

Б. Н. ТИХОМИРОВ

«НАША ВЕРА В НАШУ РУССКУЮ САМОБИТНОСТЬ»

(к вопросу о «русской идее» в публицистике Достоевского)

«Русская идея» — это одно из важнейших, узловых понятий в системе взглядов Достоевского. В нем как бы сфокусированы решения писателя по ключевым для его миропонимания вопросам: о всемирно-исторических судьбах человечества и о судьбах христианства, о противоречиях европейской истории и о своеобразии и смысле истории России, о сущности взаимоотношений России и Запада, об особом строе русской души и т.п. Серьезно и ответственно писать о «русской идее» у Достоевского в полном объеме этого понятия — значит по необходимости вести речь о его мировоззрении в целом: здесь потребуется и уяснение особенностей религиозной веры, и обращение к историософской концепции, и выходы в «народоведение» писателя. Автор настоящей статьи не станет ставить перед собой такой масштабной задачи, хотя многие названные аспекты в той или иной мере будут затронуты в дальнейшем изложении. О чем же преимущественно пойдет речь?

В черновиках Пушкинской речи (1880), в контексте размышлений о «русском предназначении» и «русской будущности», Достоевский формулирует тезис, который должен быть взят за отправную точку при любом аналитическом рассмотрении проблематики его творческого наследия, так или иначе связанной с понятием «русская идея»: «...наша вера в нашу русскую самобытность» (26, 212). Действительно, именно понимание Достоевским характера и природы «русской самобытности» лежит в основании всех без исключения дальнейших построений писателя по этому вопросу. «NB. Дух народа — усвоение всего общечеловеческого, — записывает он на соседней странице того же черновика. — Позвоительно думать, что природа или таинственная судьба, устроив так дух русский, устроила это с целью. С какою же?» (26, 211. Курсив мой. — Б. Т.). Решение Достоевским этого вопроса, к которому он, особенно в последние годы, возвращается вновь и вновь, и составляет главное содержание «русской идеи» в интерпретации писателя. В завершение статьи я предполагаю в общих чертах рассмотреть и это решение, дать общую характеристику концепции «русского предназначения» у Достоевского; но главным предметом исследования будут именно основания этой концепции, основания понятия «русская идея» — ис-

толкование писателем «нашей русской самобытности», специфики русского национального духа.

Довольно часто употребляемое Достоевским, главным образом в публицистике, но также в художественных произведениях и в переписке начиная с 1856 г. (см.: 281, 208), понятие «русская идея» встречается у автора «Дневника писателя» преимущественно в контекстах трех типов — историческом, политическом и футурологическом. Причем контексты эти нередко пересекаются, так как Достоевский в своих размышлениях о грядущей роли России в судьбах человечества или в анализе современных политических задач зачастую выступает не только в качестве теоретика, «провозвестника», но и в качестве историка «русской идеи», рассматривая, как понимала «русское предназначение», «русскую будущность», например, допетровская Русь, как «расширилось» это понимание в результате петровских реформ и т.п., к тому же в разное время по-разному соотнося свои собственные решения этих вопросов с тем, какие модификации получала «русская идея» в историческом прошлом. К этому надо добавить, что на протяжении двадцати лет, от ранних статей в журнале «Время» до Пушкинской речи и последних выпусков «Дневника писателя», и понимание самим Достоевским сущности «русской идеи» претерпело серьезную эволюцию. Здесь прежде всего наиболее важно различать безрелигиозный вариант «русской будущности» начала 1860-х гг. (в чем-то отдаленно перекликающийся с историческими идеями «Апологии сумасшедшего» П. Я. Чаадаева¹) и глубоко религиозную концепцию писателя 1870-х гг. Как следствие всего сказанного понятие «русская идея» в целом оказывается у Достоевского многозначным, изменчивым — и в зависимости от того или иного периода жизни и творчества (нач. 1860-х, рубеж 1860—1870-х, втор. пол. 1870-х гг.), и в зависимости от контекста, в котором оно употреблено, и т.п. Но, с другой стороны, в смысловой структуре этого понятия, во всех его применениях, во всех контекстах неизменно удерживается некое устойчивое «ядро», которое сохраняется независимо от любых метаморфоз концепции писателя. И этим «ядром» опять оказывается «вера в нашу русскую самобытность», само понимание Достоевским «русской самобытности».

В разделе первом главы второй январского выпуска «Дневника писателя» за 1877 г. «Примирительная мечта вне науки» Достоевский задается нетривиальным вопросом: что делает русского человека русским? Для писателя этот вопрос не момент отвлеченного умозрения: он возникает как поиск Достоевским точки опоры для преодоления расколов русской жизни (культурный слой / народная Россия, западничество / славянофильство и т.п.); для автора «Дневника писателя» это вопрос о всенациональном объединяющем начале, а в дальнейшей перспективе — и вопрос о смысле и цели самого существования русской нации.

¹ «Апология сумасшедшего» была впервые опубликована в Париже в 1862 г. (на франц. яз.), но в петербургских литературных кругах она стала известной еще в 1859—1860 гг., когда «Современник» готовил ее к печати в январском номере 1861 г. (не вышла по цензурным условиям).

Пафос этих страниц «Дневника писателя» — открыть, сформулировать и указать читателям этот специфический «русский элемент» национального жизни, национального духа, который, с одной стороны, оказывается общим для всей русской нации, для каждого ее члена, вне зависимости от уровня развития, политических убеждений, религиозных верований, а с другой стороны, отличает русского человека, всех русских людей от западных народов, вообще от всех иных наций. Ответ на этот вопрос Достоевский находит в самом общем понимании русским человеком конечного смысла всемирно-исторического развития, точнее — в специфическом русском представлении (на степени «живой потребности») о необходимом, должном разрешении мировых судеб человечества.

Подводя итоги своим размышлениям, Достоевский утверждает (и утверждение это, по замыслу писателя, призвано сыграть роль своеобразного «зеркала», которое он ставит перед нацией, чтобы русский человек лучше увидел и понял наконец самого себя именно как русского человека), что «все у нас (русских. — Б. Т.), несмотря на всю разногласицу, все же сходятся и сводятся к <...> одной окончательной общей мысли (необходимости. — Б. Т.) общечеловеческого единения» и что «на степени такой живой и главнейшей потребности, этого чувства нет еще нигде ни в одном народе» (25, 20). И в частности, позднее, в Пушкинской речи 1880 г., Достоевский укажет на эту черту как на характерную особенность духовного типа «русского скитальца» (казалось бы, уже по определению оторванного от национальной «почвы»), которому тем не менее «необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться: дешевле он не примирится...» (26, 137. Курсив мой. — Б. Т.).

Фактически Достоевский постулирует существование в национальной психике некоего априорно присущего каждому современному русскому человеку идеального представления, которое бессознательно лежит в основе, как бы в «подпочве» его конечных нравственных устремлений, задавая собою самое общее их направление. И это суть представление о конечной цели исторического развития человечества как всемирной общечеловеческой гармонии и об особом характере этого окончательного устройства людей на земле: «...падут когда-нибудь, перед светом разума и сознания, естественные преграды и предрассудки, разделяющие до сих пор свободное общение наций эгоизмом национальных требований, и <...> тогда только народы заживут одним духом и ладом, как братья, разумно и любовно стремясь к общей гармонии» (25, 19).

Народы Западной Европы, «где личности наций чрезвычайно резко очерчены» (Там же), как, впрочем, и все остальное человечество, либо вообще не мыслят исторический «итог» как всемирную гармонию наций, всеединение человечества, либо мыслят его, представляют (и в мечтах, и в теориях) существенно отлично от русского человека. Достоевский здесь же пишет об европейской «модели» «общечеловеческого единения <...> в духе личного эгоизма, которым люди и нации искусственно и неестественно единятся теперь в своей цивилизации, из борьбы за существование, положительной наукой определяя свободному духу нравственные границы...» (25, 20). В «Дневнике писателя» 1880 г. он в этой связи пишет о «комедии

буржуазного единения, которую видим в Европе» (26, 168—169). Идея «правовых» отношений в качестве «нормальной формулы человеческого единения на земле» квалифицируется и отвергается Достоевским как чуждая русскому духу.

На соседней странице в «Дневнике писателя» 1877 г., приводя в пример Францию и ее национальную «идею», которой французы вдохновлялись на протяжении столетий, «вплоть до самого недавнего погрома и уныния своего» (имеется в виду франко-прусская война 1870—1871 гг. и Парижская Коммуна) (25, 17), Достоевский рисует иную, «героическую» «модель» европейского единения. Французские «мыслители», равно как и «массы народа их», все то время пока Франция была ведущей европейской державой, «непосредственным, живым и искренним чувством продолжали веровать <...>, что в этом хоре наций, составляющих мировую гармонию и выработанную уже сообща цивилизацию, — они (то есть французы <...>) и есть голова всего единения, самые передовые, те самые, которым предназначено вести, а те (другие нации. — Б. Т.) только следуют за ними. Что они, положим, если и позаимствуют у тех народов что-нибудь, то все же немножко; но зато те народы, напротив, возьмут у них все, все главнейшее, и только их духом и их идеей жить могут, да и не могут иначе сделать, как сопричаститься их духу в конце концов и слиться с ним рано или поздно» (25, 18. Разрядка моя. — Б. Т.). В ближайшем контексте, откуда взята эта обширная цитата, Достоевский отнюдь не дает критической оценки французскому представлению о всемирном единении наций, даже напротив. На примере Франции он демонстрирует тот непреложный для него факт, что только вера в призванность своей нации к делу спасения мира возвысила французов до возможности «иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества» (25, 17). Но перед нами опять специфически европейская, по Достоевскому, «модель» единения, где «гениальная нация» (21, 234) единственный путь спасения мира видит исключительно в насаждении ценностей своего духа; и сопоставление с нею существующего в русском духе представления о всемирной гармонии должно только оттенить принципиальное своеобразие русского идеала. (Замечу в скобках, что такое сопоставление представляется крайне важным, так как нередко «русское назначение» и «русскую будущность» у Достоевского понимают как раз в духе приведенной только что характеристики Франции, в том смысле, что вот, дескать, Франция (или какая угодно другая нация) претендовала на подобную миссию, но не осуществила ее или осуществила не до конца, а Россия действительно единственный «народ на свете, которому принадлежит будущее, который призван владеть миром (!) и спасти его»,² — в то время как пафос Достоевского именно в утверждении особого качества «русской идеи», принципиально отличающего ее от французской или любой другой национальной идеи, уже проявившейся во всемирной истории.)

² Штейнберг А. З. Достоевский и еврейство // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 120.

Конечно же, есть основания говорить не только о различии между русской и другими европейскими, вообще инонациональными «моделями» окончательного устройства людей на земле: естественно, и русским человеком, в зависимости от его политических убеждений, культурного уровня, религиозных верований и т.д., могут даваться существенно различные решения вопроса о сущности итоговой всемирной гармонии, о путях ее достижения и проч. Достоевский вполне отдает себе в этом отчет. Скажем, приводя тут же мнение славянофилов о том, что «Россия, вкупе со славянством и во главе его, скажет величайшее слово всему миру, которое тот когда-либо слышал, и что это слово именно будет заветом общечеловеческого единения», подчеркивая, что «идеалом славянофилов было единение в духе истинной широкой любви, без лжи и материализма и на основании личного великодушного примера, который предназначено дать собою русскому народу во главе свободного всеславянского единения Европе», — писатель предвидит, что из лагеря русских западников раздадутся решительные возражения: «Вы скажете мне, — пишет он, — что вы вовсе не тому верите, что все это кабинетные умозрения» (25, 20). «Но дело тут вовсе не в вопросе: как кто верует, а в том, что все у нас, несмотря на всю разногласицу, все же сходится и сводится к одной окончательной общей мысли общечеловеческого единения» (Там же) — приведу еще раз эти ключевые слова автора «Дневника писателя».

«...дело тут вовсе не в вопросе: как кто верует»: у Достоевского речь идет не о единстве тех или иных предлагаемых решений, тех или иных уже выработанных в русском духе формул общечеловеческого единения, тем более не о тех или иных намечаемых путях достижения всемирной гармонии (до такого духовного творчества подавляющее большинство нации просто не поднимается: это удел философов, богословов, политиков), а исключительно о сознании русским человеком особых целей и задач, стоящих перед человечеством во всемирной истории, о существовании в национальной психике идеального представления о необходимом, должном характере окончательного устройства людей на земле. Можно сформулировать и по-другому: речь у Достоевского идет о присущем русскому человеку идеальном представлении о красоте, добре и истине: мысль об итоговой всемирной гармонии общечеловеческого единения и есть по сути лишь особый модус или аспект этого существующего в национальном духе идеального представления, только сформулированный вовне, на конечный исход исторического развития человечества.

Конкретные решения и пути их достижения могут намечаться и реально намечаются различные (и это разъединяет); но Достоевский нацелен на то общее, что сохраняется в каждом решении, вообще в каждом таком идеальном представлении за вычетом всех дифференцирующих особенностей. Пожалуй, можно даже сказать, что Достоевский нацелен в своем анализе русской души не столько на тот или иной результат духовного творчества, сколько на исходные предпосылки его выработки: с точки зрения писателя, русскому обществу, всей русской нации крайне важно осознать реально существующее единство самых последних ее нравственных целей, единство ее конечных нравственных устремлений. И это тем более, что таких

целей не ставит перед собой, таких нравственных устремлений не имеет, по мысли Достоевского, никто больше в целом человечестве.

И вот осознание того, что так понятая цель окончательного развития человечества и такое представление о должном итоговом устройении людей на земле, которые несет в своей душе каждый русский человек, являются общерусскими и специфически русскими, и определяется Достоевским как «русская идея» (здесь с ударением на первом слове). Завершая пассаж о том, что «на степени такой живой и главнейшей потребности, этого чувства (нравственного устремления к «всемирности» и к «всечеловечности». — Б. Т.) нет еще нигде ни в одном народе», он продолжает: «Но если так, то вот и у нас, стало быть, у нас всех, есть твердая и определенная национальная идея; именно национальная. Следовательно, <...> национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое единение...» (Там же).

Однако такое определение по сути оказывается лишь исходной, «первой ступенью» в развертывании Достоевским «русской идеи». Но раньше, чем двинуться дальше, необходимо сделать одно существенное уточнение.

Ранее неоднократно говорилось об утверждении Достоевским существования в национальной психике априорно присущего каждому русскому человеку особого идеального представления о должном разрешении окончательных исторических судеб человечества. В связи со всем сказанным, пожалуй, точнее будет говорить не о «представлении» как таковом (тут сохраняется соблазн понимать все как «картинку»), а, скорее, о некоторых его (представления) устойчивых, повторяющихся сущностных характеристиках — как бы о его самой общей форме, или, если только можно так выразиться, о форме форм — об универсальной национальной форме бесчисленного множества разнообразных вариаций, которые принимает в каждом отдельном случае в русском духе это идеальное представление. В близком отчасти по смыслу контексте Т. Манн (в связи со своей книгой «Иосиф и его братья») говорит о «издревле заданной формуле, в которую укладывается осознающая себя жизнь».³

Последнее замечание имеет особый смысл. Органично, как кажется, продолжая ряд предпринятых попыток более точно выразить сущность взгляда Достоевского, оно одновременно обнаруживает определенное сходство отмеченного писателем феномена национальной психики (всеприсутствие устойчивых, повторяющихся самых общих форм идеальных представлений) — с архетипами коллективного бессознательного в аналитической психологии К. Г. Юнга. Причем сходство усиливает то обстоятельство, что, по учению Юнга, наряду с общечеловеческим бессознательным в психике индивидуума вычлениются подуровни национальной бессознательного и бессознательного группы наций, объединенных общим прошлым. Именно в сфере коллективного бессознательного, через «механизм» архетипов разного уровня, как бы «материализуется» прикрепленность индиви-

³ Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. М., 1960. Т. 10. С. 175.

дуума к тому или иному человеческому сообществу (семья, нация, раса, человечество в целом).

Я, конечно же, далек от мысли связать напрямую, тем более отождествить понятие «русская идея» у Достоевского (в рассматриваемом значении) с архетипами коллективного (национального) бессознательного аналитической психологии. Это было бы слишком поспешно и неосмотрительно. Достаточно уже указать на то, что у Юнга представление об архетипах принципиально лишено всякого оценочного содержания, в то время как у Достоевского речь идет об «основных нравственных сокровищах духа» (26, 134).⁴ Но тем не менее я считаю, что указанная аналогия именно как аналогия, поясняющая характер представлений автора «Дневника писателя» о национальной «подпочве» индивидуальной психики, о ее существенном воздействии на механизмы сознания, представляется оправданной и перспективной.

Аналогия с архетипами коллективного бессознательного оказывается полезной еще в одном отношении. Какова природа этого феномена? «Для Юнга; — пишет С. С. Аверинцев, — (коллективное. — Б. Т.) бессознательное не только социально, но и в высочайшей степени исторично; мало того — оно почти тождественно со стихией истории»;⁵ архетипы — это своеобразный психический «осадок» многократно повторяющихся в прошлом жизненных ситуаций, проблем и переживаний человека. Иначе говоря, архетипы обусловлены отложившимся в особо глубоких пластах психики и генетически передающимся историческим опытом, в том числе и опытом национальной жизни.

Об определяющем влиянии на душу русского человека национальной истории Достоевский в «Дневнике писателя» писал многократно: «Главная же школа христианства, которую прошел он (народ. — Б. Т.), это — века бесчисленных и бесконечных страданий, им вынесенных в свою историю, когда он, оставленный всеми, погранный всеми, работающий на всех и на вся, оставался лишь с одним Христом-утешителем, которого и принял тогда в свою душу навеки и который за то спас от отчаяния его душу!» (26, 151). Достоевский здесь фактически формулирует свою версию глубинной христианизации Руси: подлинная духовная встреча русского народа и Христа совершается не одномоментно, мистически, в акте крещения. Но веками страданий и тягот в русской душе как бы выработываются особые свойства, особые качества, которые делают ее открытой навстречу Христову образу. Христос, по Достоевскому, входит в русскую душу как в идеально приготовленную для того форму. В конечном счете именно этим, считает писатель, объясняется тот удивительный факт, что «у русского простолюдина, „ничего не смыслящего в деле веры и не знающего молитв“, — как привыкли

⁴ Хотя, скажем, в восприятии Э. Фромма, коллективное бессознательное Юнга — «это скорее пещера, наполненная первобытными и забытыми сокровищами человеческой мудрости (хотя и не только) и скрытая под процессом интеллектуализации» (Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 340).

⁵ Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. 1970. № 3. С. 140.

говорить о нем, — весьма часто, если не всегда, составляется, однако, в уме и в душе весьма своеобразное, но верное и строгое и вполне удовлетворяющее его убеждение о том, во что он верует, хотя в то же время, конечно, редкий из простолюдинов сумеет изложить свои верования словами отчетливо и в последовательности» (25, 167).

Весь круг приведенных наблюдений из разных мест «Дневника писателя» потребовался мне сейчас потому, что устойчивые, повторяющиеся, «всеприсутствующие» в национальной психике принципиальные характеристики указанного представления о должном разрешении окончательных судеб человечества сам Достоевский склонен был оценивать как в высшей степени органичные для христианского миропонимания и мироотношения. «В самом деле, чему вы верите? — спрашивает он у своих оппонентов-западников. — Вы верите (да и я с вами) в общечеловечность <...> у нас, у нас всех, русских, — эта вера есть вера всеобщая, живая, главнейшая; все у нас этому верят и сознательно и просто, и в интеллигентном мире и живым чутьем в простом народе, которому и религия его повелевает этому самому верить» (25, 19—20).

«... которому и религия его повелевает этому самому верить»: Достоевский здесь вполне определенно указывает, что «наш глубоко народный инстинкт к всецелому единению, к всемирному соединению людей» (как сказано в черновиках Пушкинской речи — 26, 296), вполне совпадая с догматами христианской религии, все-таки не этими догматами напрямую определяется. Он (как инстинкт) укореняется глубже в русской душе, чем учение веры, хотя исторически выработался и развился именно веками христианской истории. Сам Достоевский нигде не предлагает такого объяснения, вообще, кажется, не объясняет происхождения этого «влекущего инстинкта», но в системе представлений писателя такая логика мыслится вполне вероятной.

В этой связи я хочу вновь вернуться к Пушкинской речи Достоевского, к данному в ней истолкованию духовного типа «русского скитальца». Замечательное во многих отношениях, сейчас оно интересно для меня возможностью обнаружить немаловажное различие во взглядах писателя и героя его романа «Бесы» Шатова, который тоже берется за решение проблемы: что делает русского человека русским? (А это в свою очередь позволит рельефнее представить своеобразие концепции Достоевского.) В разговоре со Ставрогиным Шатов формулирует следующий принцип: «Атеист не может быть русским, атеист тотчас же перестает быть русским», а затем прибавляет, усиливая: «Не православный не может быть русским» (10, 197). О логике мысли героя «Бесов» в дальнейшем будет сказано особо. Здесь же важно отметить, что неверие является у Достоевского одной из важнейших составляющих духовного строя «русского скитальца», и тем не менее человек этого типа также несет в себе общенациональный «влекущий инстинкт» «ко всемирной отзывчивости и всеединению человечества» (26, 134). Ибо этот «влекущий инстинкт народа русского» залегает, по Достоевскому, глубже, чем укореняются в человеке вера или неверие. «Русский скиталец» — именно русский скиталец (а не просто, скажем, космополит). Правда, он находится в разладе с самим собой, в разладе со своей

глубинной сущностью. Но даже в этом «русский скиталец» выражает характернейшую особенность всей России, которую еще В. Г. Белинский увидел в «противоречии общественных форм русской жизни с ее глубоким субстанциональным началом, доселе еще таинственным, доселе еще не открывшимся собственному сознанию и неуловимым ни для какого определения».⁶ И по сути к этому «субстанциональному началу» обращена мысль Достоевского, когда он адресует «русскому скитальцу» в Пушкинской речи свой знаменитый призыв: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость». И тут же, сразу: «Не вне тебя правда, а в тебе самом...» (26, 139).

Казалось бы, налицо вопиющее противоречие; но писатель продолжает: «Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой — и узришь правду» (Там же). Достоевский утверждает необходимость подчинения внеличным ценностям, но не над- или сверхличным, а таким, которые находятся в самом человеке, но залегают в его душе глубже, чем начало личное, индивидуальное. В контексте всей Пушкинской речи это, бесспорно, некие фундаментальные основания национального духа, и в их числе опять — «стремление <...> в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности» (26, 147). Только при таком понимании логики мысли писателя становится возможным уяснить органичность и последовательность его позиции, соединяющей в себе столь полярные установки, как только что процитированное: «Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе...» и проч. и «Уверуйте в дух народный и от него единого ждите спасения и будете спасены» (26, 130).

Герой романа «Бесы» Шатов фактически мыслит нацию как церковь: именно религиозное служение оказывается у него и созидующим, и единственно связующим нацию началом. Достоевский также исповедовал убеждение о теснейшей, многосторонней взаимосвязи русского национального духа и православной христианской веры, но характер этой взаимосвязи он понимал достаточно сложно. Его религиозно-общественный идеал (особенно в последние годы) действительно включал в себя идею постепенного превращения общества в церковь, но он далек был от отождествления национального и религиозного, от растворения первого во втором (во всяком случае старец Зосима говорит об «ожидании» «полного преобразования (современного. — Б. Г.) общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь», 14, 61).

В отличие от Шатова, для самого Достоевского «русский атеист» — это не противоречие в определении, а трагический тип. Об этом в романе «Идиот» так говорит князь Мышкин: «Не из одного ведь тщеславия, не все ведь от одних скверных тщеславных чувств происходят русские атеисты <...>, а и из боли духовной, из тоски по высшему делу, по крепкому берегу, по родине, в которую веровать перестали, потому что никогда ее не знали» (8, 453). Там, где герой «Бесов» (который, кстати, сам не верует, но страстно *желает* уверовать) склонен решать вопрос сплеча (и в этом проявляется его собственный

⁶ Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. М., 1978. Т. 5. С. 158.

надрыз): «Атеист не может быть русским», — писатель видит драматическое противоречие, один из зияющих разломов самой русской жизни.

Не надо забывать, что Иван Шатов — герой романа-трагедии и сам во многом трагический герой. Он обостренно ощущает современный разлад и распад русской жизни, убежден в необходимости и спасительности всеобъединяющей и связующей национальной религиозно-нравственной идеи, ищет и не может такую идею обрести. Он считает, что такую идею мог бы дать Николай Ставрогин: отсюда отношение Шатова к Ставрोगину как к пророку, чуть ли не мессии, — и трагически, как катастрофу, переживает, что «пророк» сам оказывается неверующим русским «баричем». Здесь причина всех надрывов Шатова.

Шатов как герой-идеолог терпит в романе фиаско; в его образе, при известной близости отдельных положений Шатова самому Достоевскому, скорее всего, выразилась *полемика* писателя, прежде всего с идеями Н. Я. Данилевского.

Идея «национального», «русского Бога», доведенная Шатовым до последних столпов (утверждения: «Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами»; «Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы и тогда самое различие между злом и добром начинает стираться и исчезать» и т. п., 10, 198—199), — это не только антихристианская в принципе идея (Вл. Соловьев в отзыве на «Россию и Европу» точно отметил, что Данилевский «проморгал христианство»), но и идея глубоко антидостоевская, в корне противоречащая, к примеру, пафосу Пушкинской речи писателя.

Повторю: в лице Шатова Достоевский-художник в романе «Бесы» воссоздал образ трагического героя-идеолога, терпящего фиаско в поисках путей преодоления разломов русской жизни; в публицистике «Дневника писателя» он продолжил свой поиск связующего, объединяющего нацию начала. «Русскую идею» Достоевского необходимо рассматривать именно в такой перспективе.

Итак, как уже говорилось, указание на специфический «русский элемент» в национальной психике — «тоску нашу и страдание наше по всемирному воссоединению людей» (если воспользоваться формулировкой из черновиков Пушкинской речи — 26, 296) — это пока еще только «первая ступень» в развертывании Достоевским «русской идеи»; скорее, еще обещание «русской идеи», возможность ее. Обнаруженный и указанный писателем «русский элемент» допускал дальнейшее рассмотрение в двух аспектах — каузальном и телеологическом: речь могла пойти о его происхождении, его природе, с одной стороны, и о его предназначении — с другой. Я уже отмечал, что первый аспект не получил сколь-нибудь углубленного рассмотрения в «Дневнике писателя» и вообще в сочинениях Достоевского, чего нельзя сказать о втором. Намечу, по необходимости бегло, контуры концепции «русского предназначения», «русской будущности», как она разрабатывалась писателем, а также общее

направление ее эволюции от начала 1860-х гг. к концу 1870-х — началу 1880-х.

Впервые в футурологическом контексте понятие «русская идея» употреблено Достоевским в «Объявлении о подписке на журнал „Время“ на 1861 год». Говоря об опыте общения с европейскими нациями за полтора столетия, прошедшие после петровской реформы, о том, что «реформа раздвинула наш кругозор, что через нее мы осмыслили будущее значение наше в великой семье всех народов», он продолжает: «Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что *русская идея*, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности» (18, 37. Курсив мой. — Б. Т.). Лишь намеченный в «Объявлении о подписке...» комплекс футурологических представлений писателя, в контексте которых появилось впервые в данном значении понятие «русская идея», получил развитие во Введении к «Ряду статей о русской литературе» («Время». 1861. № 1), где Достоевский писал, обращаясь к «господам иноземцам»: «...может быть, России именно предназначено ждать, пока вы кончите; тем временем проникнуться вашей идеей, понять ваши идеалы, цели, характер стремлений ваших; согласить ваши идеи, возвысить их до общечеловеческого значения и, наконец, свободным духом, свободной от всяких посторонних, сословных и почвенных интересов, двинуться в новую, широкую, еще неведомую в истории деятельность, начав с того, чем вы кончите, и увлечь вас всех за собою» (18, 56).

«Да, мы веруем, что русская нация — необыкновенное явление в истории всего человечества. Характер русского народа до того не похож на характеры всех современных европейских народов, что европейцы до сих пор не понимают его и понимают в нем все наоборот», — пишет Достоевский и, подчеркивая в европейских нациях возрастание начала особняка, продолжает: «Они перестают понимать друг друга; они раздельно смотрят на жизнь, раздельно веруют и ставят для себя за величайшую честь. Они все упорнее и упорнее отделяются друг от друга своими правилами, нравственностью, взглядом на весь Божий мир. И тот и другой во всем мире замечают только самих себя, а всех других — как личное для себя препятствие, и каждый отдельно у себя хочет совершить то, что могут совершить только все народы, все вместе, общими соединенными силами» (18, 54).

«Русской идеей» здесь писатель и называет тот грядущий необходимый «синтез» самозамкнутых национальных европейских идей, который в силу особых качеств русского духа может совершить только Россия. «...русский идеал — всецелость, всепримиримость, всечеловечность», — формулирует Достоевский (18, 69).

В известном смысле в этих первых публицистических выступлениях писателя послекаторжного периода уже намечены какие-то важные стороны его итоговой концепции «русской будущности», которая будет вдохновенно развернута им в 1880 г. в знаменитой Пуш-

кинской речи. Но лишь в «известном смысле» и лишь «отдельные стороны». Общее понимание роли России во всемирной истории здесь действительно ближе суждениям на этот счет П. Я. Чаадаева, высказанным на последних страницах его «Апологии сумасшедшего», нежели эсхатологическим чаяниям самого Достоевского через двадцать лет. Относя Россию к тем «юным народам», «которые еще отыскивают принадлежащую им идею, еще отыскивают роль, которую они призваны исполнить на мировой сцене»,⁷ Чаадаев писал: «Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их <...>. Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его; я думаю, что большое преимущество — иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей <...>. Больше того: у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества».⁸ Достоевский также подчеркивает счастливое историческое положение России, которой «самой природой вещей» даровано стать наследницей «старых обществ» Европы («России именно предназначено ждать, пока вы кончите» и т.п., 18, 56), также настаивает, что идеи западного мира найдут «свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности» (18, 37). Правда, по сравнению с Чаадаевым Достоевский находит и утверждает свое собственное дополнительное основание такому взгляду на «русскую будущность». Это — уникальные качества русского национального духа, присущий ему «инстинкт общечеловечности»: «Он (русский человек. — Б. Т.) инстинктом угадывает общечеловеческую черту даже в самых резких исключительностях других народов; тотчас же соглашается, примиряет их в своей идее, находит им место в своем умозаключении и нередко открывает точку соединения и примирения в совершенно противоположных, сопернических идеях двух различных европейских наций, — в идеях, которые сами собою, у себя дома, еще до сих пор, к несчастью, не находят способа примириться между собою, а может быть, и никогда не примирятся» (18, 55). Это принципиальное положение писателя. Уже тогда, в 1861 г., в размышлениях об исторической роли России Достоевский во главу угла кладет свое понимание «нашей русской самобытности». Именно в этом концепция писателя начала 1860-х гг. предвосхищает его Пушкинскую речь 1880 г. с ее ключевой идеей «всемирной отзывчивости» русского духа, предвосхищает многие страницы «Дневника писателя» 1876—1877 гг., посвященные теме «русского предназначения».

И тем не менее в главном «русская идея», как она намечена в статьях журнала «Время», в первой половине 1860-х гг., и «русская

⁷ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 537.

⁸ Там же. С. 533—534.

идея» на страницах «Дневника писателя» второй половины 1870-х гг. различаются принципиально.

Выразительно представить это различие, а заодно и намечить направление эволюции «русской идеи» у Достоевского на рубеже 1860—1870-х гг. позволяет один набросок из подготовительных материалов к роману «Бесы». И хотя высказывание, о котором идет речь, принадлежит одному из героев (Шатову), оно точно накладывается на динамику высказываний самого писателя в авторском контексте (публицистика, письма и т.п.). Высказывание звучит резко полемически, адресатом полемике назван анонимный «славянофил», но оно полемично прежде всего в отношении прежних взглядов самого Достоевского. Вот этот набросок: «Славянофил думает выехать только свойствами русского народа, но без православия не выедешь, никакие свойства ничего не сделают, если мир потеряет веру» (11, 186). Причем из контекста беседы Шатова и Князя (будущего Ставрогина) ясно, что речь идет о предназначении России в деле «спасения мира».

Здесь значимо все. И то, что на смену безрелигиозным «мечтаньям» о «русской будущности» приходит в 1870-е гг. глубоко религиозная концепция «русского предназначения»; и то, что это предназначение мыслится не менее чем на попрание «спасения мира». Таковы новый масштаб и новый характер «русской идеи» у Достоевского в последнее десятилетие.

Сколь-нибудь глубоко и полно понять «русскую идею» в публицистике писателя этого времени невозможно без рассмотрения ее в контексте историософских взглядов Достоевского. Философия истории автора «Дневника писателя» — это отдельная, сложная и мало разработанная проблема. По необходимости рискну здесь только обозначить ее на материале одного принципиального высказывания Достоевского. «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира <...>, — читаем в «Дневнике писателя» 1877 г. — Я утверждаю, что так было со всеми великими нациями мира, древнейшими и новейшими, что только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества» (25, 17). В этих строках квинтэссенция исторических взглядов позднего Достоевского, суть его историософской концепции. А ее центральный пункт — слова о «спасении мира». Именно идея «спасения» оказывается здесь движущей силой мировой истории. Но в подкладке идеи «спасения» лежит другая идея — идея грозящей человечеству гибели, всемирной катастрофы, тупиков исторического развития. Эсхатологические предчувствия в 1870-е гг. в высшей степени характерны для мировоззрения Достоевского в целом. В своих историософских построениях писатель экстраполирует личное острое ощущение конца мира на всю мировую историю, делает его как бы имманентным всемирно-историческому процессу. В определенном смысле к истории, историческому бытию человечества поздний Достоевский мог бы приложить свой общифлософский постулат: «Бытие только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие» (24, 240).

Стоит отметить, что 1870-е гг. — это время нарастания эсхатологических настроений Достоевского. Апокалипсис становится излюбленным чтением писателя. Сохранившийся экземпляр Нового Завета, принадлежавший Достоевскому, испещрен на этих страницах его пометами, причем некоторые из них прямо привязывают библейские пророчества к современности. Вот одна из наиболее выразительных помет: против ст. 11, гл. 13 («И видел я другого зверя, выходящего из земли; он имел два рога, подобные агнчим, и говорил, как дракон») чернилами написано: «социал<изм>» (7, 399). Цитация из Апокалипсиса часто встречается в публицистике «Дневника писателя» на страницах, посвященных остросовременным вопросам. Приведу одно из таких мест: «...в Европе, в этой Европе, где накоплено столько богатств, все гражданское основание всех европейских наций — все подкопано и может быть, завтра же рухнет бесследно на веки веков, а взамен наступит нечто неслыханно новое, ни на что прежнее не похожее. И все богатства, накопленные Европой, не спасут ее от падения, ибо „в один миг исчезнет и богатство“» (26, 132). В комментариях ПСС к последнему выражению указано: «В Апокалипсисе говорится о судьбе Вавилона — Рима: „...ибо в один час погибло также богатство“ (Откровение Иоанна Богослова, гл. 18, ст. 17)» (26, 493). Многократно применительно к современному моменту европейской истории Достоевский использует в «Дневнике писателя» евангельское выражение «при дверях», восходящее к ответу Христа на вопрос учеников о сроках конца мира: «...скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего (второго. — Б. Т.) пришествия и кончины века?» (Мф. 24:3). Рисуя в ответ картину грядущей всемирной катастрофы (так называемый «малый» Апокалипсис), Христос завершает: «Так, когда вы увидите все сие, знайте, что близко, при дверях» (Мф. 24:33). Причем важно подчеркнуть, что апокалиптическая фразология у Достоевского — это не черта стиля только, не «слог», но вполне точное выражение сущности восприятия писателем современного момента всемирной истории: «В Европе беспокойно, и в этом нет сомнения. Но временное ли, минутное ли это беспокойство? — спрашивает Достоевский. — Совсем нет: видно, подошли сроки уж чему-то вековечному, тысячелетнему, тому, что приготавлилось в мире с самого начала его цивилизации» (25, 6). «Тут нечто всеобщее и окончательное <...> начало конца всей (! — Б. Т.) прежней истории европейского человечества, — начало разрешения дальнейших судеб его...» (25, 9). Достоевский иногда буквально готов видеть в событиях сегодняшнего дня начало осуществления пророчеств Апокалипсиса: «Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без церкви и без Христа (ибо церковь, замутив идеал свой, давно уже и повсеместно перевоплотилась там в государство), с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим все, все общее и все абсолютное, — этот созидавшийся муравейник, говорю я, весь подкопан. <...> Наступит нечто такое, чего никто и не мыслит. Все эти парламентаризмы, все исповедываемые теперь гражданские теории, все накопленные богатства, банки, науки, жиды — все это рухнет в один миг и бесследно <...>. Все это

„близко, при дверях“. Вы смеетесь? Блаженны смеющиеся. Дай Бог нам веку, сами увидите» (26, 167—168).

И именно в контексте этих эсхатологических ожиданий, в контексте предчувствий мировых катаклизмов зарождалась и разрабатывалась в мировоззрении Достоевского «русская идея». В этой связи представляется особенно замечательным редкое по своей обнаженности малоизвестное высказывание Достоевского в его полемике с публицистом А. Д. Градовским, оставшееся в черновиках авторского комментария к Пушкинской речи: «Вы вот, — записывает Достоевский, — в победоносной иронии вашей насчет моих слов в моей Речи о том, что мы, может быть, изречем слово „окончательной гармонии“ в человечестве, бросаетесь на Апокалипсис <...>. Ужасно остроумно, только вы тут передернули. Вы верно не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что во вре<мя> самых сильных несогласий не Антихрист, придет Христос и устроит царство свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскресении первом, то есть в этом царстве. Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи. Вы опять скажете, что это фантастично, закричите, что это уже мистика. А не суйтесь в Апокалипсис, не я начинал, вы начали» (26, 323). Конечно же, это крайняя характеристика «русской идеи», действительно сугубо мистическая (что в целом не свойственно Достоевскому), в значительной степени обусловленная характером возражений и аргументов оппонента, к тому же вычеркнутая самим писателем из печатного текста, но общая тенденция историософских размышлений Достоевского выступает здесь особенно рельефно. И уж во всяком случае очевиден вывод: «русская идея» у Достоевского не может быть сколь-нибудь адекватно интерпретирована вне системы религиозных представлений писателя, в частности без учета его эсхатологических предчувствий.

В равной степени и вне контекста его историософских взглядов. Конечно же, и философия истории Достоевского, и его религиозное мировоззрение требуют более серьезного и глубокого изучения. Но и уже приведенные наблюдения создают необходимые первоначальные предпосылки для более адекватного описания понятия «русская идея» в публицистике писателя последних лет. Стремясь по возможности кратко и в то же время достаточно рельефно представить прежде всего черты своеобразия в решении автором «Дневника писателя» в 1870-е гг. проблемы «русского предназначения», я намерен предложить структурную характеристику, или, точнее, характеристику содержательной структуры понятия «русская идея» у позднего Достоевского.

Итак, в «русской идее» последнего периода творчества писателя необходимо различать:

I. Задачу «спасения мира» (очень важный аспект: «русская идея» как глобальная задача).

II. Принципиальное понимание Достоевским «спасения мира» не как его самосохранение, а как его обновление.

III. Убеждение, что решить эту задачу «спасения мира» может только Россия (это и суть «русская идея»). Причем здесь вычленяются два подуровня:

а) что решить задачу «спасения мира» должна именно нация, а не кто-либо иной;

б) что эта нация не какая иная, а именно Россия.

IV. Сам «механизм» «спасения», т.е. собственно «русскую идею»: как, каким образом может Россия спасти мир, осуществить его обновление.

Глобальная задача «спасения мира» возникает в мировоззрении Достоевского в связи с резко негативной оценкой писателем итогов и тенденций всемирно-исторического развития человечества, в первую очередь западного, но не только (Достоевский равно болезненно переживает деструктивные процессы в русской жизни: «Русская земля как будто потеряла силу держать на себе людей. <...> А так называемая „живая сила“, живое чувство бытия, без которого ни одно общество жить не может и земля не стоит, — решительно Бог знает куда уходит» (23, 24)). Задача «спасения» выдвигается писателем в контексте его усиливающихся в 1870-е гг. эсхатологических настроений.

Оценивая двухтысячелетний путь человечества в свете евангельских слов Христа: «Я ссмы путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6), Достоевский отказывается видеть в истории, реальной европейской истории в первую очередь, приближение к идеалу Христа. Данная откровением боговоплощения цель развития человечества именно в этом. В реальной истории человечество движется, развивается, устремляясь к иным, ложным целям. Поэтому реальная история, как она уже совершилась и в тенденциях ее развития, — это путь гибели. Вот почему «спасение мира» Достоевский понимает не как самосохранение (самосохранение чревато духовной гибелью), а как обновление.

Представление писателя, что эту глобальную задачу призвана решить именно нация, обусловлено самобытным учением Достоевского о сущности такого явления мировой жизни, как «нация». По мысли автора «Дневника писателя», нации и создаются исторически лишь для достижения такого рода универсальных целей. Только общая вера в призванность к делу «спасения» и становится импульсом к возникновению нации из «этнографического материала»; только общее «нравственное стремление» к такой цели и обуславливает становление, развитие нации, дает ей возможность и силы оказывать «огромное мировое влияние на судьбы человечества» (25, 17). Если нация живет только для себя — она вне истории, убежден Достоевский, и само ее существование в мире не может быть долговечным: «Если нации не будут жить высшими, бескорыстными идеями и высшими целями служения человечеству, а только будут служить одним своим „интересам“, то погибнут эти нации несомненно, окончатся, обессилеют и умрут» (26, 81). Отмечу кстати, что последнее высказывание писателя представляется мне прямо направленным против теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского с ее откровенным принципом национального партикуляризма.

Идея призванности к делу «спасения» именно России обусловлена у Достоевского целым комплексом представлений, центральное из которых — уже всесторонне проанализированная выше специфика русского национального духа. Отмечу здесь и такой оригинальный аспект идеи автора «Дневника писателя»: спасти себя Россия может, только спасая человечество.

Каким же образом может Россия «спасти человечество»? Самый общий ответ, который дает здесь Достоевский: через грядущее «новое слово», которое она «скажет» миру. Грядущее «новое слово» — это ключевое и одновременно самое темное понятие всей концепции писателя. Ясно только, что речь идет о будущем «синтезе» различных, с точки зрения Достоевского, противоположных и даже враждебных по отношению друг к другу европейских национальных идей; о примирении в духе христианской любви и братства (а не правового регулирования, лишь ограничивающего национальный и личный эгоизм).

Но будет ли это в буквальном смысле «слово» — вербальная идея, учение? Или это грядущее «новое слово» мыслится (что предпочтительнее) по аналогии с новозаветной заповедью Христа: «...как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин. 13:34), т.е. предполагает личный пример, данный Россией миру, в деле жертвенной любви? В этом смысле началом осуществления «русской идеи» Достоевский склонен был считать бескорыстное участие России в освобождении болгар от турецкого владычества. Автор «Дневника писателя» неоднократно писал о деятельном «приложении» нашей драгоценности, нашего православия, к всеслужению человечеству, — к чему оно и предназначено и что, собственно, и составляет настоящую сущность его. <...> Кто хочет быть выше всех в Царствии Божием — стань всем слугой. Вот как я понимаю русское предназначение в его идеале» (23, 47).

Или, может быть, это будет нечто в мистическом духе, подобно «апокалиптической» реплике Достоевского в черновике его ответа Градовскому?

Этот вопрос требует дополнительного изучения. Как и целый ряд других вопросов, затронутых в статье и в той или иной степени сопряженных с «русской идеей» — ключевым понятием мировоззрения и творчества Достоевского.

А. М. БУЛАНОВ

СТАТЬЯ ИВАНА КАРАМАЗОВА
О ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОМ СУДЕ
В ИДЕЙНО-ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СТРУКТУРЕ
ПОСЛЕДНЕГО РОМАНА ДОСТОЕВСКОГО

Проблематика последнего романа Достоевского во многом связана с религиозными вопросами, которые нельзя обойти или отставить в сторону из-за «неудобств», как бы мы их ни объясняли. Из этих вопросов прорастает нравственно-философская проблематика романа, заключающая в себе глубинные вопросы человеческого бытия, вопросы о тех основаниях, на которых зиждется нравственность: различение добра и зла, законы соотношения внешнего и внутреннего в человеке, управляющие его поведением. Что важнее: рационально-логическое познание и добытая при помощи его истина или интуитивно-сердечное откровение и сердечный порыв, позитивное знание или вера? Насколько может быть плодотворен бунт против веры, скепсис в отношении притязаний разума — все эти вопросы, переплетенные в тугой узел романной интриги и возведенные художником до высот трагического конфликта, нельзя решить без специального анализа богословских проблем. Разумеется, подобный анализ не должен претендовать на открытия в аспекте научного атеизма, он может ставить литературоведческие задачи: как чисто богословские проблемы обретают в романе художественную плоть и значение нравственных, как решение их героями помогает выявлению авторской позиции.

Вопросы, которые в XX в. стали именоваться экзистенциальными, обсуждаются героями «Братьев Карамазовых» ad extremitates, вопросы конечных, мировых проблем важны для них как жизненно важные моменты в становлении нравственной истины, становлении духа, становлении личности. И автор, дистанцируя себя от героев через хроникера, строит сложнейшее здание, где в зависимостях и взаимосвязи частей и глав, сюжетных ситуаций, поступков и переживаний, в их взаимном сцеплении и соотносении выявляется мысль, позиция.

Вся сложнейшая философско-богословская проблематика романа связана главным образом с образами Ивана Карамазова и старца Зосимы. В художественном мире романа их идеи определяют логику развития сюжета, влияют на окружающих и даны они, объективированы и предстают перед читателем в своеобразной художествен-