sup> я пытался показать, что в борьбе с духовным «засилием» германизма прочную почву под ногами чувствует одно только славянофильское течение нашей общественной мысли. Западники оказываются в данном случае в сугубо затруднительном положении. Им приходится, во-первых, доказывать, что немцы незаконно пользовались до сих пор славой наиболее последовательных, энергичных и умелых представителей современной европейской цивилизации, — а доказать это им не под силу. Им приходится, во-вторых, оправдывать наши собственные империалистические притязания интересами той же западноевропейской цивилизации, — что еще значительно труднее. Неудивительно, что патриотическая аргументация западников носит, обычно, весьма скудный, отрывочный характер, тщательно избегает широких философских обобщений, стараясь выдать свою невольную идейную бедность за нарочитую трезвость и деловитость. Несколько набивших всем оскомину цитат из теоретиков немецкого империализма — Трейчке или Бернгарди<sup>2</sup> — да указание на зверства германских армий, — вот и весь арсенал наших либералов в борьбе с культурным престижем Германии.

Не подлежит, конечно, ни малейшему сомнению, что жестокости прусских солдат заслуживают всяческого порицания, а идеи прусских патриотов не заключают в себе ничего пленительного, по крайней мере, для человека, не принадлежащего к немецкому отечеству. Но ведь дело вовсе не в этом. Представляют ли эти идеи и эти факты нечто специфически немецкое, чуждое всем прочим народам культурного Запада, или же мы

имеем здесь лишь наиболее последовательное, яркое и откровенное выражение того милитаристического и империалистического духа, который за последние десятилетия покорил себе все культурные нации? Вот в чем вопрос.

По вполне понятным причинам вопрос этот не может быть в настоящее время расследован с тою обстоятельностью, которой он заслуживает: еще не наступило время для спокойного и беспристрастного анализа данных, позволяющих внести обоснованное решение в том или другом направлении. Но тем ценнее для нас то обстоятельство, что наши славянофилы — люди, которых менее, чем кого бы то ни было, можно заподозрить в недостатке любви к родине или в скрытом пристрастии к Германии — вовсе не склонны считать немцев какими-то отщепенцами Европы, а наоборот, продолжают рассматривать их, как самых подлинных, решительных и прямолинейных представителей «новоевропейской» культуры. И, на мой взгляд, в этом отношении славянофилы гораздо ближе к истине, чем либералы. Бесспорно, многие утверждения Трейчке вызывают искреннее возмущение и негодование в империалистах всех не германских стран. Не менее бесспорно, однако, что те же самые слова, которые в устах немецкого писателя и в применении к исторической миссии германского народа кажутся англичанину возмутительным цинизмом, произвели бы на него совершенно иное впечатление, если бы были сказаны английским писателем в применении к миссии британского народа. Впрочем, и то сказать: английский писатель предпочел бы то же слово, да иначе молвить, ту же мысль облечь в форму, гораздо более благопристойную и нравственную, отнюдь не бьющую в нос внешним цинизмом выражения. Немцы, вообще, плохие дипломаты: *offen und ehrlich* «*aussprechen, was ist*»<sup>3</sup> было не только девизом Лассаля, — это, до известной степени, правило каждого энергичного немецкого деятеля, а раз этот деятель — националист и империалист, «открытое и честное» исповедание им своих убеждений, естественным образом, оказывается «цинизмом».

Но оставим в стороне щекотливую тему о цинизме немцев и благородстве иных прочих наций. Славянофильская критика новоевропейской культуры направляет свое острие не против современного европейского империализма как такового, а против самых основ европейской цивилизации, как она сложилась после крушения средневекового уклада жизни и мысли.

Под «Новой Европой» здесь разумеется, то, что мы скорее назвали бы «старой» Европой; высшего своего проявления не-

нависный славянофилам «новоевропейский» дух достиг в ту эпоху, когда в центре внимания западного человечества стояла не проблема государственного могущества, а права человека и гражданина, в эпоху французского просветительства и классической немецкой философии.

Виднейший из теоретиков современного византийства, С. Н. Булгаков, усматривает первородный грех Запада в его «мещанстве»: человек западной культуры «ощущает себя неким Прометеем мещанства, искусным ковачем своей судьбы, мудрым хозяином, умеющим использовать свое место на земле и знающим его цену... Развивается не только непосредственная любовь к месту, amor loci, но и особая философия места и религия места... Нет Бога на небе, который бы вмешивался в земные дела, и нет хаотической стихии, которая бы им угрожала из бездны: человек остается один на земле, он есть единственный хозяин мира, этого своего места, и может невозбранно и неограниченно творить на нем эволюционный прогресс свой... Самые влиятельные философские течения идут на службу господствующему мироощущению. Человеку, по учению Канта, доступно только познание феноменов, или явлений; область этого феноменального мира, так сказать, жизненное место его, определяется нашими же познавательными формами и ими строго замкнута; за пределами этого мира явлений не может возникнуть ничего для нас доступного и осязаемого, а это практически значит, что вообще не существует ничего, кроме этого места, жизненно утверждаемого нами, как арена для человеческой воли».

В этой аргументации, развитой С. Н. Булгаковым в его лекции «Война и русское самосознание»<sup>4</sup> (с. 9, 12 и 13), нет ничего существенно нового. Бессмысленность прогресса без веры в сверхъестественное преображение мира, как завершение человеческой и космической истории; феноменализм классической немецкой философии, как результат обоготворения человека и человеческого разума; мещанская религия комфорта, как результат феноменалистического мировоззрения, — вот мотивы вещей песен византийства, — мотивы, с которыми мы обстоятельно познакомились еще в «Проблемах идеализма», которых всласть наслушались в нудные дни веховщины. Но если это и старые погудки, то все же на новый лад. В «Проблемах идеализма» византийский дух пытался облечься в плоть германской идеалистической философии, чтобы использовать ее силу в борьбе с русской радикальной интеллигенцией, которая казалась ему тогда главным врагом. Этот же противоестественный союз поддерживался до известной степени в «Вехах».

Многие из участников этого сборника (Струве, Франк, Изгоев<sup>5</sup>) выступали определенными западниками; да и славянофильская фаланга «Вех» сражалась не столько с духом самой «ново-европейской» культуры, сколько с тем несовершенным, по ее мнению, усвоением этого духа, которым отличаются русские радикалы. В настоящее время все эти *qui pro quo*<sup>6</sup> устранены. Византийство завершило процесс самопознания, утвердилось на действительно ему принадлежащей позиции, и это сразу создало ту правильную перспективу, в которой только и могут обрисоваться с достаточной рельефностью его характерные особенности.

Для того чтобы подойти к этим последним, нам придется начать от той же самой печки, от которой танцуют и сами византийцы, т. е. от многострадальной философии Канта. Если верно, что европейская религия прогресса, вера в безграничность сил нашего разума и, вообще, духа человеческого есть источник всяческого мещанства, культурного огрубения и опошления, то славянофилы совершенно правильно ищут корень зла в кантовской философии. «От нее все качества». Разумеется, не Кант создал дух новоевропейской цивилизации, но он дал этому духу самое гениальное выражение, и потому именно его концепция является с этой точки зрения наиболее поучительной.

В самом деле, ни французские рационалисты, поклонявшиеся разуму как божеству, ни английские эмпирики, беспощадно разрушавшие сверхразумную догматику, не провозгласили такой абсолютной, самодовлеющей автономии разума, какая лежит в основе трансцендентальной философии Канта. Разум не берет свои законы откуда-то извне, но свободно предписывает их природе, — вот та формула, в которой сам Кант резюмировал свое учение об «априорности» наших познавательных форм.

«Феноменализм» вовсе не есть, как это кажется г. Булгакову, ограничение нашего познания или опыта какими-то заранее очерченными рамками, а как раз наоборот, признание безграничности познавательных прав и научных обязанностей человеческого разума. Все, что так или иначе становится для нас «доступным или ощутимым», подлежит разуму в качестве объекта исследования. Деятельный разум не смеет успокаиваться на таких лениво-благочестивых формулах, как «вмешивающаяся в земные дела сверхразумная сила» или «поднявшаяся из хаоса стихия»: во всеоружии своих априорных, автономных методов, он не склоняет головы ни перед какими трудностями, и к самым чудесным загадкам подходит с твердою верою, что его творческой энергии удастся рано или поздно превратить сверхопыт-

ное озарение в явление опыта, в научно истолкованный «феномен».

Само собою понятно, что такую рационально-познающую деятельность не исчерпывается человеческое отношение к миру. Любовь, эстетическое созерцание, вся вообще область чувств и интуиций, начиная самыми элементарными и личными и кончая самыми сложными и космическими, по природе своей отлична от логического мышления. Но нет в этой области ни одного объекта, который бы разум был вправе признать лежащим вне своей компетенции.

Ничто сущее не ускользает от разума, но все сущее входит в научные построения в преобразованном, приспособленном к познавательным формам виде. В этом смысле справедливо утверждение кантианца Кюгена, что познание само создает свои объекты.

И это преобразование мира в познавательных целях не есть простая игра разума, а подлинное творчество, ибо результатом его является рост реальной власти человека над миром. Все то, чем наука овладела логически, техника фактически отдает в распоряжение человеческой воли. Таким образом, теоретически правильная картина мира есть вместе с тем схема практически целесообразных способов воздействия на мир. И поскольку такие воздействия осуществляются, каждое научное приобретение действительно знаменует собой возрастание комфорта в человеческой жизни.

Основная и роковая ошибка нашего византийства состоит в том, что оно этот результат научного творчества принимает за движущий мотив, за ту силу, которая вдохновляет творцов науки. Между тем совершенно очевидно, что ни один из ученых, достойных этого имени, не видел смысла своей деятельности в комфортабельном использовании ее результатов. Только упоение самой научной работой, самым процессом борьбы с косной материей мира, где каждая победа есть в то же время рост человеческого духа, расширение нашего умственного горизонта, — только такой самодовлеющий пафос научного творчества может дать ту непреодолимую энергию, то гигантское напряжение воли, которые необходимы, для того чтобы довести до конца научное открытие, зачастую очень далекое от непосредственного использования в интересах комфорта.

Не религия комфорта, а религия человеческого творчества определила собой основное устремление новоевропейской культуры и нашла свое высшее выражение в классической философии немецкого идеализма. Кто хоть сколько-нибудь знаком с

«Критикой чистого разума», для того совершенно ясно, что она никоим образом не могла возникнуть в среде, отводящей познанию служебную роль. Ведь если познание ценится Европой только как средство для достижения комфорта, или, вообще, каких бы то ни было внешних целей, то откуда же возникла центральная идея классической европейской философии: идея автономности разума, его абсолютного самодовления, самоценности и самозаконности? А между тем идея эта не только составляет сущность кантианства, но красною нитью проходит через всю позднейшую немецкую философию вплоть до Гегеля, в диалектике которого и достигает своего апофеоза.

Гегелевское диалектическое развитие есть именно человеческое развитие, человеческий прогресс, понимаемый как творчество и подчинивший своей власти всю вселенную. Две существенные особенности отличают диалектический прогресс от простого процесса смены явлений, наблюдаемого нами, когда мы относимся к миру не творчески, а пассивно и созерцательно. В процессе смены каждый новый фазис есть нечто внешнее по отношению к предыдущему, в то время как в диалектическом развитии движения возникает изнутри, представляя раскрытие и осуществление потенциальных энергий развивающегося, вследствие чего здесь всякая новая стадия есть вместе с тем и высшая. Далее при внешней смене явлений новое вытесняет старое, становясь на его место, так что от прошлого в наличном существовании не остается никакого реального следа; а так как будущее здесь также ничем внутренне не связано с настоящим, то и на него нет еще никакого намека в том, что сейчас существует. Такая калейдоскопическая смена, в которой в сущности вовсе нет реального становления, подлинного развития во времени, а существует только случайный текущий миг, и называлась Гегелем мнимой или «дурной бесконечностью». В диалектическом развитии новая стадия возникает, как примирение противоречий старой; она не исключает старого, а наоборот включает его в себя, и вместе с тем поднимает на высшую ступень, превращая в элементы вновь созданной гармонии то, что прежде зияло как неразрешимое противоречие. Следовательно только в диалектическом процессе, где всякий данный момент включает в себя в новом и обогащенном виде все прошлое, а наряду с этим творческий порыв реально устремлен в будущее, — только здесь и возникает впервые реальная вечность, действительная или «хорошая» бесконечность. И, как мы видим, вечность эта никоим образом не может быть дана или ниспослана нам извне, в виде какого-то не нами созданно-

го, неподвижного совершенства. Мечта о таком совершенстве, какими бы величавыми и внушительными символами она ни прикрывалась, есть всегда порождение ленивого и лукавого духа, жаждущего найти в спокойном бездействии созерцания то блаженство творческого экстаза, которое неразрывно связано с самым процессом творчества.

Органически неспособные воспринять той религии творческого прогресса, которой питалась новоевропейская культура в лучшие эпохи ее существования, которая и теперь еще жива в душе умственных вождей Запада, наши византийцы, естественно не способны усмотреть в Европе ничего, кроме мещанской пошлости. Их обличения западного мещанства, в действительности, ничуть не затрагивают подлинной Европы и относятся лишь к тому уродливому ее отпечатку, который она оставила в их собственной душе. Поэтому, давая очень мало для понимания действительных недостатков современного Запада, антиевропейская литература славянофилов представляет драгоценный материал для уяснения собственной психологии критиков.

Если всякое увлечение культурными задачами только укрепляет нас к этому недостойному миру явлений, только развигивает любовь «к месту», к мещанству, то, казалось бы, остается только отрясти прах культуры от ног своих, возвести очи горе и, ни за что уже серьезно не принимаясь, спокойно дожидаться конца мира, великого преображения вселенной. И действительно г. Булгаков с большой теплотой говорит о той «короткой, но блаженной» эпохе в истории человечества, «когда казалась совершенно побежденной эта косность места и вера в прочность — не только данного места, но вообще всего мира, ибо чувствовали, жизненно, а не мыслью только знали, что переходит образ века сего». Однако для нашего времени он отнюдь не рекомендует такого радикального пренебрежения к «месту». Он даже готов признать относительную правду мещанства: «Без этой любви (к месту), без этого, скажу я, естественного провинциализма души, нам нечего было бы и оставлять на земле, не с чем разлучаться, не от чего отказываться, не от чего освободиться; за пределами этого чувства остается лишь свобода пустоты, какая существует для человека, ни к чему не привязанного, нигде не имеющего корней и исповедующего: “ubi bene, ibi patria”»<sup>7</sup>. Итак, как ни грандиозна идея небесного отечества, одной этой идеей, как оказывается, не проживешь; она неспособна наполнить той «свободы пустоты», которая охватывает нас, когда мы действительно отрешаемся от привязанности к

месту. Да и не патриотично такое отрешение: ведь для человека, всею душою прилепившегося к небесному отечеству, нет на земле настоящего крепкого места; все земные отечества кажутся ему одинаково несовершенными, а отсюда, чего боже упаси, не далеко и до космополитического «ubi bene, ibi patria». Куда же тогда денется патриотическая миссия византийства, его претензия стать национальным, русским самосознанием? Нет, радикализм небесный чуть ли еще не опаснее, чем радикализм земной! «Чувство земли, сыновство, почвенность» освящает философия г. Булгакова, она восстает против любви к месту лишь постольку, поскольку это последнее «нечувствительно переходит в расслабляющее мещанство». Где же намечается этот нечувствительный переход? В области «полутонов и обертонов» отвечает наш мыслитель: «Здесь, как и нередко в области чувства, важнейшие оттенки выражаются не в тонах, но в полутонах и обертонах». Другими словами, любовь к небесному отечеству никоим образом не должна быть всеобъемлющим чувством; опасно даже допускать, чтобы она громко звучала в качестве одного из основных тонов жизни; пусть человек устраивается на своем месте, как истинный сын земли, не смущаясь в своей практической деятельности никакими небесными зовами; но в минуты праздничного отдыха ему не приличествует иметь пошлое, удовлетворенного вида; вот тут-то, когда смолкает шум жизненного торжища, в душе труженика земли должны слышаться полутоны и обертоны небесной музыки и вызвать на его лице благородную мину тоски по нездешнему.

И если читатель, вдохновленный филиппиками против европейского мещанства, будет разочарован этим обертольным преодолением западной скверны, с горечью почувствует, что гора величавых обличений родила что-то вроде мыши, то он будет глубоко не прав. Г-н Булгаков растолкует ему, что мы, вообще, не вправе самочинно умствовать в области нашей жизненной практики. Только западные пошляки могут находить в земном устройении какой-то самостоятельный и доступный человеку смысл, ставить собственные цели, загораться творческим энтузиазмом, испытывать огорчение при неудачах и т. п. Для мудрого византийца значение теперешней жизни скрыто, но он должен выполнить свою работу на земле, ибо такова воля Пославшего. Земное поприще есть возложенное на нас свыше «служение», которое мы и призваны отправлять со всевозможной добросовестностью, спокойно и не волнуясь, и, главное, не мудрствуя лукаво, не пытаясь проникнуть в недоступные для нас намерения хозяина.

Эта идея «служения», настойчиво пропагандируемая г. Булгаковым за последние годы, чрезвычайно характерна для психологии византийства. Для «западного человека» мир — то же, что девственная природа для пионера: он должен победить могучие и равнодушные к его бытию силы, вся его судьба зависит от его находчивости, умелости, выдержки, одним словом, от его творческой энергии. Перед византийцем мир разворачивается, как необозримое множество канцелярий с бесконечными штатами. Рождение есть поступление на службу, начало «служения» за одним из маленьких столиков этой умопомрачительной сети учреждений. Назначение канцелярии, конечная цель тех бумаг, которые сначала переписывает, а потом составляет молодой чиновник, лежит за пределами его кругозора, — не говоря уже о том, что существует немало канцелярий, *raison d'être*<sup>8</sup> которых вообще не доступно ограниченному разуму подданных, не исключая и высшего, заведующего ими начальства. О творческом энтузиазме, об автономии разума в работе, смысл которой неведом работнику, не может быть, конечно, и речи. Нет никакого стимула что-нибудь изменять, улучшать, за что-нибудь бороться, против чего-нибудь протестовать, — все идет по свыше установленному порядку, остается только добросовестно отбывать положенные часы служения. Единственная забота чиновника такой космической канцелярии — сохранить незапятнанным свой формуляр, мирно и непостыдно дотянуть тоскливую лямку земного служения до того вожделенного часа, когда смерть раскроет наконец врата в царство успокоения, а выслуга лет с отметкой «ни в чем предосудительном не замечен» обеспечит право на получение полной пенсии в загробном мире.

Не всем партизанам византийской идеи доступна эта безоблачная ясность, эта кроткая уравновешенность космически-канцелярского мироощущения. Не мало есть среди них людей беспокойных, тревожных и даже страдающих, но для всех них характерно то, что г. Булгаков называет «двойственным самоощущением» и что, как я пытался показать, сводится к органической неспособности слить идеал и действительность в единстве живого творчества.

И этот органический порок распространен среди русских людей гораздо шире, чем славянофильский уклад мысли, распространен настолько широко, что пожалуй, действительно, может быть назван одной из наших «национальных» особенностей.

Наши западники, наши крайние радикалы зачастую совершенно по-славянофильски воспринимают европейскую рели-

гию прогресса. Самые красноречивые свои тирады против прогресса современные славянофилы заимствовали не у кого иного, как у Герцена<sup>9</sup>: «Если процесс цель, — писал он “с того берега”, — то для кого мы работаем? Кто этот Молох<sup>10</sup>, который по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пачтится и в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: *morituri te salutant*<sup>11</sup>, только и умеет ответить горькой усмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле. Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь кариадид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать... или на то, чтобы быть несчастными работниками, которые по колено в грязи, тащат барку с таинственным руном и с смиренной надписью “прогресс в будущем” на флаге».

Как видим, Герцен — «вполне москвич», как не без основания назвал его один раз Маркс — также не в состоянии «принять» прогресс, как непрерывное жизненное творчество, бесконечно возвышающее человека, но вместе с тем требующее от него бесконечных страданий и жертв. И ему борьба современных поколений представляется лишь средством для достижения грядущими поколениями спокойного блаженства; и для него теперешние люди не творцы вечной жизни, а только «кариаиды», поддерживающие платформу, на которой со временем будут бесечно плясать не нуждающиеся в дальнейшей борьбе, достигшие последнего успокоения, потомки.

Г-н Мережковский, один из непримиримейших врагов идеи бесконечного прогресса, с большим негодованием цитировал какого-то немца, осмелившегося сказать: «*Gott ist eine Methode*»<sup>12</sup>. Он не встретил тогда особенного сочувствия в радикальной аудитории, слушавшей его речь. Но если бы он обрушился не на западных теологов, а на западных социалистов, утверждающих, что «конечная цель» есть лишь метод преобразования существующих общественных отношений, сочувствие огромного большинства аудитории было бы обеспечено. Для европейца отождествление всякого идеала с методом, есть нечто само собою разумеющееся: он знает, что прогресс не только удовлетворяет существующие потребности, но и непрерывно создает новые; поэтому какой бы совершенный строй жизни мы ни выдумали, он ни в коем случае не будет совершенным в глазах того поколения, которое его фактически осуществит; достигнутая на момент гармония тотчас же разложится на новые противоречия, вызовет новую борьбу, новое творчество, ему же не

будет конца. Но для русского уха сочетание слов «конечная цель» и «метод» действительно звучит кощунственно; мы склонны заподозрить здесь зловерный «оппортунизм», отказ от конечной цели, «измену» идеалу.

Быть может, еще рельефнее эта славянофильская психология обнаруживается в отношении нашей радикальной интеллигенции к европейской науке. «То, что для европейского ученого — гипотеза, для русского мальчика — аксиома», — сказал Достоевский. Это превращение европейских «гипотез» или что то же, научных методов, орудий познания, в русские аксиомы, действительно, характерная черта. И «русские мальчики» сами знают за собой эту черту, нередко даже гордятся ей, как доказательством особой решительности и непримиримости своего «научного мирозерцания».

На самом деле она доказывает нечто совершенно иное, и весьма мало в ней для нас лестного. Здесь, несомненно, обнаруживается то же коренное непонимание самого существа научной мысли, которое приводит славянофилов к их трагикомическим выпадам против новоевропейской культуры. Чем универсальнее научное построение, чем громаднее те победы над природой, которые одержал, опираясь на него, человек, тем, казалось бы, увлекательнее должна быть для нас мысль, что это могучее орудие есть именно построение разума, его собственное, творческое создание. Но попробуйте сказать русскому материалисту, что материалистическая гипотеза есть, хотя и гениальный, но все же преходящий метод научного познания, что она уже в настоящее время нуждается в пересмотре и замене новым, еще более широким и могучим принципом исследования. Он вас и слушать не станет. Идея научного творчества ему так же чужда и антипатична, как и славянофилу. Он ищет в науке не методов, а «мирозерцаний», не бесконечного движения, а конечного объяснения, не универсальных орудий познания, а откровений о сущности природы. Различны у славянофила и материалиста источники откровения, но психология откровения одна и та же, — одна и та же жажда универсального ключа ко всем замкам мира, абсолютного и окончательного покоя удовлетворенной мысли.

Нет никакой возможности исчерпать в рамках небольшой журнальной статьи, хотя бы, главнейшие модификации византизма, как нашей национальной психологии. Это — тема большого исследования. Я ограничусь поэтому вышеприведенными немногими иллюстрациями, достаточными для того, что-

бы понять, что я разумею под *византийской психологией*, в отличие от византийского образа мыслей.

Существует мнение, что мы народ крайностей, необузданных порывов, иступленной веры и иступленного же, переходящего в религию, неверия. Мне представляется это мнение мало обоснованным. Наоборот, мы, скорее, самый срединный, самый успокоенный и уравновешенный народ. И не от избытка веры рождается наше догматическое неверие, а от нашего органического неверия в человека, недоверия к его силам и способностям, от нашего презрения к человеческому творчеству рождается наша вера, как трансцендентное утешение, как своего рода духовная ванна, в которой мы время от времени стараемся смыть толстую кору облепивших нас нечистот всякого рода. Такая «обертональная» вера, разумеется тем приятнее, чем она возвышеннее и радикальнее, и потому мы действительно питаем склонность к самым обостренным формулировкам в области наших конечных чаяний, но, так как эти последние нас ни к чему практически не обязывают, кроме ношения по праздничным дням благородно-скорбной мины на лице, то от нашего принципиального радикализма никаких жизненных перемен не проистекает.

В особенности своеобразный и для западного человека загадочный характер приобретает наше «двойственное самочувствие», когда мы — а это случается нередко — из нужды пытаемся сделать добродетель и начинаем воспринимать наш дуализм, не как несчастье, а как доказательство богатства нашей природы. Тут простое неверие в человека на самом деле превращается в своеобразную веру: вся презренная слякоть человеческой души, все, что есть в ней мелкого, гаденького, подленького, сладострастно-жестокое и трусливо-мстительного, — все это приобретает вдруг особый ореол, как эмпирически непреодолимые, неотъемлемые свойства всякой достаточно широкой и богатой психической организации. Тут уже не грех содомский, как отвратительная, но торжествующая реальность противостоит идеалу чистоты и святости, а «идеал» содомский вступает в борьбу с «идеалом» Мадонны. Душа, сознающая себя ареной этой борьбы, не может, конечно, не страдать от такого противоборства, но вместе с тем испытывает острое возвышающее чувство и с пренебрежением относится к тем ограниченным существам, которые метафизичности содомского соблазна не ощущают, веруют в прогресс человеческой природы и действительно ее по мере сил совершенствуют.

Западноевропейские путешественники, посещавшие нас еще в старые времена Московской Руси, с особенным недоумением останавливались перед одной нашей национальной особенностью, которую они называли «l'hypocrisie moscovite»<sup>13</sup>. Вот эта то l'hypocrisie moscovite, но философски осознанная и возведенная в религиозно-космическое начало, и есть жизненный нерв русского византийства как мирозерцания.

